Primera Epístola a los Corintios

Gordon Fee

Primera epístola a los CORINTIOS

TEXTO DE LA VERSION REINA-VALERA, REVISION 1960
INTRODUCCION, COMENTARIO Y NOTAS

por

GORDON D. FEE

NUEVA CREACION
BUENOS AIRES — GRAND RAPIDS
Y
WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPA

filial de Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503, EE.UU.

Nueva Creación, José Mármol 1734 — (1602) Florida
Buenos Aires, Argentina

Título original:
The New International Commentary on the New Testament
The First Epistle to the Corinthians

Traducción de Carlos Alonso Vargas

Impreso en los Estados Unidos
Printed in the United States of America

Reprinted 1998

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Fee, Gordon D.
[First Epistle to the Corinthians. Spanish]
Primera Epístola a los Corintios: texto de la version Reina-Valera, revision 1960 / introduccion, comentario y notas por Gordon D. Fee.
p. cm.
Translation of: The First Epistle to the Corinthians.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 0-8028-0924-3 (paper)
I. Title.
BS2675.3.F4318 1994
227'.2077 — dc20 94-18934
CIP

CONTENIDO

PREFACIO DEL EDITOR

De conformidad con la política de mantener actualizado el Nuevo Comentario Internacional del Nuevo Testamento, presentamos ahora un nuevo volumen sobre 1 Corintios.

El volumen original del NCINT sobre 1 Corintios fue uno de los primeros de la serie: se publicó en 1953, y era obra del veterano erudito holandés Dr. F. W. Grosheide, quien por más de cuarenta años había sido profesor de Nuevo Testamento en la Universidad Libre de Amsterdam. Una generación entera ha pasado desde la aparición de dicho libro. El estudio de 1 Corintios -una de las más emocionantes entre las cartas de Pablo- ha continuado después con toda energía. Han surgido nuevos problemas y se han planteado nuevas preguntas, y los lectores de hoy esperan hallar ayuda sobre todos ellos.

El Dr. Gordon Fee está completamente al tanto de estas cuestiones, y está perfectamente calificado para dar la ayuda que se requiere. En el mundo de la erudición neotestamentaria se lo conoce principalmente por su pericia en la crítica textual, aunque ha ejercido sus dotes exegéticas continuamente durante sus años de enseñanza en Wheaton College, en el Seminario Teológico Gordon-Conwell, y ahora en el Regent College de Vancouver, así como en su comentario sobre las Epístolas Pastorales.

Trata las secciones sucesivas de 1 Corintios fijándose en el lugar que ocupa cada una de ellas en el desarrollo general de la carta y su argumento; trata la carta misma en el contexto de los intercambios epistolares entre Pablo y la iglesia corintia así como en su entorno histórico, cultural y social. Se plantean algunas preguntas difíciles de confrontar en relación con las presuposiciones no expresadas de los cristianos corintios, presuposiciones de las cuales Pablo tenía que tomar nota al dictar la carta, y de las cuales nosotros necesitamos enterarnos a la hora de leerla. Esta es una verdadera carta (no una composición literaria disfrazada de carta): en ella Pablo interactúa con hombres y mujeres vivientes, bien articulados y además muy dispuestos a discutir. Aquellos lectores que intenten usarla como un manual de orden eclesiástico, como un directorio para el culto público o como un compendio de derecho canónico para nuestros días pasarán por alto ese punto; pero bajo la guía del Dr. Fee podrán captar, y quizás incluso aplicar, su mensaje imperecedero.

F.F. BRUCE

PREFACIO DEL AUTOR

La historia de los acontecimientos que me llevaron a escribir el presente comentario es larga, y no es necesario narrarla aquí. Comenzó cuando enseñé un curso sobre 1 Corintios en Wheaton College en 1970, cosa que desde entonces he venido haciendo casi todos los años, primero en Wheaton y posteriormente en el Seminario Teológico Gordon-Conwell. A lo largo de los años, el trabajar tan de cerca con el texto y con las publicaciones referentes a él me hizo pensar que quizás habría lugar para un comentario más, de un tipo un tanto diferente y desde un punto de vista un poco diferente que el de otros. Cuando escribí la Guía de estudio para el curso de nivel universitario por medio del Instituto Internacional por Correspondencia (Bruselas) durante el verano de 1977, el sueño adquirió más visos de realidad, y ya en el prefacio de dicha obra insinué mi deseo de escribir un comentario así. Pero fue en la reunión anual de la StudiorumNovi Testamenti Societas en Toronto, en agosto de 1980, que el sueño comenzó a avanzar hacia la realidad. Dado que la editorial que publica la presente serie estaba en proceso de reemplazar algunos de sus primeros volúmenes, me acerqué en esa reunión al Prof. Bruce para sugerirle reemplazar el segundo volumen de la serie, el comentario de 1 Corintios por el Prof. F. W. Grosheide. Esa conversación desembocó en una oferta por parte del señor William B. Eerdmans, Jr., para que escribiera el presente volumen.

Una palabra sobre el comentario en sí. Mi presuposición básica es que se dirige primordialmente a pastores, profesores y estudiantes. Por consiguiente he tratado ante todo de proporcionar una exposición legible del texto, en la cual la corriente de las ideas de Pablo, su importancia teológica y el significado de las diversas partes tengan un sentido coherente para quien lee. Aquellos comentarios que son más difíciles de entender que la traducción sobre la que se basan son para mí anatema. Sin embargo, al mismo tiempo soy bien consciente de la comunidad erudita, con la cual estoy enormemente endeudado y la cual, según espero, también hallará valioso consultar esta obra. Puesto que ya llevo tantos años de haberme embarcado en esta empresa, he tenido considerable contacto con muchas de las publicaciones al respecto; esa dimensión de la empresa se refleja en las notas al pie de página. Cuando me acercaba a la finalización de mi trabajo, apareció en The Expository Times (97 [1986), 263-67) el análisis que hizo el Prof. John Ziesler de los comentarios de 1 Corintios existentes en inglés. Concuerdo con su dictamen de que de los comentarios publicados antes de 1986 el mejor es el de Barrett, si bien el de Conzelmann es indispensable para el lector

avanzado. Deliberadamente he tratado de incorporar los mejores elementos de esas dos obras.

El presente comentario exhibe varios rasgos peculiares. Primero, la naturaleza de 1 Corintios hace imperativo que el lector vea cómo todo encaja en el contexto histórico-literario tanto de los párrafos individuales como de las secciones más grandes. Ya que es aquí donde radican mis propias urgencias exegéticas, y puesto que la falta de esa exégesis contextual ha sido mi queja con respecto a los comentarios en general, podrá hallarse en este punto una tendencia a irse al otro extremo. Cada sección grande se introduce, como también cada párrafo, con un intento de reconstruir el trasfondo histórico y de rastrear el hilo de los argumentos de Pablo. La mayoría de los versículos individuales reciben también este tipo de tratamiento. En segundo lugar, y en conexión con el primero, se halla el interés por hacer la exégesis del libro entero desde una perspectiva coherente en cuanto a la situación histórica se refiere. Esta perspectiva es la clave de gran parte de mi forma de comprender la carta, y se hallará en la Introducción bajo la sección «La iglesia y su apóstol». En tercer lugar, puesto que mi propio campo de especialización es la crítica textual, he analizado todas las variantes que son significativas desde el punto de vista exegético, y algunas las he analizado con bastante extensión. Por último, además de introducir algunas insinuaciones ocasionales dentro de la exposición en sí, he concluido casi todos los párrafos con algunas observaciones referentes a la aplicación. En estos apuntes se refleja mi profundo interés por que la Palabra de Dios sea una palabra viviente para nuestro tiempo.

He basado toda mi exposición en mi propia exégesis y en mis apuntes de clase (que con frecuencia estaban llenos de notas de lo que decían otras personas). Pero habría que ser insensato para no consultar con regularidad el trabajo de otros. Lo que a veces me parecían nuevas perspectivas, casi siempre podían encontrarse en alguna otra publicación anterior; y frecuentemente, desde luego, tuve que reescribir secciones enteras a la luz de esas obras. A partir de 1953 (el año en que se publicó el comentario de Grosheide), las publicaciones sobre 1 Corintios se han multiplicado en tal medida quesería imposible para cualquier individuo dominarlas todas, especialmente si la vocación primordial de uno es la enseñanza y la predicación. Una bibliografía completa incluiría más de dos mil rubros. He tratado de llamar la atención hacia las más importantes de esas obras por medio de las notas al pie. Puesto que el comentario se dirige a lectores de habla inglesa, la bibliografía, que incluye publicaciones hasta junio de 1986, va muy recargada en esa dirección. Será necesario consultar el «Indice de autores» para dicho material, ya que un volumen entero del mismo tamaño que éste no podría abarcar tampoco una bibliografía más completa. Los rubros que se

hallan en la «Bibliografía selecta» incluyen comentarios y obras especializadas que versan en todo o en parte sobre 1 Corintios. Además de los dos comentarios ya mencionados, encontré llenas de excelentes ideas las obras más antiguas de Godet, Findlay, Parry y Weiss. A todos resultará evidente mi deuda para con muchos otros autores. Me disculpo de antemano con aquellos a quienes he pasado por alto, problema que sin duda me producirá cierta incomodidad. Tal vez deba disculparme también con aquellos de quienes he discrepado. No me disculpo por el hecho de discrepar, pero es que algunas leídas rápidas que he dado a ese material me han infundido la preocupación de que tal vez a veces no he representado las opiniones contrarias tan adecuadamente como debí.

En este punto debo hacer dos comentarios más acerca de las presuposiciones. Primero, por muchos años he creído que una generación anterior de estudiosos tenia una visión más plausible del orden de las cartas paulinas, de la que tienen hoy muchos eruditos, especialmente evangélicos. Esto es así especialmente con respecto a Gálatas. Comencé escribiendo con la premisa de que 1 y 2 Tesalonicenses fueron las primeras cartas de Pablo, y que Gálatas viene después de 1 y 2 Corintios. Después de escribir el presente comentario, esa premisa se me ha convertido en una convicción bien establecida. Por esa razón, he colocado en esa secuencia cronológica sobreentendida todas las referencias a las cartas de Pablo, ya que la fecha de muchas referencias resulta importante. Tal como he alegado en mi comentario sobre las Epístolas Pastorales, y a pesar de que reconozco las dificultades que van implícitas, creo que dichas cartas también vienen a fin de cuentas del mismo Pablo. Esa postura se refleja también en las notas.

En segundo lugar, puesto que la exégesis no puede hacerse en el vacío, señalo sin pedir excusas que soy un creyente cuya tradición teológica es a la vez pentecostal y evangélica. Como muchos otros antes de mí, he escrito a partir de mi propia tradición. Cada una de esas dos tradiciones tiene perspectivas que ofrecer que a veces las otras pasan por alto. No obstante, he hecho lo mejor posible por impedir que esos puntos de vista interfieran en la exégesis misma. En particular, esas dos tradiciones tienen en común la profunda convicción de que esta Epístola es la Palabra de Dios escrita. Es con gran pasión que he traído a mi obra dicha convicción. ¿Para qué otra cosa escribir un comentario así, si no es para ayudar a la iglesia a escuchar mejor la palabra del Dios viviente, para que así esté mejor equipada para obedecerle en la era presente?

Es imposible dar las gracias a los muchos, aparte de la comunidad erudita, que han ayudado a que esta obra se hiciera realidad. Sobre todo debo mencionar a mi querido amigo Wayne Kraiss, presidente del Southern California College, que hace un par de años escuchó mi lamento de que yo

tenía un contrato para escribir pero carecía del tiempo necesario para hacerlo. Mediante los generosos auspicios de un fondo especial de esa institución, pude tomar una licencia de Gordon-Conwell para el año académico 1985-86. Mi gratitud también al seminario por otorgar dicha licencia, y por el uso generoso de sus instalaciones a lo largo de ese año, si bien al fin y al cabo resultó que ese fue mi último año allí. ¿Y qué podría decir de mi esposa Maudine, para la cual ese año fue ante todo un tiempo de aguantarme mientras me dedicaba a escribir un promedio de doce horas por día, seis días por semana, durante catorce meses? Pero ella fue una fuente constante de aliento, y frecuentemente tomó parte en diálogos muy útiles sobre el significado de los textos verdaderamente difíciles.

Hay otros dos grupos de personas que merecen una mención especial. Primero, varios miembros de mi iglesia local, la Iglesia del Redentor en Hamilton, Massachusetts, se dieron a la tarea de orar todos los días por mí y por esta obra. A ellos, y especialmente a Bob McManus, que dirigió el proyecto, estoy eternamente agradecido. En segundo lugar, varios amigos y colegas leyeron secciones del comentario para cerciorarse de que yo estuviera encaminado en la dirección que antes esbocé. Entre ellos están un antiguo estudiante asistente, Patrick Alexander, que leyó el comentario completo; el actual estudiante de Gordon-Conwell Rikki Watts, y mis colegas de Gordon-Conwell Gregory Beale, T. David Gordon, Roger Nicole y David Wells. Los índices fueron preparados por mis asistentes en Regent College, Gary Thomas --que hizo la mayor parte de esa tarea- y Steve Tompkins.

Quiero expresar aquí mi gratitud a la Corporación Zondervan por permitirme usar la versión bíblica NIV, y hacer mis propias «correcciones» en varios puntos donde personalmente me pareció que dicha versión no era completamente atinada. Por último, una palabra de agradecimiento al editor de esta serie, F. F. Bruce, por incluir en la serie el presente comentario, y a mi editor en Eerdmans, Milton Essenburg, cuyo estímulo fue de inestimable ayuda tanto al principio como hacia el final del trabajo; y a los dos por dar cabida a cambios en el formato de la serie para que yo introdujese mis propias inquietudes más profundas.

GORDON D. FEE

ABREVIATURAS

Para los símbolos de crítica textual véase la introducción a Erwin Nestle y Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece* (26a. ed.).

AB	Anchor Bible
Abot R.Nat	*Abot de Rabí Nathn*
ACQ	*American Church Quarterly*
adj.	adjetivo
adv.	adverbio
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums and des Urchristentums
AJA	*American Journal ofArchaeology*
AJT	*American Journal of Theology*
AnBib	Analecta Biblica
ANRW	H. Temporini, ed., *Aufstieg and Niedergang der rdmischen Welt*
Apiano	
Maced	*Asuntos macedonios* (Historia de Roma)
Apoc.Abr.	*Apocalipsis deAbraham*
Apoc.Mois.	*Apocalipsis de Moisés*
Arist6t.	Arist6teles
Pol.	*Política*
Artemidoro	
oneir.	*Oneirocriticus*
As.Mois.	*La Asunción de Moisés*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASV	American Standard Version
AT	Antiguo Testamento
ATANT	Abhandlungen zur Theology des Alten and Neuen Testaments
ATR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies Dissertation Series
b.AbodZar.	Talmud Babilónico, tratado *Aboda Zara*
Abot.	*Aboth*
B.Mes.	*Baba Mesiah*
Ber.	*Berakot*

Git	*Gittim*
Hul.	*Hullin*
Ketub.	*Ketuboth*
Moed Qat.	*Moed Qatan*
Peah	*Peah*
Pes.	*Pesahim*
Qidd	*Qiddusin*
Rosh.Hash.	*Rosh Hashanah*
Sabb.	*Sabbath*
Sanh.	*Sanhedrin*
Sot.	*Sotah*
Suk	*Sukkah*
Taan.	*Taanith*
BA	*Biblical Archaeologist*
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. Danker, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (2a. ed., Chicago, 1979)
Bar.	*Baraita* (para los tratados, ver b.)
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BDF	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, *A Greek Grammar of the NT* (Chicago, 1961)
BETS	Ver JETS
BG	M. Zewick, *Biblical Greek* (Roma, 1963)
Bib	*Biblica*
BibRes	*Biblical Research*
BibSac	*Bibliotheca Sacra*
BibTrans	*The Bible Translator*
BJ	Biblia de Jerusalén
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
ca.	*circa,* aproximadamente
cap(s).	capftulo(s)
CBC	The Cambridge Bible Commentary
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBSC	The Cambridge Bible for Schools and Colleges
Cf.	*confer,* comparar
CGTSC	Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges
Ci	Cantera-Iglesias

Cicerón	
Acad	Academica
Att.	*Epistulae adAtticum*
Cluent.	*Pro Cluentio*
Fin.	*de Finibus*
Cirilo	Cirilo de Alejandrfa
Arcad	*de recta fide ad Arcadiam et Marinam*
CfT	*Canadian Journal of Theology*
CQR	*Church Quarterly Review*
CT	*Christianity Today*
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
Danby	H. Danby, *TheMishnah, Translated from theHebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*
Dem6s.	Dem6stenes
or.	*oraciones*
DHH	«Dios habla hoy» (Versión Popular, 1983-87)
Did	La *Didajé*
Diod.Sfc.	Diodoro Sfculo
Di6g.L.	Diógenes Laercio
Vit.	*Vita* (Vida)
Di6n Cris.	Di6n Cris6stomo
or.	*oraciones*
Dion.Hal.	Dionisio de Halicarnaso
Ditt.Syl	Dittenberger, ed., *Sylloge Inscriptionum Graecorum*
DSB	The Daily Study Bible
EBC	The Expositor's Bible Commentary
EBib	Etudes Bibliques
ed.	editor, editado por
EGT	The Expositor's Greek Testament
Ep.	*epistula* (epfstola, carta)
epAr.	Epfstola de Aristeas
Epict.	Epicteto
esp.	especialmente
Estobeo	
Ecl.	*Eclogae*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
Exp	*The Expositor*

ExpT	*The Expository Times*
FBBS	Facet Books, Biblical Series
Filón	
Abr.	*DeAbrahamo,* Sobre Abraham
agrio.	*DeAgricultura,* Sobre el cultivo del campo
cher.	*De Cherubim,* Sobre los querubines
congr.qu.er.	*De Congressu quaerendae Eruditionis gratia,* Sobre los estudios preliminares
det pot ins.	*Quod Deterius Potiori insidiari solet,* De cómo lo peor ataca lo mejor
gig.	*De Gigantibus,* Sobre los gigantes
legadGai.	*De Legatione ad Gaium,* Sobre la embajada a Gayo
leg.all.	*Legum Allegoriarum,* Interpretación alegórica
Mos.	*De Vita Mosis,* Vida de Moisés
mut nom.	*De Mutatione Nominum,* Sobre el cambio de nombres
omn prob.lib.	*Quod Omnis Probus Librr sit,* Todo buen hombre es libre
op.mund	*De Opificio Mundi,* Sobre la creación
postCain.	*De Posteritate Caini,* Sobre la posteridad y exilio de Cain
praem.	*De Praemüs et Poenis,* De los premios y los castigos
quis rendiv.	*Quis Rerum Divinarum Heres,* Quién es el heredero
sacrAC	*De Sacrificüs Abelis et Caini,* Sobre los sacrificios de Abel y de Caín
somn.	*De Somniis,* Sobre los sueños
spec. leg.	*De specialibus legibus,* Sobre las leyes especiales
virt.	*De Virtutibus,* Sobre las virtudes
Filóstr.	Filóstrato
V Soph.	*Vitae Sophistarum*
FRLANT	Forschungen zur Religion and Literatur des Alten and Neuen Testaments
GNB	Good News Bible
GNC	Good News Commentary
Gr.	Griego
Heb.	Hebreo
Heyc1	*Heythrop Journal*
HisiR	*History of Religions*
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's NT Commentaries

HSW	E. Hennecke, W. Schneemelcher, R. W. *Wilson,New TestamentApocrypha*
HTR	*Harvard Theological Review*
IB	Interpreter's Bible
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDBSup	G. A. Buttrick, ed., *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement*
impf.	tiempo verbal imperfecto
impv.	imperativo
incl.	inclusive, incluyendo
Int.	*Interpretation*
Ireneo	
Haer.	*Adversus haereses*
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of theAmericanAcademy of Religion*
JBL	*Journal ofBiblicalLiterature*
JBR	*Journal of the Bible and Religion*
Jenofonte	
apol.	*apologia Socratis*
de Rep.Lac.	*De Republica Lacedaemoniorum*
mem.	*memorabilia*
Jerónimo	
vir. ill.	*de viris illustribus*
Jis	*Journal ofJewish Studies*
Jos.	Josefo
Ant.	*Antigüedades judaicas*
cAp.	*Contra Apión*
Gue.	*La guerra de los judíos*
Jos. etAs.	*JoséyAsenath*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Jub.	Libro de los Jubileos
Justino	Justino Mártir
Apol.	*Apología*
Dial.	*Diálogo con Trifón*
KJV	King James Version
LAE	A. Deissmann, *Light from theAncient East*

LB	The Living Bible
LCC	Library of Christian Classics
LingBib	*Linguistica Biblica*
lit.	literalmente
Livio	
hist	*Historia de Roma*
Loeb	Loeb Classical Library
LSJ	Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon (Ox-*ford)
Luc.	Luciano
Alej.	Alejandro el falso profeta
dial.het	*Dialogo¡ Hetairikoi* (Diálogos de los cortesanos)
Jug-	*Fugitivi* (Los fugitivos)
Tim.	*Timón (o* El misántropo)
LumV	*Lumiére et Vie*
LWC	The Living Word Commentary
LXX	La Septuaginta
mAbot, etc.	*Mishnah* (para los tratados, ver b.)
Marc.Aur.Ant.	Marco Aurelio Ántonino
MekEx	*Mekilta Exodus*
mg.	margen (lectura que se halla en el margen)
Midr.Num.	*Midrash sobre Números*
Midr.Ps.	*Midrash sobre los Salmos*
Midr.Qo.	*Midrash sobre Qohélet* (Eclesiastés)
MKNT	H. A. W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*
	J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament (1930)*
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
Ms(s).	Manuscrito(s)
MTZ	*Miinchener theologische Zeitschrift*
n. (nn.)	nota(s)
NA26	E. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece* (26a. ed.)
NAB	New American Bible
NAG	*Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Góttingen*
NASB	New American Standard Bible
NBE	Nueva Biblia Española
NCB	New Century Bible
NEB	New English Bible

NESTThRev	*Near Eastern School of Theology Theological Review*
NIC	New International Commentary on the New Testament
NIDNTT	C. Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*
NIV	New International Version
NouvRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NovT	*Novum Testamentum*
NovTSup	Novum Testamentum, Suplementos
n.s.	nueva serie
NT	Nuevo Testamento
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTM	The New Testament Message
NM	*New Testament Studies*
Or.Sib.	Los oráculos sibilinos
OT?	J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*
O-W	Orr-Walther (comentario; ver bibliograffa)
P. (PP.)	página(s)
PAN	Los Padres ante-nicenos
p.ej.	por ejemplo
Platón	
gorg.	*Gorgias*
leg.	*Leges*
Lys.	*Lysis*
Phaed	*Fedro*
Plinio	
panegyr.	*panegyricus*
Plutarco	
AlexM.	Vida de Alejandro Magno
FortRom.	*Sobre las fortunas de* **los** *romanos*
mor.	*Moralia*
Policarpo	
Phil.	*Epístola a los filipenses*
POxy	Papiros de Oxyrynchus
PRS	*Perspectives in Religious Studies*
ptc.	participio
PTR	*Princeton Theological Review*
Q	Qumrán
1 QPH	*Pesher sobre Habacuc*

1QS	Regla de la comunidad
4QFlor	*Florilegium*
q.v.	*quod vide,* véase
RB	*Revue Biblique*
ReflhRev	*Reformed Theological Review*
reimpr.	reimpresión, reimpreso
RestQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
R-P	Robertson-Plummer (comentario; ver bibliografía)
RSR	*Recherches des science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTP	*Revue de Théologie et de Philosophie*
RV	Revised Version
RVA	Reina-Valera Actualizada (1989)
RVR	Reina-Valera, revisión 1960
s.	siglo
Salustio	
Jug.	*Bellum lugurthinum*
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLTT	Society of Biblical Literature Texts and Translations
SBT	Studies in Biblical Theology
SBU3	Nuevo Testamento Griego de las Sociedades Bíblicas Unidas (3a. ed.)
ScEs	*Science et esprit*
Scr	*Scripture*
SD	Studies and Documents
SEA	*Svensk exegetisk drsbok*
Séneca	
benef	*De Beneficiis*
ep.	*Epistulae*
Prov.	*De Providentia*
SIT	*Scottish Journal of Theology*
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
ST	*Studia Theologica*
Str-B	H. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*
StudEv	Studia Evangelica

t.Suk, etc.	*La Tosephta;* para los tratados véase bajo Talmud Babilónico (b.)
T Benj.	*Testamento de Benjamín*
TJob	*Testamento de Job*
TJud	*Testamento de Judá*
T.Lev.	*Testamento de Leví*
T.Nef	*Testamento de Neftalí*
T.Rub.	*Testamento de Rubén*
Tácito	
Germ.	*Germania*
tb.	también
TCNT	The Twentieth Century New Testament
TDNT	G. Kittel y G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*
Teod.	Teodoci6n
Tert.	Tertuliano
pudic.	*de pudicitia* (Sobre la castidad)
res.	*de Resurrectione mortuorum* (Sobre la resurrección de los muertos)
Teub.	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig)
Tg.Ps. J.	*Targum Pseudo-Jonatán*
ThDig	*Theology Digest*
ThLZ	*TheologischeLiteraturzeitung*
THNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThRev	*Theological Review*
TI	Traducci6ninglesa
TMay	Texto Mayoritario
TNTC	The Tyndale New Testament Commentaries
TR	Texto recibido
trad.	traducción, o traducido por
Trinl	*Trinity Journal*
TS	*Theological Studies*
TSK	*Theologische Studien and Kritiken*
TU	Texte and Untersuchungen
Tyn8	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
v. (vv.)	versfculo(s)
1r9C	*Vigiliae Christianae*
VoxR	*Vox Reformata*

VNC	Versión Nácar-Colunga
WC	Westminster Commentaries
WH	Westcott-Hort Greek New Testament
WMANT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WPC	Westminster Pelican Commentaries
WTJ	*Westminster Theological Journal*
ZKG	*Zeitschrift far Kirchengeschichte*
ZKT	*Zeitschrift far Katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift far die neutestamentliche Wissenschaft*
ZTK	*Zeitschrift far Theologie and Kirche*

BIBLIOGRAFIA SELECTA

I. COMENTARIOS

Allo, P. E. -B., *Saint Paul Premiére Épitre aux Corinthians,* EBib, Parfs, *1934.*

Bachmann, Philipp, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 3°* ed., Leipzig, *1921.*

Barclay, William, I y II *Corintios,* Buenos Aires, *1973.*

Barrett, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* HNTC, Nueva York, *1968.*

Bruce, F. F., 1 *and 2 Corinthians,* NCB, Londres, *1971.*

Calvino, Juan, *The First Epistle of Paul to the Corinthians, TI,* Grand Rapids, *1960.*

Conzelmann, Hans, 1 *Corinthians,* Hermeneia, TI, Filadelfia, *1975.*

Craig, C. T., *The First Epistle to the Corinthians,* IB, Nueva York, *1953.*

Edwards, T. C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, 3s* ed., Londres, *1897.*

Fascher, Erich, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* Erster Teil, THNT, *3*ª ed., Berlfn, *1984.*

Findlay, G. G., *St. Paul's First Epistle to the Corinthians,* EGT, Londres, *1900;* reimpr. Grand Rapids, *1961.*

Godet, F., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians, 2 vols., TI,* Edimburgo, *1886;* reimpr. Grand Rapids, *1957.*

Goudge, H. L., *The First Epistle to the Corinthians, WC,* Londres, *1903.*

Gromacki, R. G., *Called to Be Saints, An Exposition ofI Corinthians,* Grand Rapids, *1977.*

Grosheide, F. W, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* NIC, Grand Rapids, *1953.*

Hdring, Jean, *The FirstEpistle ofSaintPaul to the Corinthians, TI,* Londres, *1962.*

Hodge, Charles, *Comentario sobre la primera epístola a los Corintios,* Londres, *1969.*

Holladay, Carl, *The First Letter of Paul to the Corinthians,* LWC, Austin, *1979.*

Lenski, R. C. H., *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians,* Columbus, OH, *1937.*

Lias, J. J., *The First Epistle to the Corinthians,* CBSC, Cambridge, *1896.*

Lietzmann, Hans, An *die Korintherl/II*, HNT, W. G. Kilmmel, ed., Tubinga, 1949.

Lightfoot, J. B., Notes *on the Epistles* of St Paul from unpublished commentaries, Londres, 1895; reimpr. Grand Rapids, 1957.

MacArthur, John F., I *Corinthians*, Chicago, 1984.

Mare, W. H., 1 *Corinthians*, EBC, Grand Rapids, 1976.

Moffatt, James, *The Firs tEpistle of* Paul to *the Corinthians*, MNTC, Nueva York, 1938.

Morris, Leon, *The First Epistle of* Paul to *the Corinthians*, TNTC, Londres, 1958.

Murphy-O'Connor, Jerome, l *Corinthians*, NTM, Wilmington, DE, 1979.

Orr, W. F. y J. A. Walther (O-W), I *Corinthians*, AB, Garden City, 1976.

Parry R. St John, *The First Epistle* of Paul *the* Apostle to the *Corinthians*, CGTSC, 24 ed., Cambridge, 1926.

Prior, David, *The* Message of *I Corinthians*, Downers Grove, 1985.

Ramsay, William, «Historical Commentary on the Epistles to the Corinthians», Exp., 6° serie (1898-1899), vols. I, ii, in.

Robertson, A. y A. Plum mer (R-P), A *Critical and Exegetical* Commentary *on the First Epistle of St.* Paul to *the Corinthians, ICC*, 2Q ed., Edimburgo, 1914.

Ruef, John, Paul's First *Letter* to *Corinth, WPC*, Filadelfia, 1971.

Schlatter, Adolf, *Die Korintherbriefe*, Stuttgart, 1962.

Senft, Christophe, *La Premiére* Épitre de Saint-Paul aux *Corinthians, Neuchdte1, 1979.*

Thrall, M. E., *The* First and Second Letters *of Paul to the* Corinthians, CBC, Cambridge, 1965.

Weiss, Johannes, Der erste *Korintherbriefe*, MKNT, 9Q ed., Gotinga, 1910.

Wendland, H. D., *Die Briefe an die Korinther*, NTD, Gotinga, 1968.

Wilson, G. B., 1 *Corinthians*, A *Digest* of *Reformed Comment*, Edimburgo, 1978.

Wolff, Christian, Der erste *Brief* des Paulus *an die Korinther*, Zweiter Teil, THNT, 2Q ed., Berlín, 1982.

II. OTRAS OBRAS IMPORTANTES

Bartchy, S. S., MAAAON XPHEAl: *First-Century Slavery* and *the* Interpretation *of I Corinthians 7.21*, SBLDS 11, Missoula, MT, 1973.

Bittlinger, Arnold, Gifts and Graces. A Commentary *on I Corinthians 12-14*, TI, Grand Rapids, 1967.

Dahl, M. E., *The Resurrection of the Body*. A *Study* of *I Corinthians 15*, SBT, Londres, 1962,

Davis, J. A., Wisdom andSpirit, An *Investigation of l Corinthians 1.18-3.20* Against *the Background ofiewish Sapiential* Traditions in *the* Greco-Roman Period, Lanham, MD, 1984.

Dungan, D. L., *The Sayings of* Jesus in *the Churches of* Paul, Filadelfia, 1971.

Ellis, E. E., *Prophecy* and *Hermeneutic* in Early Christianity. New Testament Essays, Grand Rapids, 1978.

Grudem, W. A., *The* Gift of Prophecy *in 1* Corinthians, Washington, 1982.

Gundry, R. H., SOMA in *Biblical Theology* with Emphasis on Pauline Anthropology, SNTSMS 29, Cambridge, 1976.

Hurd, J. C., *The* Origin *of I* Corinthians, 2Q ed., Macon, GA, 1983.

Hurley, J. B., KMan and Woman in 1 Corinthians», conferencia inédita, Universidad de Cambridge, 1973.

Lincoln, A. T., *Paradise* Now and Not *Yet.* Studies in the Role *of* the *Heavenly Dimension* in Paul's Thought with Special Reference to his *Eschatology*, SNTSMS 43, Cambridge, 1981.

Martin, R. P., *The* Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians *12-15*, Grand Rapids, 1984.

Metzger, B. M., A Textual Commentary on *the Greek New Testament*, Londres,1971.

Moule, C. F. D., An Idiom *Book ofNew Testament Greek*, 2Q ed., Cambridge, 1963.

O'Brien, P. T., Introductory Thanksgivings in *the Letters of* Paul, Leiden, 1977.

Pearson, B. A., *The* Pneumatikos-Psychikos *Terminology* in 1 Corinthians, A Study in *the Theology of the* Corinthian Opponents *of Paul* and Its *Relation to Gnosticism*, SBLDS 12, Missoula, MT, 1973.

Schmithals, W., Gnosticism in *Corinth,* An Investigation *of the Letters* to *the* Corinthians, ii, Nashville, 1971.

Theissen, G., *TheSocialSettingofPaulineChristianity*, TI, Filadelfia,1982

Wilckens, U., *Weisheit* and *Torheit,* Tubinga, 1959.

Willis, W. L., Idol*Meat* in Corinth, *The* PaulineArgument in 1 Corinthians *8* and 10, SBLDS 68, Chico, CA, 1985.

Zuntz, G., *The* Text *of the Epistles,* Londres, 1953.

III. ARTICULDS

1. R. A. *Horsley*

«Background» = HThe Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6», ZNW 69, 1978, pp. 130-135.

«Consciousness» = «Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8-10», *CBQ* 40, 1978, pp. 574-589.

«Elitism» = w'How can some of you say there is no resurrection of the dead?' Spiritual Elitism in Corinth», NovT 20, 1978, pp. 203-231.

HGnosis>> = KGnosis in Corinth: 1 Corinthians 8.1-6», NTS 27, 1980, pp. 32-51.

«Marriage» = <<Spiritual Marriage with Sophia>>, IrgC 33, 1979, pp. 30-54.

«Pneumatikos» = KPneumatikos vs Psychikos: Distictions of Spiritual Status among the Corinthians*, *HTR* 69, 1976, pp. 269-288.

«Wisdom» = «Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth*, *CBQ* 39, 1977, pp. 224-239.

2. J. Murphy-O'Connor

«Baptized» = «`Baptized for the Dead' (I Con, XV,29). A Corinthians Slogan?», *RB* 88, 1981, pp. 532-543.

Corinth = *St. Paul's Corinth, Texts and Archaeology*, Wilmington, DE, 1983.

«Cosmology>> = « I Con, VIII, 6: Cosmology or Soteriology?», *RB* 85, 1978, pp. 253-267.

«Divorced» = «The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11», *JBL* 100, 1981, pp. 601-606.

«Eucharist» = <<Eucharist and Community in First Corinthians», Worship 51, 1977, pp. 56-69.

«Food» = «Food and Spiritual Gifts in 1 Cor 8:8o, *CBQ* 41, 1979, pp. 292-298.

«Freedom>> = «Freedom or the Ghetto (1 Con, VIII,1-13; X,23-XI,1)>>, *RB,* 1978, pp. 543-574.

«Interpolations» = «Interpolations in 1 Corinthians> , *CBQ* 48, 1986, pp. 81-84.

«Sex> = «Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16o, *CBQ* 42, 1980, pp. 482-500.

«Slogans» = «Corinthians Slogans in 1 Cor 6:12-20», *CBQ* 40, 1978, pp. 391-396.

«Tradition» = «Tradition and Redaction in 1 Cor 15:3-7>>, *CBQ* 43, 1981, pp. 582-589.

«V,3-5» = *K1* Corinthians, V,3-5>>, *RB* 84, 1977, pp. 239-245.

«Works» = «Works Without Faith in I Cor., VII,14», *RB* 84, 1977, pp. 349-361.

INTRODUCCION

I. LA CIUDAD Y SUS HABITANTES

Al igual que para cualquier otro documento del Nuevo Testamento -y más que para la mayoría de ellos-, los diversos factores sociológicos, económicos y religiosos que configuran el ambiente de la ciudad de Corinto ejercen una profunda influencia sobre nuestra forma de comprender las cartas que dirigió Pablo a la iglesia de dicha ciudad. Su ubicación estratégica como centinela del istmo de sólo 5.950 metros de anchura que hacia de puente entre el Peloponeso y la tierra filme, y que separaba el Golfo Sarónico del de Corinto, le garantizó una historia ilustre.' Dominaba tanto el tránsito comercial terrestre como el comercio entre Italia y Asia, para la mayoría del cual resultaba más seguro y más cómodo tomar esta ruta del «interior» en lugar de rodear el Peloponeso.[2]

* La historia de la ciudad consta esencialmente de dos partes. Como ciudad-estado griega, floreció tanto antes como después de la edad de oro de Atenas (s. V a.C.). Pero como líder de la Liga Aquea a mediados del siglo II a.C., entró en conflicto con Roma y fue destruida por el cónsul romano Lucio Mumio en 146 a.C. La localidad quedó dormida por cien años, hasta que Julio César la volvió a fundaren 44 a.C. como colonia romana. La razón para volverla a fundar fue probablemente doble. Primero, su ubicación estratégica para el comercio (tal como la describe Estrabón) hacía que fuera casi inevitable fundarla de nuevo. Todos los ingredientes necesarios para el auge económico se hallaban allí disponibles: una defensa natural en el

1 Se halla emplazada sobre una terraza en la entrada meridional del istmo, a unos tres kilómetros del Golfo de Corinto y al pie del Acrocorinto, que tiene 575 metros de altura. En cuanto a descripciones de la ciudad, véase esp. Estrabón, Geography 8.6.20-23 (escrita ca. 7 a.C.) y Pausanias, *Description of Greece,Book II: Corinth (ca.* 170 d.C). Estos textos, y muchos otros, se reúnen y se comentan muy oportunamente en Murphy-O'Connor, *Corinth.* Para la historia de Corinto durante el período romano hay que consultar a J. Wiseman, «Corinth and Rome I: 228 B.C.-A.D. 267», en *ANRW VII/1,* pp.438-548.

2 Cf. Estrabón,Geography8.6.20: «A Corinto se la llama `rica' a causa de su comercio, ya que se halla situada en el istmo y es señora de dos puertos, de los cuales uno [Cencreal conduce directamente a Asia, y el otro [Le ueo , a Italia; y facilita el intercambio de mercadería procedente de esos dos países que están tan alejados entre sí... Y además, los gravámenes sobre lo que por tierra se exportaba del Peloponeso y sobre lo que hacia allí se importaba llegaban a manos de quienes tenían las llaves de la ciudad» (Loeb, vol. IV, pp. 189-191).

3 Efectivamente, el latín siguió siendo su idioma oficial todavía bastante tiempo después de Pablo. Ver Murphy-O'Connor, *Corinth, p.* 5.

Acrocorinto; suficiente abastecimiento de agua de las fuentes; la relación con Roma; el ser señora de dos puertos para el comercio entre Oriente y Occidente; y el dominio de los Juegos Istmicos, cuya importancia sólo era sobrepasada por los Olímpicos (ver bajo 9.24-27). En segundo lugar, según Estrabón (8.6.23c), Corinto fue repoblada por libertos de Roma. Dado que la condición de éstos era apenas superior a la de los esclavos,[4] y dado que Roma con frecuencia tendía a sobrepoblarse de libertos, ésta era, por una parte, para Roma una forma cómoda de deshacerse de dificultades potenciales, y por otra, para el liberto una manera de aprovechar la oportunidad de surgimiento socioeconómico.

Como lo deja bien claro la descripción que hace Estrabón unos cincuenta años más tarde, la prosperidad retomó a la ciudad casi de inmediato. Puesto que el dinero atrae a la gente al igual que la carroña atrae a las moscas, Corinto experimentó rápidamente un enorme influjo de gente tanto del Occidente como del Oriente,[5] junto con todas las ventajas y los males concomitantes a un crecimiento así. Los romanos dominaban; traían consigo no sólo sus leyes sino también su cultura y sus religiones. Pero a su vez el mundo romano había sido helenizado por completo; y como Corinto era griega porsu historia, mantuvo muchos de esos lazos: la religión, la filosofía, las artes. Y del Oriente vinieron los cultos mistéricos de Egipto y Asia, y los judíos con su sinagoga y su creencia «singular» en un Dios único.

Puesto que Corinto carecía de una aristocracia terrateniente, se desarrolló pronto una aristocracia del dinero, junto con un espíritu ferozmente autónomo. Pero no todos alcanzaban la riqueza, por lo cual había miles de artesanos y de esclavos que constituían la masa de la población. Sin embargo, lo más probable es que la espléndida riqueza de la ciudad haya rebosado hasta beneficiar también a todo ese sector de la población.

Como suele ocurrir con centros así, el vicio y la religión florecían el uno junto a la otra. La antigua Corinto ganó tanta reputación por los vicios sexuales, que Aristófanes (ca. 450-385 a.C.) acuñó el verbo *korinthiazó* (= actuar como un corintio, fornicar). La sala de Asclepio en el actual museo de Corinto ofrece mudas evidencias de esta faceta de la vida urbana; en una pared se halla un gran número de exvotos de arcilla que representan los órganos genitales humanos, que se habían dado en ofrenda al dios por la curación de esa parte del cuerpo, aparentemente dañada por las enfermedades venéreas. No obstante, la mayoría de los estudiosos del Nuevo Testa-

4 Véase el comentario al respecto y la bibliografía bajo 7.22.

5 No se ha hecho ningtin intento científico por calcular su población. Ver Murphy-O'Connor, *Corinth,* pp. 31-32. No obstante, después de Roma y de Alejandría, es seguro que Corinto habría competido por distinguirse como la tercera ciudad del Imperio.

mento han tendido a exagerar este aspecto de la vida corintia, confiando en la descripción (sin duda errónea) que hace Estrabón de las mil prostitutas sagradas que se supone ofrecían su mercancía en el templo de Afrodita en el Acrocorinto. Para comenzar, Estrabón se refería a la Corinto antigua, e inclusive en ese caso es dudoso que su información fuera exacta. No hay duda de que allí cundía el pecado sexual; pero probablemente era del mismo tipo que uno esperada encontrar en cualquier puerto donde el dinero corría con libertad y donde podían conseguirse mujeres y hombres.

La expresión religiosa de Corinto era tan variada como su población. Pausarlas describe por lo menos veintiséis lugares sagrados (no todos eran templos) dedicados a los «muchos dioses» (el panteón grecorromano) y a las «muchos señores» (los cultos mistéricos) que menciona Pablo en 1 Corintios 8.5; y eso que Pausanias no menciona la sinagoga judía, de la cual se ha hallado una parte del dintel, con la inscripción «sinagoga de los hebreos»[7] Si bien no hay evidencia de ello, es indudable que la misma riqueza que atraía a artesanos y comerciantes fascinaba también a todo tipo de artistas y filósofos, que llegaban a Corinto en busca de mecenazgo. Probablemente dentro de este último grupo había también un buen número de ambulantes y charlatanes. El conjunto de estas evidencias sugiere que la Corinto de Pablo era simultáneamente, en el mundo antiguo, el equivalente de Nueva York, Los Angeles y Las Vegas.

Los fragmentos dispersos de evidencias que podemos tomar de los Hechos, 1 Corintios y Romanos[9] sugieren que la iglesia era, desde muchos puntos de vista, un espejo de la ciudad. En 1 Corintios 12.13, Pablo interrumpe su alegato para subrayar la diversidad de quienes han llegado a ser juntos un solo cuerpo: judíos, griegos, esclavos y libres. Esta mezcla se comprueba también de otras maneras. De las personas que se nombran, por lo menos tres son judías (Aquila, Priscila, Crispo), aunque llevan nombres latinos. Otras tres (o cuatro) que también tienen nombres latinos probablemente son romanas (Fortunato, Cuarto, Gayo, Ticio Justo),[10] de las cuales por lo menos una (o dos) (Gayo, Ticio Justo) estaba entre los miembros más ricos. Las demás llevan nombres griegos (Estéfanas, Acaico,

6 Ha demostrado esto H. Conzelmann, «Korinth and die M ádchen tier Aphrodite. Zur Religionsgeschichte tier Stadt Korinth», NAG 8, 1967-1968, pp. 247-261. Cf. Murphy-O'Connor, *Corinnth, pp.* 55-57.

7 Cf. Murphy-O'Connor, *Corinth, pp.* 78-80.

s En cuanto a la significación de este punto, véase bajo 1.10-17 y 9.3-14.

9 Hch.18.1-8; 1 Co. 1.10-17; 16.15-17; Ro. 16.23.

10 Hay quienes opinan que Gayo Ticio Justo es el nombre completo de una sola persona; ver n. 71 bajo 1.16.

Erasto), y de éstas por lo menos Estéfanas y Erasto eran de posición acomodada. Según 1.26, sin embargo, no *muchos* de ellos venían de los estratos socioeconómicos superiores; de hecho, la evidencia de 7.20-24 sugiere que algunos eran esclavos. La mención de la familia de Estéfanas (1.16) refleja probablemente una situación en que, además de los familiares mismos, se incluían esclavos o libertos que formaban parte de la casa (ver bajo 16.15-17). Si nuestra interpretación de 11.17-34 es correcta (q.v.), algunas de las tensiones en la comunidad eran precisamente entre los acomodados y los pobres."

Aunque en la comunidad había algunos judíos, hay muy pocos elementos en la carta que sugieran un trasfondo judío.[12] Por lo menos, tres textos que se refieren a su antiguo modo de vida indican explícitamente que habían sido idólatras y, por ende, principalmente gentiles (6.10-11; 8.7; 12.2). Otros puntos insinúan lo mismo: p.ej., toda la cuestión de asistir a los festines en los templos en 8.1-10.22 es un fenómeno estrictamente gentil; la actitud respecto al matrimonio, en que se lo consideraba pecado, en el capítulo 7, difícilmente encaja con el judaísmo, incluso con el judaísmo helenístico; el recurrir al procónsul o a los magistrados de la ciudad en busca de justicia (6.1-11) encaja con los procesos normales de griegos y romanos dentro de la ciudad, en tanto que a los judíos se les prohibía pedir juicio a los gentiles. Lo que alegaban en cuanto a su derecho de acudir a las prostitutas (6.12-20) y su negación de una futura resurrección corporal (15.1-58) son también elementos que suenan más helenísticos que judíos.

Es así como el panorama que surge es el de una comunidad predominan-

11 Cf. Theissen, pp. 69-174, cuya tesis general es que dicha tensión es la causa fundamental de las divisiones en la iglesia, si bien él la ve más específicamente como una rivalidad entre los mismos ricos.

12 De vez en cuando hay quienes han alegado tal cosa. Ver p.ej., J. M. Ford, «The First Epistle to the Coriathians or the First Epistle to the Hebrews», CBQ 28, 1966, pp. 402-416 (para otros rubros ver el Indice) y la disertación de J. B. Hurley. Cf. también los argumentos en favor de un trasfondo filónico de B. Pearson, R. A. Horsley, y J. A. Davis, y que se comentan más adelante (pp. 17-18). Pero dicha opinión contradice la evidencia explícita de la carta. La disertación de Hurley es una muestra de lógica erudita que resulta especialmente interesante, si bien no convence. En efecto, no hay ninguna indicación explícita de que 1 Corintios vaya dirigida a judíos, mientras que hay varias indicaciones de ese tipo de que los creyentes en cuestión eran gentiles. De modo que Hurley trata de hacerdos cosas: (1) mostrar que ni las referencias explícitas ni las implícitas exigen necesariamente que se trate de una congregación gentil (aquí resulta especialmente poco convincente); y (2) mostrar que si se presume un auditorio judío, puede hallarse el sentido de los diversos asuntos. En esto último tiene más éxito en algunos casos (p.ej., l 1.2-16) que en otros (6.12-20; 7.1-40; 8-10). Resulta muy llamativo que se piense que quien se define a sí mismo como «apóstol de los gentiles», a la hora de escribir a la ciudad más helenística del Nuevo Testamento, esté escribiéndole a una congregación judía de la diáspora. Todas las evidencias sugieren lo contrario.

teniente gentil, la mayoría de cuyos integrantes se hallaban en el polo inferior de la escala socioeconómica, aunque había dos o tres familias ricas. Como antiguos paganos que eran, traían a la fe cristiana una visión helenística del mundo y una actitud también helenística con respecto a la conducta ética. Si bien eran la iglesia cristiana de Corinto, todavía llevaban dentro de sí una proporción desordenada de Corinto, la cual se manifestaba en diversas actitudes y formas de comportamiento que exigían que se practicara una cirugía radical sin matar al paciente. Y esto es lo que trata de lograr 1 Corintios.

II. LA IGLESIA Y SU APOSTOL

El problema. Nuestra 1 Corintios es una respuesta ocasional y *ad hoc* a la situación que se había desarrollado en la iglesia corintia entre el momento en que Pablo se fue de la ciudad, en algún punto de los años 51-52 d.C.,[13] y la redacción de nuestra carta aproximadamente tres años después. La dificultad para determinar la naturaleza de esa situación es intrínseca al texto. Pablo aborda, en respuesta a informes (1.11; 5.1; 11.18) o a la carta de ellos (cf. 7.1), por lo menos once inquietudes diferentes y un tanto inconexas, diez de las cuales son aspectos de conducta; sólo el cap. 15 es propiamente teológico, e incluso en este caso concluye Pablo las dos secciones principales con advertencias e imperativos éticos (vv. 33-34, 58). Pero en todos los casos, el principal interés de Pablo es la postura teológica que se halla detrás de la conducta específica. A nuestra distancia, la dificultad con que nos topamos es triple: (1) descubrir la relación, si de hecho la hay, que estos diversos rubros tienen entre sí; (2) determinar la relación de la comunidad con Pablo; y (3) determinar cuáles influencias/posiciones de la «teología» corintia les permitían no sólo adoptar esas formas de conducta sino además alegar su derecho de practicarlas.

Históricamente hablando, en su mayor parte estos asuntos se resolvieron (si es que se señalaron siquiera) bajo la forma de una *información o* bien una *corrección* que dio Pablo a los corintios en campos donde tenían deficiencias o se habían desviado. Nuestra carta, como tal, se ha entendido habitualmente como una *respuesta a la división de los corintios en partidos,* en virtud de la cual Pablo asume la postura de uno de esos partidos en contraposición a

13 Esta es una de las pocas fechas seguras en el NT, y es de ella de donde se derivan en última instancia la mayoría de las fechas paulinas. Que esto sea así es el resultado de la inscripción referente a Galión (véase el análisisde este punto en Murphy-O'Connor, Corieth, pp. 141-152) y las referencias en Hch. 18.12, que ubican a Pablo y a Galión en Corinto en algún punto entre 50 y 52 d.C.

la otra (o a veces, según se asegura, les habla a ambos grupos).[14] Sin embargo, este punto de vista entraña varias dificultades:

(a) Que hay alguna forma de división interna en la iglesia es cosa que resulta evidente a partir de tres textos: 1.10-12; 3.4-5; y 11.18-19. Que esta división al m enos coincide con las líneas socioeconóm icas es algo que queda indicado en la respuesta que da Pablo en 11.17-34 (cf.1.26; 7.20-24;12.13); pero es discutible si también coincide con las lineas espirituales/teológicas. En todo caso, en los capítulos 7-16, donde Pablo está respondiendo a la carta de ellos, no hay nada que sugiera tal cosa. De hecho, probablemente es muy equivocado figurarse a esta iglesia dividida en «partidos»,[15] ya que no hay nada en la carta misma que dé alguna insinuación de cómo podrían identificarse tales partidos.[16]

(b) Aparte de 7.1-40 y 11.2-16 -e incluso aquí él se opone al punto de vista de ellos- el lenguaje y el estilo de 1 Corintios son especialmente retóricos y combativos. Pablo los enfrenta por todos los costados. Hay pocas razones para pensar que está simplemente informándolos o corrigiéndolos; más bien está atacando y desafiando con todas las armas de su arsenal literario. Si 1 Corintios es una respuesta a la carta de ellos, en la cual le piden a Pablo que arbitre en sus diferencias, entonces habrá que concluir que él interpretó muy mal la carta de ellos.

(c) La carta entera va dirigida a la iglesia entera, y nada sugiere que en un momento Pablo esté hablándole a un grupo y luego a otro. Casi todo está en segunda persona del plural, excepto unos pocos casos en que pasa a la segunda del singular, tal vez teniendo en mente a una persona o personas específicas.[17] Si Pablo estuviera zanjando diferencias entre ellos, se esperaría que por lo menos dijera algo a tal efecto; sin embargo, no dice nada.

El conjunto de estos factores sugiere que el punto de vista tradicional se encuentra falto en puntos cruciales. Lo que se necesita es una forma de considerar la carta que reúna todos esos elementos dentro de un marco más coherente.

14 Sobre una presentación clásica de este punto de vista, ver K. Prümm, «Die pastorale Einheit des Ersten Korintherbriefes», ZKT64, 1940, pp. 202-214.

15 Sobre este punto véase especialmente la introducción a 1.10-4.21 y el comentario a 1.12. Cf. las introducciones a 2.6-16 y 12-14, que también se han entendido, muy incorrectamente según parece, como pasajes que ponen de manifiesto la existencia de «grupos» dentro de la iglesia misma. Pero en realidad Pablo no dice nada parecido, y la exégesis de estos pasajes revela un asunto de un tipo considerablemente diferente en cada caso.

16 Es común suponer que los «débiles» y tos «gnósticos» de los caes. 8-10 pertenecen a los «partidos» de 1.11. Pero eso es sumamente discutible y, sea como fuere, no hay la menor insinuación en esos capítulos de que la iglesia esté internamente dividida en cuanto al asunto. Véase el comentario (introd. a 8.1-11.1).

17 Ver bajo 4.7; cf. 7.21, 27; 8.9-10; 14.16-17; 15.36-37.

Reconstrucción propuesta. La postura básica del presente comentario es que la situación histórica en Corinto era una situación de conflicto *entre* la iglesia y su fundador. Esto no niega que la iglesia estuviera experimentando contiendas internas, sino que afirma que el principal problema de «división» se hallaba entre Pablo y algunos miembros de la comunidad que estaban empujando a la iglesia entera hacia una forma antipaulina de ver las cosas. Para Pablo, este conflicto representa una crisis doble: crisis en cuanto a su propia autoridad, y crisis en cuanto a su evangelio. Es más, el problema clave entre Pablo y ellos, que originó ambas crisis, tiene que ver con la forma corintia de entender lo que significa ser «espiritual» (pneumatikos). En esta forma de ver las cosas intervienen varios factores:

(a) La ocasión de 1 Corintios. Nuestra carta consigna el tercer encuentro de Pablo con esta iglesia. La forma más plausible de entender estas relaciones es que 1 Corintios es la tercera en un intercambio de cartas entre Pablo y Corinto, así:

(i) El primer contacto de Pablo con ellos fue la visita de fundación mencionada en Hechos 18 (ca. 49-51 d.C.), visita que tuvo un rasgo singular: la extensión de su estadía. Si bien tanto Hechos 18 como 1 Corintios nos dan cierta información acerca de la configuración de la comunidad, nada sabemos de sus dimensiones, su lugar o lugares y momentos de reunión, ni la naturaleza de su dirigencia.

(ii) Un par de años después, mientras Pablo estaba en Efesó, escribió a la comunidad la Carta Anterior mencionada en 1 Corintios 5.9. Aunque no podemos estar seguros de qué fue lo que provocó tal carta, por lo menos es seguro que en ella trataba con algunos problemas de inmoralidad sexual: les dijo que no se asociaran con fornicarios, con lo cual quería decir que no se asociaran con hermanos que actuaban de ese modo. Además de los fornicarios, menciona en 5.10 a los avaros, los ladrones y los idólatras. ¿Se hablaba también de ellos en la Carta Anterior? Lo más acertado sería decir que sí, por lo menos en lo referente a la idolatría, porque este problema brota también en nuestra carta en una forma que tiene mucho más sentido si es que Pablo ya se había referido al asunto en la epístola anterior.

Si la Carta Anterior efectivamente tocaba por lo menos dos de los asuntos que vuelven a surgir en ésta (la fornicación y la idolatría), entonces lo más probable es que aquella carta también hubiera sido escrita como cierto tipo de respuesta a la situación en Corinto. A partir de 1 Corintios 5 resulta claro que los corintios mismos han malentendido la carta; parece más que probable que incluso hayan hecho caso omiso: de ella (ver bajo 5.9-11).

(iii) Por ahí llegamos, entonces, a nuestra 1 Corintios, la cual fue ocasionada principalmente por una carta que le llegó a Pablo por mano de Estéfanas, Fortunato y Acaico (16.15-17), carta que tiene pleno sentido

cuando se la considera bajo circunstancias muy corrientes: ***como una respuesta de ellos a la carta de él.***[18] Dada la naturaleza polémica de gran parte de la respuesta de Pablo, parece sumamente probable que ellos en su carta hayan puesto bastantes excepciones a varias de las posturas o prohibiciones de él. La actitud de Pablo para con la carta de ellos, y por consiguiente para con los corintios mismos, se ve exacerbada aún más por una comunicación oral con algunos creyentes de la familia de Cloé (1.11), que le han llenado a Pablo las oídos con información acerca de lo que estaba sucediendo en Corinto: cosas que Pablo ya sospechaba a raíz de la carta, pero que ahora sabe a ciencia cierta. La llegada de los de Cloé ***cuando menos*** le ayuda a Pablo a comprender mejor la carta escrita por los corintios.[19]

Las dificultades de Pablo para escribir su carta van esencialmente en dos direcciones: Por una parte, debe reafirmar su autoridad en una situación en la cual se ha erosionado gravemente. Esto se dificulta todavía más por su uso de la imagen de los siervos como modelo para el liderazgo en la iglesia (3.5-9; 4.1-5): ¿cómo va a reafirmar su propia autoridad sobre ellos sin destruir la perspectiva de aquellas imágenes? Por otra parte, debe convencerlos de que cambien tanto su teología como su conducta para conformarse a las de él, puesto que están avanzando hacia posturas que amenazan el evangelio mismo, al igual que como estaban haciéndolo, en otra dirección, los judaizantes de Galacia.

(b) ***La oposición.*** Las datos disponibles dejan bien claro que entre el momento en que Pablo se fue de la iglesia, según se consigna en Hechos 18.18, y el momento en que escribió nuestra 2 Corintios, se habían desarrollado entre Pablo y esta iglesia ciertos sentimientos negativos. Parece que estas tensiones llegaron a su clímax en una visita inesperada que él les hizo, de la cual se habla en 2 Corintios 2.1-4. La evidencia de 1 Corintios indica que el problema ya venía gestándose antes de esa visita «dolorosa». La pregunta es: ¿en qué punto de este esquema encaja 1 Corintios?

(i) Muy al contrario de 2 Corintios y Gálatas, esta carta da poca o ninguna evidencia de que la iglesia hubiera sido ya invadida por «los de afuera» que se mencionan en 2 Corintios 10-13. De hecho, la mención que se hace en

18 **Aunque gran parte de la reconstrucción que se hace de la relación entre Pablo y Corinto es menos que convincente, hay que acreditarle a Hurd el haber tomado en serio esta probabilidad histórica tan eminentemente razonable (ver esp. pp. 50-58). I-A mayoría de los comentaristas tienden a pasar por alto cualquier relación entre la primera carta que Pablo les dirigió a los corintios y la carta de éstos a él.**

19 **Desde luego no puede probarse este orden de acontecimientos, pero parece darles mucho sentido a los datos que se tienen. Además ayuda a encontrarles sentido a las aparentes discrepancias entre lo que de veras está ocurriendo en la iglesia y la postura «oficial» presentada en la carta de ellos (como, p.ej., en 11.2).**

2o **Ver especialmente bajo 4.14-21.**

1 Corintios 9.12 de algunos «otros» que comparten las ideas de los corintios, es la única referencia posible a gente de afuera, y el contexto no exige que se entienda en ese sentido. Por eso no es muy apropiado hablar de los «opositores» de Pablo, en el sentido ordinario de esa palabra, para referirse a agitadores procedentes de afuera.[21] Más bien, la oposición es dirigida por «algunos entre vosotros» (15.12; cf. 4.18).

(ii) Nuestra 1 Corintios refleja el problema en una etapa intermedia. La cosa no va bien; la relación entre Pablo y la iglesia va deteriorándose visiblemente, pero aparentemente todavía no ha desembocado en una hostilidad abierta. Aún se siguen comunicando por carta. No obstante, en la iglesia se ha desarrollado un sentimiento decididamente antipaulino. ***Iniciado por unos pocos,***[22] este sentimiento está infectando ***prácticamente a la iglesia entera.*** Por consiguiente, aunque ciertamente hay divisiones dentro de la comunidad misma (probablemente en líneas sociológicas), la forma más grave de «división» es la que hay entre la ***mayoría*** de la comunidad y Pablo mismo. Se le oponen en casi todos los asuntos. La cuestión crucial aquí es el hecho de que ellos pongan en tela de juicio la autoridad de él. ¿Qué derecho tiene él de hablarles como lo hizo en la Carta Anterior, puesto que existen bastantes dudas, basadas en los criterios propios de ellos, de si él es verdaderamente ***pneumatikos*** (espiritual) o profeta (cf. 14.37)?

No puede saberse con seguridad cómo fue desarrollándose esa situación. La evidencia de los capítulos 1-4, 9 y 14 sugiere que se trató de la combinación de varias factores. (1) En los capítulas 1-4, quizá como resultado del ministerio de Apolos, parece seguro que los corintios han comenzado a pensar en su nueva fe en términos de ***sofia*** (sabiduría), como si, en comparación con otros, fuera la expresión última de la ***sofia*** divina. Según estos nuevos criterios, ni Pablo ni su evangelio quedan muy bien parados. En cuanto al ***contenido*** de la sabiduría, ellos consideraban que el evangelio y la predicación de Pablo eran como «leche» para bebés, mientras que ya ellos habían avanzado a una materia más sólida diseñada para los «maduras» (ver 2.6; 3.1). Asimismo, en cuanto a la ***forma*** de la sabiduría, a ellos les repelía

n En esta medida Ellis, p. 103, tiene razón cuando alega que «en 1 Corintios ... no hay ... opositores». Pero parece pasar por alto demasiadas cosas en esta carta para rechazar de plano la noción de oposición.

22 **Ver bajo 1.12; 4.3, 6, 18-20; 9.3; 10.29-30; 14.37; 15.12.**

23 **A este respecto hay que señalar que aunque Pablo se refiera a veces a aquellos miembros de la comunidad que se le oponen (p.ej., 4.18-20; 9.3), la carta misma va dirigida a la iglesia entera; y con sólo dos excepciones (7.1-40; 11.2-16) a todos les llueve bastante duro (cf. 1.10-4.21, con su mezcla de ironía, retórica y sarcasmo; o 5.1-13 y 6.1-11, donde él se enfrenta a la iglesia entera más que a los bandos culpables [especialmente con el sarcasmo punzante de 6.5]; u 8.1-11.1, donde discute con ellos recurriendo a todas las formas de argumentación).**

especialmente que Pablo careciera de las destrezas retóricas quede ordinario acompañaban a la sofia (cf.1.17; 2.1-5).

En este punto hay que señalar que el argumento de 1.10-4.21 no concluye en 3.18-23, como tienden a ver la mayoría de los comentaristas, sino con la defensa bastante considerable que hace Pablo de su ministerio apostólico, en 4.1-21.[24] Esto sugiere que las «divisiones» antes mencionadas no son sencillamente una cuestión de elegir favoritos entre sus diversos maestros. Más bien, al mismo tiempo están decididamente en contra de Pablo. Según el v. 3, ellos se han puesto a juzgarlo a él. En el v. 6 él señala que ellos se han inflado a favor de uno (Apolos) y en contra del otro (Pablo). El final de la exposición dice que les ha enviado a Timoteo para que vuelvan a recordarlas enseñanzas de Pablo y regresen ahora a ellas. Termina con una nota un tanto acalorada para referirse a algunos que se han puesto arrogantes al hablar de él y de su visita a ellos, y le pregunta a la iglesia entera cómo quieren que sea su próxima visita: ¿con la vara, o con espíritu de mansedumbre? Como se plantea en el comentario, la mejor forma de entender el conjunto de los capítulos 5-6 es que reflejan esta misma crisis de autoridad en tomo de los derechos de Pablo de dirigir los asuntos de ellos.

(2) La misma clase de defensa ferviente vuelve a manifestarse en el capítulo 9, en medio de un razonamiento en que ellos y él parecen estar claramente en tiendas opuestas. Otra vez los acusa de que se han puesto en papel de jueces de él (v. 3). El problema en cuestión es el rechazo de ellos a la prohibición anterior que Pablo les había hecho de asistir a los banquetes de los ídolos en los santuarios paganos (ver la introducción a 8.1-11.1). Ese rechazo parece haberse expresado al menas en parte como resultado de lo que percibían como vacilación de él en su conducta con respecto a las comidas compradas en el mercado: comía esa comida en ciertos contextos, pero en otros se abstenía (ver bajo 9.19-23; cf. 10.29-33). En efecto, parece que él da un buen golpe a sus opositores sobre este asunto con la conclusión de la discusión en 10.30: «Y si yo con agradecimiento participo, ¿por qué he de ser censurado por aquello de que doy gracias?».

Sin embargo, al defender estas acciones suyas, Pablo aborda también otro aspecto de tensión entre ellos: el hecho de que él trabaje con sus manos en ese oficio de hacer tiendas, que es deshonroso (para un «sabio»), con su negación concomitante a aceptar que ellos lo sustenten (ver bajo 9.3-14). El hecho de que este problema vuelva a manifestarse en 2 Corintios (cf. 11.8-9; 12.13) indica que esto era para ellos una herida abierta. Aparentemente se

24 **Es muy probable que 2.15 sea como un golpe de refilón contra la acusación de ellos: «El pneunratikos [que en este caso se refiere a él mismo]... no es juzgado por nadie.»**

habían ofendido por el hecho de que él no aceptara que lo mantuvieran, o ponían en duda el apostolado de quien actuaba así... ¡o tal vez ambas cosas!

(3) Por último, en 14.37, en otro pasaje donde él y ellos están en desacuerdo, él afirma ad hominem: «Si alguno se cree profeta, o pneumatikos, reconozca que lo que os escribo son mandamientos del Señor.» Y concluye emitiendo sentencia contra aquellos que no logran reconocer la palabra de Pablo como una palabra que tiene autoridad entre ellos.

Un hombre que habla así, y éste es el tenor de la discusión entera (a excepción de capítulos 7 y 11.2-16), no está tratando de informar a sus lectores debido a su falta de comprensión; tampoco está tratando de reconciliar facciones opuestas. Además, la carta no va escrita a un grupo solo, ni dirigida contra los voceros de la oposición. Más bien, Pablo está al ataque, contendiendo con ellos, discutiendo con ellos, tratando de convencerlos de que él tiene razón y ellos están equivocados. Una y otra vez recurre a la retórica («¿No sabéis que...?» [diez veces] o «Si alguno se cree...» [tres veces]), al sarcasmo, ala ironía. De manera que la carta es básicamente Pablo enfrentado a la congregación corintia entera.

(c) El punto o los puntos en ***disputa.*** *Lo* más probable es que los insurgentes no sólo estén poniendo en tela de juicio la autoridad de Pablo, sino también modificando el evangelio hacia el helenismo. Para Pablo, estas dos crisis siempre van superpuestas. Lo que está en juego al negar ellos su autoridad no es su propia persona, sino el evangelio que él predica. Negar lo primero es negar lo segundo. Y lo más probable es que la cuestión clave entre ellos sea un problema teológico básico: qué significa serpneumatikos. El problema aquí no es tanto una cuestión de elitismo entre ellos mismos; no hay indicios de tal cosa en los capítulos 12-14 (Le. que unos se sientan superiores a otros a causa de sus dones, o que otros se sientan inferiores porque no los tienen). Esa respuesta, que es la que de costumbre se da, no está basada en nada explícito del texto, sino que se interpreta desde afuera.

Más probablemente, el problema es que ellos se consideran a sí mismos pneumatikoi, pero no están tan seguros de que el apóstol Pablo lo sea (cf. 14.37). De hecho es posible que en este punto se hayan hecho algunas comparaciones detestables entre él y Apolos (si bien 16.12 deja en claro que ninguno de ellos dos había tomado partido en esa separación). En todo caso Pablo parece sentir la necesidad de explicar sus debilidades, e incluso de gloriarse en ellas como demostración de su evangelio (cf. 2.1-5; 4.9-13; 15.8-11).

u Sólo 4.18; 9.3 y 15.12 tos destacan, si bienes probable que también esté pensándose en ellos con la triple expresión «si alguno se cree [sabio, lleno de conocimiento, espiritual!« (3.18; 8.2; 14.37}

Aunque no se puede estar seguro, lo más probable es que la forma en que ellas entendían el ser *pneumatikos* estuviera relacionada con su experiencia de la inspiración del Espíritu, especialmente su énfasis excesivo en el don de lenguas (véase especialmente la introducción a caps. 12-14). En 14.23, de un modo un tanto retórico pero no por eso menos realista, Pablo dice que si todos ellos se reúnen en un mismo lugar y todos se ponen a hablar en lenguas, los de afuera dictaminarán que están locos. Esto, sumado a la necesidad misma de poner en orden ese don para que hablen «por turno», y no más de dos o tres seguidos, sugiere que los corintios estaban excesiva y singularmente entusiasmados con este don. Si, como se sugiere en 13.1, el «hablar lenguas angélicas» refleja su propia comprensión de ese don, entonces puede empezar a apreciarse por qué fue que lo convirtieron en el criterio básico para su comprensión de la espiritualidad. Para ellos la glosolalia era la evidencia de que ya habían tomado la existencia espiritual de los ángeles.

Esto, a su vez, probablemente está relacionado con el interés que mostraban por la *sofia* y la *gnosis* (sabiduría y conocimiento), dos palabras que aparecen primordialmente en el contexto de aberraciones específicas de conducta (caps. 1-4 y 8-10, respectivamente). Estos dos «dones» han llegado a ser posesión especial de ellos por medio del Espíritu. Están dotados espiritualmente, y por ende tienen una sabiduría especial y un conocimiento superior. Probablemente no es por accidente que la afirmación «si alguno se cree...» (3.18; 8.1;14.37) se encuentra en cada una de las tres secciones principales de la carta (caps. 1-4; 8-10; 12-14) y refleja estos tres términos que son cruciales para los corintios («sabiduría», «conocimiento» y «espiritual»).

También va relacionado con esto la visión aparentemente «espiritual» de los sacramentos, que tenían los corintios, en virtud de la cual alguien que ha sido bautizado y participa del «alimento espiritual» de la Mesa del Señor encuentra también seguridad (10.1-5~ de modo que su conducta en la vida presente tiene poco o ningún efecto sobre su verdadera espiritualidad.

Desde luego, todo esto va radicalmente en contra tanto de Pablo como de su evangelio, y produce *kaujesis* («jactancia» o falsa confianza). Por eso están «envanecidos» (4.6, 18; 5.2) y llenos de arrogancia (5.6), y hasta toleran en medio de ellos la crasa inmoralidad: ¡así de poco se ve afectada por esas cosas su verdadera condición espiritual!

Muy ligadas a esto hay otras dos aberraciones teológicas cruciales: (i) Su visión del mundo ha sido contaminada (así se les había inculcado durante toda la vida) por el dualismo helenístico. Como eran «espirituales», les ¡mportaba muy poco la continuación de su existencia en el mundo material,

incluyendo el cuerpo. Este es el elemento del que se agarran Walther Schmithals[27] y otros (p.ej., U. Wilckens[28] y R. Jewett[29]), que alegan t~e los corintios eran «gnósticos». Pero un lenguaje así no sólo es anacrónico, sino que no logra describir adecuadamente este elemento de la espiritualidad corintia. En esta carta no está presente ninguno de los elementos esenciales del gnosticismo excepto el dualismo en sí, y ese dualismo puede explicarse con otras razones.

A pesar de que siguen viviendo en el cuerpo, los corintios se consideran a sí mismos como «los espirituales», ya como los ángeles. Por eso, dado que desde su perspectiva el cuerpo es escatológicamente insignificante (cf. 6.13; 15.12), tampoco tiene significación para el presente. Esta actitud para con la existencia corporal es responsable, al menos en parte, por cosas tales como la negación de una futura resurrección corporal (15.12) y tanto la afirmación de la inmoralidad sexual como la negación de las relaciones sexuales dentro del matrimonio (6.12-20 y 7.1-6).

(ii) Por último, y probablemente en estrecha relación con lo anterior, tenemos la probabilidad de que tuvieran una visión escatológica excesivamente «realizada» de su existencia presente,[31] para la cual he acuñado la poco elegante expresión «escatología espiritualizada». Esto provendría directamente de su opinión de sí mismos como *pneumadkoi* (gente del Espíritu, cuya existencia presente ha de entenderse en términos estrictamente espirituales). El Espíritu pertenece al ésjaton, y ellos ya están experimentando el Espíritu a pleno. Si el don de lenguas se entiende como la «lengua de los ángeles» , entonces su experiencia de la glosolalia es para ellos evidencia de que ya han llegado a la meta (¡ya hablan el idioma del cielo!).

Sin embargo, es dudoso que tengan también una visión apocalíptica judaica del fin; más bien, probablemente han traducido esa visión a su marco de «espiritualidad», en el cual consideraban su existencia espiritual presente como un haber asumido ya lo que ha de ser en el futuro, a excepción del cuerpo físico. Desde su punto de vista no sería tanto el «tiempo» del

26 Si esto es así, y todas las evidencias parecen señalar en esa dirección, entonces el juego con las palabras «de la carne» (= hecho de materia orgánica) y «de la carne» (= que vive según el punto de vista del mundo viejo) en 3.1-3 resulta particularmente revelador. Véase el comentario.

27 *Gnosticism in Corinth, An Investigation of the Letters to the Corinthians,* Nashville, 1971.

28 *Weisheit and Torhei4* Tubinga, 1959.

29 *Paul'sAnthropological Terms, A Study of Their Use in Conflict Settings,* AGJU 10, Leiden, 1971.

30 Véase, entre otras, la crítica que se hace en R. MeL Wilson, «How Gnostic Were the Corinthians?», NTS 19,1972-1973, pp. 65-74; y Pearson, pp. 51-81.

31 Sobre esta cuestión véase esp. A. C. Thiselton, «Realized Eschatology atCorinth», NTS24, 1977-1978, pp. 510-526.

futuro lo que se ha hecho para ellos una realidad actual, cuanto la «existencia» del futuro. Ya están experimentando una especie de espiritualidad insuperable en la cual viven ***por encima*** de la mera existencia material de la era presente.

Si la versión lucana de la enseñanza de Jesús sobre la resurrección y el matrimonio (Lucas 20.35) es la que se conoce en las iglesias paulinas («Los que fueren tenidos por dignos de alcanzar aquel siglo y la resurrección de entre los muertos, ni se casan, ni se dan en casamiento; porque no pueden ya más morir, pues son iguales a los ángeles»), entonces Robin Scxoggs bien puede tener razón en que parte del problema de los capítulos 7 y 11 es con algunas «mujeres escatológicas» que ya están viviendo como si hubieran entrado de lleno al mundo nuevo. Esto explicaría también en parte la actitud de ellos con respecto a Pablo (cuyas debilidades evidencian que él todavía *no* ha llegado), y la razón por la que Pablo considera tan a menudo la existencia de ellos a la luz del futuro, puesto que ellos tampoco han llegado todavía (1.5-8; 3.13-15,17; 4.5; 5.5; 6.13-14; 7.26-31; 11.26,32; 15.24,51-56; 16.22). Por eso, confino sarcasmo, Pablo toma en 4.8 la medida de su actitud actual («ya» son ricos, ya están saciados, ya están reinando) y, a la luz de la existencia apostólica actual, la encuentra deficiente (4.9-13).

(d) ***La fuente de su falsa espiritualidad*** Si bien no todos ensamblarían los diversos componentes del mismo modo que nosotros, hay entre los estudiosos un consenso creciente de que los mencionados son los componentes básicos de la falsa teología corintia. Sin embargo, difícilmente ocurre lo mismo con respecto a la cuestión de la fuente del problema, tanto en su dimensión antipaulina como en su dimensión teológica. Se han presentado varias sugerencias:

(i) J. C. Hurd[33] sugirió que la mayoría de los problemas emanan del propio Pablo. En un esquema que deja totalmente de lado el valor histórico de los Hechos en cuanto a las fechas de las actividades de Pablo, Hurd propone que la Carta Anterior (5.9) fue escrita como consecuencia del decreto apostólico de Hechos 15.29. En esta carta Pablo hizo algunos cambios decididos con respecto a su predicación anterior en Corinto, como manera de conformarse a lo decretado en Jerusalén. El resultado neto es que los corintios, en su carta a él, resultan más fieles al Pablo de antes, de lo que él mismo se muestra en su propia carta. Nuestra 1 Corintios resulta ser un terreno intermedio, en el cual él esquiva la excesiva cautela de la Carta Anterior y los extremos de su predicación de antes, los cuales se hallan ahora

32 **Ver la introducción a capítulos 7 y 11.2-16.**
33 **Origin, pp. 213-296.**

en las posturas de los corintios. A pesar de un número considerable de ideas útiles en cuanto a la relación entre Pablo y Corinto, esta tesis, cuando se la pone a prueba frente a las evidencias tan claras de 1 Corintios y de las cartas de uno y otro lado (1 y 2 Tesalonicenses; 2 Corintios, Romanos, y Gálatas), resulta deficiente, especialmente en cuanto se refiere al viraje radical en las posiciones de Pablo, desde una libertad extrema (predicación temprana [tesis]) a las restricciones (Carta Anterior [antítesis]) a la moderación (1 Corintios [síntesis]).[35]

(ii) Más recientemente Birger Pearson, Richard Horsley y James Davis[36] han argüido que el error corintio se deriva de la especulación de sabiduría en el judaísmo helenístico, ya sea que se trate de la sabiduría personificada asociada con Filón (Horsley) o con la sabiduría de la Torá del tipo que se halla en Sirac y en Qumrán (Davis). Estos estudiosos han acumulado considerables evidencias para mostrar posibles paralelos entre el lenguaje que se presume ser el de los corintios y el de dicha literatura. Lo que resulta menos seguro es que los paralelos reflejen lo que es esencial al judaísmo y su tradición en vez de su helenización. Cuanto más, los paralelos sólo dan cabida a que los errores corintios ***puedan*** derivarse de esta fuente.[37] Lo que sigue siendo imposible de probar -e improbable además-es que de hecho se deriven de allí.

El problema fundamental de ese enfoque estriba en los rasgos explícitamente gentiles de esta carta, ya señalados (p. 6), que se ponen de manifiesto en varios puntos cruciales. En 8.1-10.22, los corintios están abogando a favor del derecho de asistir a fiestas paganas en los templos de los ídolos, y algunos de ellos se ven imposibilitados de hacerlo precisamente porque estaban «habituados hasta aquí» a comer en presencia del ídolo como si fuera un

34. El argumento de J. R. Richards de que Romanos antecede a 1 Corintios es muy poco convincente («Romans arad 1 Corinthians: Their Chronological Relationship arad Comparative Dates», NTS13, 1966-1967, pp. 14-30).

35 Entre otras, véase la crítica que hace Barrett, pp. 7-8. A pesar de algunas sugerencias intrigantes, los supuestos paralelos entre nuestra 1 Corintios y el decreto citado sólo son viables bajo la hipótesis de ciertas conclusiones exegéticas, las cuales son, en el mejor de los casos, dudosas. La tesis de Hurd, si bien está concebida brillantemente, no ha logrado atraer muchos adeptos.

36 Véase la bibliografía.

37 Cf. Davis, p. 81: «Nuestra investigación ... ha puesto de manifiesto que es muy posible interpretarla manifestación de la sabiduría en Corinto... contra el telón de fondo del judaísmo sapiencia¡ tardío.» Eso podría, concederse, pero lo que él opina que queda confirmado por el análisis de 2.6-3.20 es, asimismo, solamente posible. Si Pablo está atacando una forra a de judaísmo helenizado, es más perceptible como helenismo y no como judaísmo. L incapacidad de llevar adelante este mismo esquema a lo largo de toda la carta -o de disputar la naturaleza explícitamente pagana de muchos de los argumentos corintios— es lo que termina por derrotarlo, por atractivos que sean algunos de sus rasgos.

dios (8.7). Sería muy difícil imaginarse un contexto en que un judío de la diáspora alegara tal cosa; hasta Filón se horrorizaría por algo así. En 1.22 Pablo dice explícitamente, hablando de la «sabiduría», que eso es lo que buscan los griegos, en tanto que los judíos exigen «señales». De nada sirve, como pretende Davis, asignar esta afirmación simplemente a la retórica de Pablo. Y aunque fuera retórica, esta afirmación es bastante explícita, mientras que la idea de que la sección refleja una homilía judía midrásica en contra de la sabiduría es, en el mejor de los casos, especulativa. Lo que es más, en 12.2, dirigiéndose otra vez a la iglesia entera en el contexto del énfasis desorientado que hacen en las lenguas, Pablo dice que anteriormente ellos eran desviados hacia los ídolos mudos, cosa que difícilmente sería el contenido de un error esencialmente judío helenístico.

(iii) Por lo tanto, lo más probable es que la mayor parte del error de ellos proceda de su anterior paganismo. De hecho, en la carta se percibe poca o ninguna tensión entre judíos y gentiles. Como se señaló antes, hay por lo menos tres textos que destacan explícitamente cómo eran las cosas en sus anteriores tiempos de paganismo (6.9-11; 8.7; 12.1-3). Quizás en parte en relación con la llegada y partida de Pablo y Apolos, y especialmente con la elocuencia de este último, probablemente ellos comenzaron a pensar en sus maestros en términos semejantes a los filósofos itinerantes. Fue así como comenzaron a considerar su fe como la nueva sofia, como la ***sofia*** divina. Bajo esta luz, y también a la luz de su experiencia del Espíritu, empezaron a considerar que ellos mismos habían alcanzado ya la sofia misma. Con estos nuevos criterios, ni el evangelio ni el apóstol Pablo quedan muy bien parados. De ahí su rechazo de Pablo, y con él su rechazo tácito de su evangelio. Bajo tales condiciones es posible comprender la gran urgencia de Pablo por reafirmar el evangelio como el mensaje del Mesías crucificado, y de reafirmarse a sí mismo como el apóstol de ese Mesías y de ese mensaje.

En todo caso, no hay nada en la carta que ***no pueda*** explicarse a la luz de sus orígenes grecorromanos; en cambio, hay varios puntos que resultan sumamente difíciles de explicar según la hipótesis de orígenes judíos helenísticos.

(iv) Por último, hay que señalar una solución en cuanto a la «fuente» que es de un tipo considerablemente distinto. Gerd Theissen ha alegado que la mejor manera de explicar las tensiones básicas tanto dentro de la comunidad como entre algunos miembros de la comunidad y Pablo es conforme a las líneas sociológicas. Puesto que los ricos serían responsables por patrocinar tanto las asambleas en las casas como los maestros itinerantes, Theissen ha

3a P. 189, a. 26.

sugerido que las facciones rivales representan ciertas asambleas de casas y ciertos «patrocinadores» que son rivales entre sí. También en esta visión hay algunas ideas especialmente útiles; de hecho, esta sugerencia puede modificarse para postular una rivalidad entre las «patrocinadores» y Pablo, diciendo que algunos de ellos son los líderes de los sentimientos antipaulinos en la iglesia, y entonces muchas cosas adquieren mayor sentido, entre ellas sus chapoteos en la sofia, su «examen» de Pablo porque rehusaba aceptar el patrocinio (9.1-19), y su ofensa a los pobres en la Cena del Señor.

El presente comentario parte de esa perspectiva. Sus ventajas son (1) que toma en serio toda la información de la carta, tanto en lo referente a su contenido como a su estilo, y (2) que puede mantenerse uniformemente a lo largo de toda la carta, enlazando de modo coherente sus diversos elementos.[39]

III. ALGUNAS CUESTIONES CRITICAS

En términos generales, 1 Corintios está notablemente exenta del tipo de cuestiones que encajarían bajo este título. En las introducciones corrientes pueden hallarse comentarios a este respecto. Es bastante seguro fechar la carta en la primavera (ver bajo 16.8), ca dependiendo del momento de la partida de Pablo de Corinto ~ echos 18.f8) y de la extensión de su estadía en Efeso. La única cuestión realmente importante es si la carta es o no una unidad. Por diversas razones, varios estudiosos la han dividido (junto con 2 Corintios) en diversas cartas enviadas por Pablo a Coririntoo[40] El punto de partida es la mención que hace Pablo de la Carta Anterior en 5.9, carta que se presume resulta visible en algunas secciones de 2 Corintios. Luego, sobre la base de las supuestas contradicciones entre algunas secciones de nuestra 1 Corintios, la carta ha sido segmentada en tres cartas.

Pero esas teorías caen por tierra en cuatro puntos: (1) El hecho mismo de que haya tan poco acuerdo entre las teorías sugiere que las diversas reconstnleciones no son tan viables como sus proponentes quisieran hacérnoslo (2) Las supuestas contradicciones pueden resolverse, invariablemente, por medios exegéticos. Por ejemplo, como se argumenta en el presente comentario, las tensiones que algunos detectan entre 8.1-13 y 10.23-33 son consecuencia de que Pablo está abordando dos asuntos bastante diferentes, aunque relacionados. (3) En conexión con esto, dichas teorías pasan por alto una forma básica de argumentación que se halla en esta carta, el patrón

39 El intento de hacerlo as(puede hallarse especialmente en las diversas introducciones, tanto a las grandes secciones de la carta como a las partes más pequeñas.

40 Ver especialmente el análisis de este asunto hecho por Hurd, pp. 43-47.

«A-B-A» [41] En cada caso la primera sección «A» coloca el asunto en una perspectiva teológica más amplia y general; la sección «B» es una digresión explicativa de alguna especie, pero que resulta crucial para el argumento en su conjunto; y la segunda sección «A» es la respuesta muy específica al asunto en cuestión [42] (4) Cuando uno se da cuenta de que el documento tiene perfecto sentido en la forma en que nos ha llegado, entonces dichas teorías resultan tan innecesarias como imposibles de probar. Como concluye Hurd (p. 47), la evidencia no parece «suficientemente fuerte como para sostener el peso de la prueba que este tipo de teoría siempre debe llevar.»

IV. 1'RIBUCIONES TEOLOGICAS,

Si bien 1 Corintios no es consultada con frecuencia -excepto por los eruditos- para explorar la teología paulina, sus contribuciones teológicas ocupan un puesto destacado en la historia de la iglesia. Porque aquí Pablo está haciendo lo que mejor sabe hacer: demostrar la vigencia del evangelio en la vida práctica. Para él, la prueba final de la verdad del evangelio es su capacidad de abrirse paso en las exigencias de la vida cotidiana en ciertas situaciones muy delicadas. Es mucho lo que aquí se podría decir; las presentes observaciones se limitan a tres aspectos, cada uno de los cuales es también crucial para entender bien la carta en su conjunto.

1. *!~&,- Ofanto como en cualquiera de sus escritos, el marco esencialmebte escatológico del pensamiento teológico de Pablo resalta a todo relieve en esta carta. Para Pablo este modo de pensar tiene su foco en el acontecimiento de Cristo, su muerte y resurrección, y el subsiguiente don del Espíritu. La resurrección de Cristo señala el gran viraje de los siglos; el don subsiguiente del Espíritu escatológico es evidencia segura de que el fin ha comenzado. Pero el hecho de que todavía vivamos en cuerpos sujetos a la corrupción (15.49-53), y de que haya aún una futura parusía del Señor (11.26; 15.23) con una resurrección subsiguiente (15.20-28), es también evidencia clara de que lo que ha comenzado no ha llegado todavía a su plena consumación. De modo que para Pablo, los creyentes son gente totalmente escatológica, determinada y condicionada por la realidad del futuro que ya ha comenzado, pero están todavía a la espera de la gloria final. Por lo tanto, somos «ya» y «todavía no».

Este marco está siempre presente en Pablo, pero en ninguna parte es tan

41 Ver bajo caps. 1-3;7.25-40; 8-10; 12-14. Cf. J. Collies, «Chiasmás, the 'ABA' Pattern and the Text of Paul»,StudiaPaulinorumCongressusIntcrnationalisCatholicus, Roma, 1963, vol. 2, pp. 575-584.

42 Así, (a) 8.1-13/(b) 9.1-27/(a) 10.1-22; (a) 1.10-2.5/(b) 2.6-16/(a) 3.1-23; (a) 7.15-28/(b) 29-35/(a)36-40; (a)12/(b)13/(a)14.-

evidente como aquí. Esto se aplica no sólo a su lenguaje (p.ej., el reino de Dios es una realidad ahora [4.20] pero todavía no [6.10-11; 15.50]) y a sus expectativas (p.ej., los corintios, aunque llenos de dones, aguardan todavía la revelación del Señor Jesús [1.4-8]; en la Cena del Señor proclamamos su muerte hasta que vuelva [11.26]), sino especialmente a su modo de entender la vida cristiana actual. Por una parte, como el futuro ya se ha puesto en marcha, toda la existencia actual de uno queda determinada por esta realidad (7.29-31). Los miembros del pueblo de Dios viven «como si no»; no están, como los demás, condicionados por el orden presente que está caducando. Ese punto de vista domina a cada paso los imperativos éticos de Pablo. Los creyentes no pueden llevarse unos a otros ante los tribunales paganos porque, a la luz de su existencia escatológica, cosas como el reivindicarse por los agravios son meras trivialidades (6.1-6); los cristianos no pueden asistir a los banquetes paganos porque los antiguos juicios contra la idolatría se han escrito para advertir a aquellos a quienes les ha sobrevenido el final de los tiempos (10.11). Todos los valores y formas de conducta puramente humanos ya han sido juzgados por Dios en Cristo; ya el mundo presente está pasando (1.26-28; 7.31). Por eso los creyentes deben realizar los juicios intemos en el presente (5.12-13); la iglesia debe purificarse de la vieja levadura para poder ser un pan nuevo (5.7-8).

Por otra, parte, ese futuro que ya ha comenzado y que condiciona en modo absoluto la existencia actual está todavía a la espera de su consumación final. Pero ese futuro es tan cierto como la vida misma. Una vez más, esta certeza ha quedado garantizada por la resurrección. Así como Dios resucitó al Señor, así nos resucitará también a nosotros (6.14;15.1-28). Cristo es las primicias, la garantía que Dios mismo ha dado de la cosecha completa. Cuando Cristo regrese, no sólo resucitará a los muertos y transformará a los vivos, sino que mediante dichos acontecimientos también habrá destruido por fin al último enemigo, la muerte misma (15.24-28, 54-57).

Pero ni el futuro cierto ni la realidad de la existencia escatológica en el presente significan que uno ya haya llegado completamente. La muerte es nuestra (3.22), pero todavía algunos mueren (11.30); el presente y el futuro son nuestros (3.22 pero el paradigma de la vida ética actual es nuestro Mesías crucificado (4.10-13). Así que la vida cristiana es una paradoja, una serie de aparentes contradicciones mantenidas en tensión todas juntas. La garantía no radica en las circunstancias presentes, sino en la absoluta certeza del futuro que ya ha determinado también nuestra existencia actual. La carta entera debe entenderse como producto de este marco esencial (ver bajo 4.1-5; 6.1-6; 7.29-31;15.12-28, 35-38).

2. ,&vangelio y la vida éticG. Conectada con el marco escatológico que acabamos de señalar se encuentra la insistencia de Pablo en la obediencia

radical a Cristo como norma deja existencia cristiana. S ómánpi,y~W, rás dejan bien claro que uno 1ó n á á la ley, 1 Corintios deja igualmente claro que los salvados deben yivirjsu yida en obediencia a «les- t .de i ◦ a «la ley de Cristo» ~. Si esa obediencia no es exigida para entrar en la fe, sí es exigida en cambio como manifestación de la fe.

Pablo entiende la ética cristiana en términos de «llegar a ser lo que se es», perspectiva que brota de varias formas en 1 Corintios. Pablo nunca escatima el imperativo, pero siempre lo pone en el contexto de la previa acción de Dios a favor nuestro en Cristo. Así Pablo manda a los corintios que desechen la vieja levadura para poder convertirse en un pan nuevo, porque en Cristo, nuestra Pascua, ya se han hecho un pan nuevo (5.7-8); no pueden acudir a las prostitutas porque sus cuerpos ya han sido apartados para Cristo por medio de su resurrección y ya son un solo Espíritu con él (6.14-17); deben dejar de actuar como lo hacían en su antiguo modo de vida pagano porque si no lo hacen no heredarán el reino, pero al mismo tiempo deben recordar que algunos de ellos eran así y ya no lo son gracias a la acción de Cristo y del Espíritu (6.9-11).

En una ética así hay algunos absolutos, precisamente porque algunos pecados son totalmente incompatibles con la vida en Cristo (la inmoralidad sexual, 6.12-20; el asistir a banquetes en los templos paganos, 10.14-22). No se trata de ley, en el sentido de adquirir una condición aceptable ante Dios. Pero es algo absoluto porque ciertas formas de conducta contradicen absolutamente el carácter de Dios. Por otro lado, los simples escrúpulos religiosos -la circuncisión (7.19); la carne que se vende en el mercado y que antes fue consagrada a los ídolos (8.1-13; 10.23-30)- carecen de significación para el creyente porque han sido abolidos en Cristo. La única excepción aparece cuando un comportamiento así ofende a otro (10.31-33).

La norma para toda conducta es Cristo mismo (11.1) tal como su vida es mediada por la vida del apóstol (4.16-17; 11.1). Con esto el evangelio no se convierte en ley, pero tampoco queda despojado de su verdadera respuesta. Todo es por gracia, pero esa gracia trae el Espíritu, que a su vez da capacidad para imitar a Cristo.

£al vez la más grande contribución teológica de nuestra carta a la fe cristiana es la forma en que Pablo entiende la naturaleza de la iglesia, especialmente en su expresión local. Si el evangelio mismo está en juego en la teología y conducta de los corintios, también lo está su expresión visible en la comunidad local de personas redimidas. El resultado esencial es que hay más enseñanza sobre la iglesia en este escrito que en ninguna de las cartas de Pablo.

Predominan dos grandes imágenes. Primero, la iglesia local es el templo

de Dios en Corinto (3.16-17). Con esta imagen Pablo subraya algunos puntos: (a) Como templo de Dios que son, ellos deben vivir como la alternativa de Dios tanto frente a los templos paganos como frente al modo de vida que los rodea. En efecto, esta es precisamente la inquietud de Pablo en gran parte de la carta: que hay tantos campos difusos, que los cristianos corintios casi no pueden distinguirse de la Corinto en que viven (cf. 5.1; 6.7; 1032;14.23). (b) Lo que los hace templo de Dios es la presencia del Espíritu Santo en medio de ellos. Así, en contraste con los ídolos mudos que los rodean, ellos mismos son el santuario del Dios viviente por su Espíritu. Y cuando el Espíritu de Dios se manifieste entre ellos mediante la palabra profética, los paganos serán escrutados y juzgados en su corazón y llegarán a reconocer que Dios está en medio de su pueblo (14.24-25). (c) Tan sagrado es para Dios su propio templo, que aquellos que pretendan destruirlo-como están haciendo ellos con sus pleitos y su sabiduría mundana- serán ellos mismos destruidos por Dios (3.17). Esta forma de entender su existencia como un pueblo en medio del cual Dios está poderosamente presente por su Espíritu nos permite comprender 5.1-13, donde la iglesia es purificada mediante la expulsión del incestuoso, mientras que él mismo va a experimentar la salvación mediante un acto así. Según parece, el ser sacado de esa comunidad va a conducirlo al arrepentimiento.

En segundo lugar, la iglesia es el cuerpo de Cristo (10.17; 11.29; 12.12-26). Con esta imagen Pablo demuestra esencialmente dos puntos: (a) Bajo la imagen se halla la necesidad de la unidad. Como con la imagen anterior, la clave para la unidad es su experiencia común del Espíritu (12.13). Ya se trate de judíos o griegos, esclavos o libres, ellos son uno solo en Cristo por medio del Espíritu. Precisamente porque son un solo cuerpo en Cristo, los ricos deben dejar de abusar de los pobres en la Cena del Señor (11.22, 29); y los que son más visibles no pueden decirles a los menos visibles: «no os necesitamos» (12.21-26). Dios ha dispuesto el cuerpo de tal modo que todos los miembros sean esenciales los unos para con los otros. (b) Pero su principal interés con esta imagen es la necesidad concomitante de la diversidad. En vez de la uniformidad que valoran los corintios, Pablo los insta a reconocer la necesidad que tienen de todas las diversas manifestaciones del único Espíritu. De otro modo no habrá cuerpo, sino sólo una monstruosidad (12.15-20).

Dada esta preocupación de Pablo, por lo tanto, resulta interesante que no haya enseñanza sobre la estructura eclesiástica como tal. No se menciona a los «ancianos», ni a los «obispos» y «diáconos» de Filipenses 1.1. Además, no hay la menor insinuación en cuanto a la naturaleza y los momentos de sus asambleas de culto, ni en cuanto a quién las dirige. Aparecen dos expresiones de culto. Según 11.17-34 se reúnen en un mismo lugar para tener

una comida que se efectúa en conjunción con la Cena del Señor. Pero nada sabemos acerca de la frecuencia con que tenían esta comida comunitaria, ni de su relación con la expresión del culto vocal a que se hace referencia en 14.26, ni de si este último se realizaba en conjunción con el anterior (lo cual es muy probable) o si reflejaba una asamblea separada con su identidad propia. En cualquiera de los dos casos, Pablo recalca la naturaleza verdaderamente comunitaria de ese culto. Hay que tomar las medidas necesarias para que «cada uno» participe de modo que el cuerpo entero sea edificado. El propósito de ese culto es doble. Por una parte, los cantos, las oraciones y las acciones de gracias van dirigidas hacia Dios (11.13;14.14-17); por otra, distintas formas de hablar van dirigidas hacia la comunidad para que sea edificada.

Es menester una palabra final respecto a la considerable importancia de esta carta para la iglesia de hoy. El carácter cosmopolita de la ciudad y de la iglesia, el acusado individualismo que se manifiesta en tantas de las aberraciones de conducta de los cristianos corintios, la arrogancia que acompaña su forma de entender la espiritualidad, la forma de acomodar el evangelio en tantos sentidos a la cultura circundante: éstos y muchos otros rasgos de la iglesia corintia no son sino espejos que se le presentan a la iglesia de hoy. Asimismo, la necesidad de un discipulado modelado según la «debilidad» de Cristo (4.9-13), de que el amor lo gobierne todo (13.1-13), de que el objetivo del culto sea la edificación (14.1-33), de que la inmoralidad sexual se vea como lo que realmente es (5.1-13; 6.12-20), de que los matrimonios tengan la expectativa de ser permanentes (7.1-40): éstos y muchos otros puntos son en todo sentido tan pertinentes para nosotros como para aquellos a quienes se dirigió la carta inicialmente. Mi oración es que este comentario nos ayude a escuchar la voz de Pablo, inspirada por el Espíritu, de un modo aún más claro en nuestros días.

ANÁLISIS DE 1 CORINTIOS

I. INTRODUCCION

cap. 1.1-9

Casi todas las cartas del periodo grecorromano comienzan con un triple saludo: nombre del autor, al destinatario, saludos.[1] Muy a menudo, el siguiente punto de la carta era una acción de gracias u oración a los dioses pidiendo la salud o el bienestar del destinatario? Las cartas de Pablo siguen este modelo estándar; sin embargo, en sus manos hasta estos elementos formales quedan tocados por el evangelio de modo tal que se vuelven distintivamente cristianos.

A. SALUDO

Cap. 1.1-3

1 Pablo, llamado a ser apóstol de Jesucristo[3] por la voluntad de Dios, y el hermano Sóstenes,

a la iglesia de Dios que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos[4] con todos los que en cualquier lugar

t Todas las verdaderas «cartas» del NT siguen ese modelo (en cuenta la carta de Santiago en Hechos 15.23-29), a excepción de 3 Juan, que carece del saludo normal.
Sobre una colección considerable de ejemplos de estos saludos tomados de papiros, ver F. X. J. Exler, *The Forre of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. B.C.-3rd* c. A.D.), Chicago, 1923, pp. 23-68.

2 Pablo incluye habitualmente una acción de gracias, y en varias de ellas introduce un informe de oraciones (ver, p.ej., 1 Ts.1.2-5; Fil.1.3-11). Sobre el ejemplo cristiano más cercano de la oración en sí que se halla en el NT, ver 3 Juan 2: «Amado, yo deseo que tú seas prosperado en todas las cosas, y que tengas salud, así como prospera tu alma" (RVR).

3 Este orden de RVR, «Jesucristo", se basa en el de algunos Mss. tempranos (Alef, A, b) y todos los tardíos. Pero ese orden de palabras aparece ra 11 cuando se refiere a nuestro Señor por nombre (excepto en la fórmula h a. p~ io jor e Cristo», en que aparece siempre en ese orden). Ver 2.2 y 3.11,3y~Rcep~etones; fáe~a a boa casos el énfasis se pone en el Jesós terreno y su crncifi;ió no, ~go' , en`el noptb del Señor exaltado que ha comisionado a su apóstol. BJ,Ít V%, sversio e ,modérA assiguen a la mayoría de los Mss. tempranos, ponien o aquí « o Jesú ». y.

4 Los más antiguos y mejores Mss., tanto on ntple , omo o Rtale (PX6 13«D É G b m; Ambrosiaster) tienen el difícil orden de pala Rata vot5 ev Xpt rl~ ovorl ev KoptvOw. Tanto Zuntz, pp. 91-92, como "er,rjij~~,'" side qugytca;lectura es «intrínsecamente demasiado difícil» y demasr~idó «poco panq>ra pa seioriginal, y sugieren una «omisión accidental de una o más frasU_y su subsrguiepte reituioducci6n en la posición equivocada» (Zuntz). Sin embargo, en éste ciso dg>eyja prevalgeúr la preferencia

invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro:

3 Gracia y paz a vosotros, de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo.

Las dos cartas anteriores de Pablo (1 y 2 Tesalonicenses) elaboran muy poco las tres partes del saludo. Con las elaboraciones de la presente carta, Pablo inicia un hábito que permanecerá hasta el final. En cada caso las elaboraciones reflejan, ya sea directa o sutilmente, muchas de las inquietudes que están a punto de plantearse en la carta misma. Incluso en el momento de dirigirse formalmente a la iglesia en el saludo, la mente de Pablo ya está trabajando sobre los graves problemas de conducta y teológicos que tiene enfrente.

1 Las dos cartas a los tesalonicenses comienzan diciendo sencillamente: «Pablo, Silvano y Timoteo». Aquí Pablo está junto a un colaborador, «el hermano Sóstenes». Pero antes de añadir el nombre de Sóstenes al suyo propio, afirma que él mismo es «llamado a ser apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios». Este orden de palabras excluye, casi con toda seguridad, la posibilidad de que Sóstenes sea un apóstol; pero la razón que tiene Pablo para insertar esta frase radica en otra parte. Los corintios son una iglesia que está en mala relación con su fundador: están juzgándolo (4.1-5) y evaluándolo en cuanto a su condición de apóstol (9.1-23). Más adelante (4.15; 9.1-2), Pablo presentará más evidencias de su apostolado (él fundó esa iglesia; él vio al Señor resucitado), pero, como esta iglesia está poniendo en duda su apostolado, comienza por afirmar sus orígenes divinos. Puesto que una afirmación así sería ordinariamente bastante innecesaria (ver, p.ej., 1 y 2 Tesalonicenses, Filipenses y Filemón), y dadas las considerables tensiones entre ellos y Pablo, parece poco probable que este énfasis haya pasado inadvertido en Corinto.

por «la lectura más difícil» como la original. Es más fácil imaginarse que algunos escribas posteriores hayan «corregido» el orden brusco propio de Pablo, y no que algunos escribas anteriores hayan omitido y luego «corregido» en esta forma tan extraña. Además, ¿cómo explicar el hecho de que esta «corrupción», producida por un error *doble*, haya llegado a ser la lectura dominante tanto en.Oriente como en Occidente, mientrasel «original» más paulino permanecía 14%%e durante tan n de las corrupciones más tempranas de ta cual ésta surgió haya sobrevivido en forma alguna?

s Godet, p. 38, piensa de otro ¡nodo: u contra los partidos que qCo hay «intención polémica niegan su apostolado». Pero una comparación de 1 y 2 Tesalon icenses con 1 Corintios sugiere que esta afirmación efectivamente está motivada por los acontecimientos recientes en esta iglesia.

e Cf. la elaboración parecida en Gálatas, la otra carta donde el cuestionamiento del apostolado de Pablo es parte del problema que se aborda en la carta. También se refiere a si mismo como apóstol en, Colosenses, Efesios, y las epístolas pastorales, en cada caso por sus propias razones. Ver, p.ej., G. D. Fee,1 ***and 2 Timothy, Tifus,*** GNC, San Francisco, 1984, p. 1.

En esta afirmación Pablo recalca tres elementos. Primero, su condición de apóstol es por un «llamado» divino (cosa que, aparte de aquí, sólo aparece en Romanos). Aunque las palabras «a ser» no aparecen en el texto griego, las palabras yuxtapuestas «llamado apóstol» no podrían significar otra cosa. Pablo no tiene la intención de que éste sea un título al cual él tiene derecho y por el cual haya de ser llamado, como en «Pablo, llamado apóstol» (cf. 15.9, donde este uso aparece en sentido negativo: él no es digno de ser llamado apóstol). Más bien está insistiendo en que éste es su «llamado», su vocación divina, así como en el v. 2 pasará a afirmar que ser «el pueblo santo de Dios» es el llamado de ellos. En segundo lugar, Pablo recalca el origen divino de su apostolado con la adición de «por la voluntad de Dios».[8] Esa adición puede parecer redundante ante el hecho de que él ha sido llamado;[9] sin embargo, con esta frase Pablo fundamenta su apostolado, más allá de su realización histórica en su «llamado», en sus orígenes últimos en los designios divinos. Para Pablo, la salvación misma tiene su punto de origen, y por ende su certidumbre, en la voluntad divina (cf. Gá.1.4; EL 13-11), como ocurre con el apostolado que por medio de la acción eficaz del Espíritu anuncia a otros esa salvación. En todo esto Pablo está afirmando que la acción de Dios es siempre la primera. Su propia posición en Cristo, así como su ministerio, se atribuyen al llamado de Dios, que no es sino la expresión de la voluntad primera de Dios.[10] Pero sobre todo, este sentido del llamado basado en la voluntad de Dios es lo que llena al apóstol de tal seguridad en su ministerio. También conduce a la aparente ambigüedad que tantos modernos hallan en él. Por una parte, puede

7 En esta carta en particular, los conceptos de ***llamado*** como «vocación» y ***llamado*** como «elección» tienden a confundirse entre sí un poco. En 1.1 y 2 el concepto de «vocación» es el que predomina. En 1.9 y 24 el «llamado» es la invitación divina a la «familia» de Dios. En el uso extenso de 7.15-24 la idea resulta menos clara. El llamado es ante todo a hacerse creyentes, pero también parece portar inherentemente la idea de «el propio estado de vida», significando as(algo más que simplemente «vocación», es decir, lo que uno ***hace.*** En todo caso, ambas ideas van siempre muy relacionadas en Pablo. Uno es ***llamado*** por Dios «a la comunión con su Hijo» (1.9), y ese llamado significa que uno pone en práctica las implicaciones de ese llamado como «pueblo santo de Dios» (1.2), lo cual también implica el ser y hacer lo que uno es y hace como quien ha sido «llamado» por Dios para ser y hacer precisamente eso (1.1; 7.15-24). Sobre más reflexiones acerca de «La teología de Pablo del llamado como respuesta a los ***Pneumatikoi*** corintios», ver cap. 3 de Bartchy,, pp. í27-159.

& Gr. óta con el genitivo denota «causa eficiente» (BAGD III.id). Cf. 2 Corintios, Colosenses, EfesloS y 2 Timoteo, donde esta frase se halla sola en el encabezamiento.

9 De hecho Héring, p. 1, sugiere que «`llamado' es duplicado por... 'la voluntad de Dios', y quizás esto último haya de suprimirse». Pero esto está muy lejos del uso de Pablo.

10 Ha habido cierta discusión (p.ej., Barrett, pp. 30-31) acerca de si «por la voluntad de Dios» modifica a «llamado» o al apostota4o de Pablo. Lo más probable es que incluya ambas ideas. Es decir, Pablo ha sido llamado a hacerse apóstol porque esa ha sido la voluntad anterior de Dios. Cf. Conzelmann, p. 20.

borrarse a sí mismo por completo en lo referente a su propia persona o a su papel personal; por otra, puede ser absolutamente férreo cuando se trata de su ministerio en cuanto tal. Esto último brota de su seguridad de que su apostolado le había venido no por su propia decisión sino estrictamente «por la voluntad de Dios».

En tercer lugar, describe la naturaleza de su vocación como un «apóstol de Jesucristo». Ya Pablo había utilizado este término en 1 Tesalonicenses 2.7 como designación de sí mismo y de sus colaboradores; las varias apariciones en 1 Corintios demuestran que ya se había convertido en un término fijo en la iglesia, para designar a cierto grupo de personas con autoridad.[11] Es obvio que incluye a las doce, pero también rebasa considerablemente dicho grupo (15.5-7). Parte del problema con este término es que tiene un sentido de función así como el de oficio o cargo. Es decir, ante todo tenía que ver con algunos Tce habían sido «enviados» por Cristo para predicar el evangelio (cf. 1.17).[12] Pero aquellos que fueron enviados, y especialmente aquellos que fundaron iglesias como resultado de su obra evangelizadora, llegaron a ser conocidos como apóstoles, designación que también comportaba inherentemente un sentido de cargo o puesto (especialmente para aquellos que estuvieron directamente asociados a Cristo durante su ministerio terrenal). En Pablo, el uso de función y el de puesto prácticamente se funden. En este caso, el acento se pone claramente sobre el puesto de autoridad en relación con la iglesia de Corinto; pero dicho puesto se atribuye a su relación con «Jesucristo», como quien ha sido enviado por Cristo para fundar esta iglesia (y otras). Por ello la frase «de Jesucristo», si bien podría ser un posesivo, es con más probabilidad un genitivo subjetivo, que subraya el origen del apostolado de Pablo más que el hecho de su pertenencia a Cristo.

A su propio nombre Pablo añade el de «el hermano Sóstenes». Si bien Pablo frecuentemente se halla junto a otros al escribir sus cartas (ocho veces en total), éste es un fenómeno poco común en la antigüedad, y no puede

11 Las trabajos que se han publicado sobre este término y sobre la naturaleza del «officio» son muy abundantes. Entre otros escritos, véase K. H. Rengstorf, TDNT I, pp. 407-445; cap. 2 de H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries, TI,* Stanford, 1969 (Ia. ed. alemana 1953), pp. 12-29; R. Schnackenburg, «Apostles Before and During Paul's Time», W. W. Gasque, R. P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel,* Grand Rapids, 1970, pp. 287-303; y J. A. Kirk, «Aposfeship since Rengstorf: Towards a Synthesis*, NTS 21, 1974-1975, pp. 249-264. Sobre una visión panorámica de las publicaciones sobre sus orígenes, ver F. H. Agnew, «The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research*, JBL 105, 1986, pp. 75-96.

12 En cuanto al papel escatológico que desempeña el apóstol, ver el importante análisis de A. Fridrichsen, *TheAposde and His Message,* Uppsala,1947. Cf. P. R. Jones, «1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle*, *TynB* 36, 1985, pp. 3-34.

darse cuenta de él con toda seguridad.[13] En las cartas a Tesalónica, Silas y Timoteo probablemente han de considerarse como unidos al acto de escribir la carta en sí, ya que los verbos y pronombres a lo largo de la carta se hallan en primera persona plural («damos gracias», «sed imitadores de nosotros» [¡cf. l Co. 4.16!], etc.). Así también en 2 Corintios. Pero esta carta tiene poco o nada de eso.[14] Sóstenes no figura otra vez como compañero o colaborador de Pablo, ni en esta carta ni en ningún otro lugar. El hecho de que probablemente haya de considerárselo un colaborador es sugerido por el teso absoluto de «el hermano» (cf. 16.12; 2 Co. 1.1; etc.),[15] si bien en este caso, puesto que Sóstenes no parece haber tenido nada que ver con la carta misma, podría ser simplemente un medio de identificar a uno de los compañeros actuales de Pablo que es bien conocido para los corintios.[16] Tal vez en este taso esté fungiendo también como secretario de Pablo (cf. 16.21), pero también eso es mera conjetura.

La identificación de este Sóstenes es también incierta. Es posible que sea el Sóstenes mencionado en Hechos 18.17, jefe de la sinagoga de Corinto, que fue azotado en presencia de Galión. Si es así, entonces se hizo creyente y ahora está con Pablo en Efeso. Esta identificación resulta aún más probable por la simple designación de él como «el hermano», lo cual da a entender por lo menos que los corintios lo conocían.

2 Si el sobrescrito (v. 1) va dirigido sutilmente a la situación de Corinto, mucho más puede afirmarse tal cosa con respecto al encabezamiento propiamente dicho. La carta va dirigida «a la iglesia de Dios que está en Corinto». En sus dos cartas anteriores Pablo había escrito a la iglesia de los tesalonicenses en Dios. Aquí, en cambio, es la iglesia de Dios en Corinto.

13 Sobre un breve comentario de este fenómeno, véase G. J. Bahr, «Paul arad Letter Writing in the Firsi Century», CBQ 28, 1966, pp. 476-477. El único otro caso que se conoce de paternidad literaria conjunta de una carta es el de Cicerón, *Att.* 11.5.1.

14 Ver los comentarios bajo 1.23 y 2.6-16.

15 Sobre este asunto, véase Ellis, pp. 13-18, y C. H. Dodd, «New Testament Tnnsiation Problems I» *BibTraes* 27, 1976, pp. 301-311.

la Aunque el término «hermano/hermana» se halla en la vida social y religiosa de los paganos (ver BAGD 2), también tenía en el judaísmo un historial que casi con toda seguridad constituye el trasfondo pan su adopción en el cristianismo primitivo (ver. H. F. von Soden, TDNT I, pp. 145-146). Entre los cristianos, desde luego, tenía un significado más profundo debido al uso que había hecho Jesús de *Abba* («querido Padre») como su forma normal de dirigirse a Dios-para indicar su singular filiación- y por el hecho de que él había invitado a sus discípulos a usar como él esa forma de trato con Dios (Lc.11.2; cf. Gá. 4.6; Ro. 8.15). En la nueva relación con Dios y la nueva comunidad generada por Cristo Jesús, todas las antiguas distinciones sociales, sexuales y raciales quedan quebrantadas (Gá. 3.28); todos han «nacido» a la familia de Dios y se convierten por igual en hermanos y hermanas. Esta designación se halla en Pablo unas ciento treinta veces pan referirse a otros creyentes, y treinta y nueve de esos casos están en 1 Corintios.

La iglesia le pertenece a Dios (cf. 3.9), no a ellos ni a Pablo (ni a Apolos), y mediante este leve cambio en la dirección Pablo está desautorizando, desde un inicio, una de las tendencias de los corintios: el sobreestimarse a sí mismos demasiado .[17]

La carta va dirigida a la iglesia entera, sin indicación alguna de partidos o facciones. Es más, no se halla mención alguna de los dirigentes, ni palabras dirigidas a ellos en el cuerpo de la carta, como sí se encuentran en Filipenses 1.1 y 4.3.[18] Más bien se le habla a la comunidad entera, y lo que se dice aquí y en toda la carta se les dice a todos.

El uso del término «iglesia» ***(ekklésia)*** para designar a estas primitivas comunidades cristianas se acuñó específicamente para ellas. Ya había sido usado en la LXX para referirse a Israel como pueblo congregado (ver Dt. 4.10 y muchísimas otras referencias), y en el mundo griego se usaba especialmente con referencia a la comunidad política, reunida para tratar asuntos de estado (de ahí la preocupación por la ***ekklésia*** ilegal en Hch. 19.39). En su uso como término para la comunidad local de creyentes, el acento todavía recaía con frecuencia en el hecho de ser una comunidad congregada (cf. 5.1-5; 11.18; 14.23), pero también llegó a servir como designación primaria para los creyentes como el pueblo de Dios escatológico y recién constituido, que se había sometido al Cristo resucitado como Señor, y que por consiguiente aguardaba su retomo.

Este es el único caso, en las cartas que nos quedan de Pablo, de una larga elaboración del encabezamiento. Dice primero que son «santificados en Cristo Jesús».[19] Al igual que con lo del apostolado de Pablo, aquí se pone el énfasis en el hecho de que ellos han llegado a ser pueblo de Dios como consecuencia de la actividad divina. Lo que Dios ha hecho «en Cristo Jesús» hace de ellos su nuevo pueblo [20] El verbo «santificados»[21] probablemente

17 Desde luego que los corintios no se habrían dado cuenta de este cambio; pero probablemente sí india algo acerca de Pablo y su relación con esta iglesia.

is La sugerencia de M. Guerra en el sentido de que naoty sa.S ern,icaaovP£VOLS se refiere al órgano gobernante encargado de dirigir la comunidad, y de que ev nava. sones indica su «puesto», no cuenta con el apoyo de la evidencia filológica ni contextual («1 Cor 1,1-3: los ministros en la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción de protocolo de la Primera Carta a los Corintios», Scripta Theologica 9, 1977, pp. 761-796).

19 Con **esta frase, que probablemente sigue de inmediato a «iglesia de Dios» (ver n.4), hay un individualizar. Más bien se tiene en mente al pueblo en** su **sentido colectivo.**

20 **De modo que la frase** ev Xp ⁓ Inaov **probablemente no sea en este aso un locativo, sino una especie de instrumental: «Mediante lo que Dios ha logrado por medio de Cristo, ellos han sido santificados.»**

21 Gr. **gyraapavot5. Este verbo tiene un rico trasfondo veterotestamentario, en virtud del cual lo que antes era profano u ordinario ha quedado consagrado, y por consiguiente apartado, estrictamente para propósitos divinos. En Pablo tiene implicaciones claramente éticas en su**

deba entenderse como rola metáfora referente a la conversión cristiana (cf. 6.11 y 1.30). Sin embargo, la elección de esta metáfora específica difícilmente es accidental. Los creyentes han sido apartados para Dios, al igual que lo eran los utensilios del templo. Pero precisamente porque han sido «apartados» para Dios, deben también manifestar el carácter de ese Dios que de tal modo los ha apartado. De manera que la santidad forma parte de la intención de Dios al salvar a su pueblo (cL 1 Ts. 4.3; 5.23). El concepto que tiene Pablo de la santidad implica siempre una conducta observable. Ese será especialmente el caso en esta carta, que va dirigida a una comunidad cuya «espiritualidad» y «sabiduría superior» han quedado en gran medida divorciadas de toda consecuencia ética. Es así como, ya desde el inicio, sus lectores quedan identificados de modo singular como «la iglesia de Dios, ***los santificados*** en Cristo Jesús».

Además son «llamados a ser santos». Al igual que en el v. 1, esto puede sonar redundante. En las versiones inglesas, la dificultad estriba en hallar una traducción inglesa adecuada para el término ***hagiois*** («santos») 22 La traducción inglesa tradicional, «saints», contiene demasiadas connotaciones equívocas como para resultar valiosa. El término tiene sus orígenes en Ex. 19.5-6, donde el pueblo de Dios es llamado su «gente santa», expresión que en el judaísmo posterior se refería a los elegidos que habían de tomar parte en las bendiciones del reino mesiánico (Dn. 7.18-27; Salmos de Salomón 17; Qumrán) 23 De modo que se trata de otro término veterotestamentario para designar a Israel, especialmente a Israel como pueblo de los elegidos de Dios; los escritores del NT se han apropiado de este témino para referirse al nuevo pueblo de Dios. También en este caso, el uso de este término particular, con su concepto básico de ser «santo», no puede ser casual. Por consiguiente, la mejor traducción probablemente sea «pueblo santo de Dios», que capta ambas ideas. De manera que, así como Pablo es apóstol por llamamiento divino, así también los creyentes corintios son el nuevo pueblo de Dios por llamamiento divino, y como tales han de reflejar el carácter de Dios. De paso podría señalarse que éste *no* es en modo alguno

primera aparición (1 Ts. 5.23). En 1 Co. 7.14 parece mantener su sentido cáltico/ritual original; pero aquí, en 1.30 y en 6.11 sirve como una metáfora adicional, entre muchas otras que se hallan en el apóstol, para describir ese acontecimiento lleno de esplendores que es la salvación que se halla en Cristo Jesús.

22 Esta dificultad de las versiones inglesas queda bien ilustrada por la NIV, que aquí traduce «holy» pero en 16.15 (cf. EL 1.1) traduce «saints», y en 16.1(cf. Ro. 12.13) traduce «God's people» (pueblo de Dios). En español no se presenta tal dificultad, ya que el término «santos» eo tiene connotaciones equívocas; sin embargo, NBE traduce aquí «consagrados» y DHH traduce «llamados a formar parte de su pueblo».

23 Ver el útil análisis de O. E. Evans, «New Wine in Old Skins: XIII. The Saints» T86 1975, pp. 196-200.

el fuerte de los cristianos corintios; desde demasiados puntos de vista parecen mucho más ser *como* Corinto que el pueblo santo de Dios en Corinto.

Pero ¿cuál era exactamente la intención de Pablo con la frase siguiente, «con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro»?[24] Gramaticalmente podría relacionarse con Pablo y Sóstenes, sugiriendo así que toda la iglesia universal ha de verse de algún modo como unida al hecho de escribir esta carta (cosa que parece poco probable),[25] o con «llamados a ser santos», o con «la iglesia de Dios que está en Corinto». Un uso similar en 2 Corintios 1.1 y Filipenses 1.1 sugiere que la intención es precisamente esta última. Pero, ¿qué puede significar en este caso? Sin duda no significa, como en los otros dos casos, que la carta vaya dirigida a todos los cristianos en todas partes. A pesar de la dificultad de la sintaxis, el punto propio de Pablo parece bastante claro. *Los pneumatikoi* de Corinto parecen haber emprendido un curso independiente, tanto con respecto a Pablo como, por consiguiente, con respecto al resto de las iglesias (ver 4.17;11.16;14.33; y esp.14.36). Así es que Pablo comienza dándoles un leve codazo para recordarles que su llamado a ser pueblo de Dios forma parte de un panorama mucho más amplio. En el nuevo pueblo que Dios está creando para sí mismo en la era venidera que ya ha amanecido, los corintios participan junto ten todos los santos, los creyentes como ellos «en cualquier lugar» que también «invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo», es decir, que han puesto su confianza en él y a él oran y rinden culto 26 Pablo les recuerda constantemente a los corintios que lo que va a decirles es lo que les ha dicho a todas las iglesias.

24 Weiss, p. 4, especula que la frase entera es una adición secundaria hecha por un redactor final dei corpus pautino, el cual estaba tratando de hacer que la carta tuviera una aplicación más universal. Pero una cirugía tan radical es innecesaria. L «adición» es paulina desde todo punto de vista, y la inusitada expresión final «de ellos y nuestro» difícilmente sería la clase de rareza que un redactor crearía.

u U. Wickert, siguiendo a Teodoro de Mopsuestía, asegura que la frase **incluye tanto a Pablo como a los corintios («Einheit and Eintrachi dei Kirche ¡in Pri;scripl dei** ersten Korintherbriefes», ZNW 50, 1959, pp. 73-82); pero resulta difícil ver cómo Pablo podría pensar que todos los demás cristianos estaban unidos a él en la escritura de la carta. L3 preocupación de Pablo es más bien por la independencia y el exclusivismo que manifiestan los pneumáticos corintios.

2s «Invocar el nombre del Señor» es otra frase del AT (por medio de la LXX) que los primeros cristianos se apropiaron para expresar su propia existencia. El verbo ent.xahsw significa propiamente «nombrar» en el sentido de «poner nombre a». En la voz media llegó a significar «llamar a alguien pidiendo auxilio», como en 2 Co. 1.23. Sin embargo, lo más frecuente era que se refiriera a invocar a Dios pidiendo su salvación (p.ej., JI. 3.5) o liberación (Sal. 50.15), o simplemente al hecho de invocarlo como aquel en quien las personas bala puesto su confianza (p.ej., GR. 4.26), y por lo tanto especialmente en la oración

La naturaleza universal de la iglesia queda destacada todavía más por el giro «en cualquier lugar» (lit. «en todo lugar»). Probablemente el matiz del griego de Pablo no es precisamente «en cualquier lugar» ni «en todas partes», sino que más bien insinúa el matiz de «en todo lugar de reunión»[27] Así que a los corintios se les recuerda que no están solos; más bien hay quienes, en todo el mundo, invocan el nombre del Señor cuando se reúnen. Que Pablo apunte a esto parece bien seguro a causa de la adición final de «de ellos y nuestro»,[28] que probablemente en este caso tiene la intención de trascender las propias iglesias de Pablo para abarcar todas las iglesias de los santos. Aquel a quien los corintios llaman «Señor» es también Señor de la iglesia entera y, en cuanto tal, en última instancia va a lograr sus propósitos con ellos así como lo hace con las iglesias.

Es así como de diversas y pequeñas maneras, aun en el saludo, Pablo subraya puntos que posteriormente tratará de modo especifico como respuesta a las actitudes y acciones de los ceríntios.

3 El saludo propiamente dicho ya había logrado su forma básica en las dos cartas anteriores de Pablo. En 1 Tesalonicenses aparece el sencillo «gracia y paz sean a vosotros»[29]. En 2 Tesalonicenses Pablo añade la fuente: «de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo», forma que (con la adición de «nuestro») habría de asumir de ahí en adelante (salvo en Colosenses).

He aquí un maravilloso ejemplo de cómo Pablo cristianiza todo lo que toca. El saludo tradicional en el mundo helenístico era *jaírein,* infinitivo del verbo «alegrarse», que como fórmula significaba simplemente «¡Saludos!» (ver Hch. 15.23; Stg. 1.1). En manos de Pablo esto se convierte ahora en jaris («gracia»), a lo cual se agrega el saludo judío tradicional shalom

(P.ej., Gn. 12.8). Especialmente los dos últimos usos son los que los cristianos primitivos hicieron suyos, al punto de que, como aquí, la frase se convirtió en un nuevo sinónimo de «creyentes» (cf. Hcb. 9.14). Cf. W.C. van Unnik, «'With All Who Call] on the Name of the Lord'», W. C. Weinrich, *ed.,TheNewTestamentAge,EssaysínHonor ofBoReicke,* Macon, Georgia, 1984, vol. II, pp. 533-551, el cual subraya el elemento de oración en la angustia como vínculo común entre los creyentes, y P.-E. Langevin, «'Ceux quo invoquent le nom du Seigneur' (1 Co 1,2)», SeEs 19, 1967, pp. 373-407; ScEs 20, 1968, pp. 113-126; ScEs 21, 1969, pp. 71-122.

27 Ver Barrett, p. 33, quien lo traduce así.

28 Los dos pronombres, «de ellos y nuestro», siguen inmediatamente a la palabra griega tonto («lugar») y podrían modificarla (así Grosheíde, p. 24). Pero esto daría un sentido prácticamente intolerable. Ruef, pp. 2-3, pretende que también modifiquen a toxw, pero traduce esta última palabra con el significado de «posición» o «condición». Según eso, dice: «en toda condición, la de ellos y la nuestra». Pero además de darle a tonos un sentido que no está bien atestiguado, pasa por alto completamente el uso paulino.

29 En español, RVR añade en 1 Ts. 1.1 «de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo», pero esa adición no aparece en los mejores Mss., por lo cual la omiten la mayoría de las mejores versiones como RVA, DHH, BJ, etc.

(«paz»). De modo que en vez de «saludos», es «gracia a vosotros ... y paz». En cierto sentido esto resume todo el punto de vista teológico de Pablo. La suma total de toda la actividad de Dios para con sus criaturas humanas se halla en la palabra «gracia»; Dios se ha entregado a ellos, misericordiosa y bondadosamente, en Cristo.[30] Nada es merecido; nada puede conseguirse; todo es pura misericordia, inmensa y gratuita. Y la suma total de esos beneficios, tales como los experimentan quienes reciben la gracia de Dios, se halla en la palabra «paz», que significa «bienestar, salud total, prosperidad». La «paz» brota de la «gracia», y ambas juntas brotan de «Dios nuestro Padre» (ver n. 16) y han entrado en acción en la historia humana por medio de nuestro «Señor Jesucristo».

No debe pasarse por alto la colocación del Padre y el Hijo en textos como éste. Si en 8.6, 11.3 y 15.26-28 se da una subordinación funcional del lujo al Padre en cuanto a su obra, textos como el presente y como 1 Tesalonicenses 3.11 y 1 Corintios 12.4-6 dejan claro que en la mente de Pablo el Hijo es verdadero Dios y actúa en cooperación con el Padre para la redención de su pueblo.

Por consiguiente, conviene una nota final en cuanto al saludo en su conjunto: su énfasis cristológiCO[31] Pablo es un apóstol de Cristo Jesús; los corintios han llegado a ser creyentes («fueron santificados») en CristoJesús; los cristianos de todo el mundo se designan aquí como quienes invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo; y la gracia y la paz de Dios Padre se realizan por medio de nuestro SeñorJesucristo. Un énfasis parecido se verá en la acción de gracias que viene a continuación.

B. ACCION DE GRACIAS

Cap. 1.4-9

4 Gracias doy a mi Dios[1] siempre por vosotros, por la gracia de Dios que os fue dada en Cristo Jesús;

30 Cf. J. D. G. Duna, *Jesus and the Sprit,* Filadelfia, 1975, p. 202: «Es importante captar ... que para Pablo `gracia' no significa una actitud o disposición de Dios; denota más bien el *acto* completamente generoso de Dios.»

31 Este énfasis lo señala también W. Grundmana, TDNT IX, pp. 554-555; pero parece equivocarse bastante al verlo como un intento de Pablo por corregir una cristología gnóstica de parte de los corintios.

1 La BJ omite aquí «mi», siguiendo a Alef B eth Ephraim que omiten p0v. Pero éste es un caso en que una omisión accidental es mucho más probable que una adición casi universal por parte de muchos escribas primitivos, especialmente en vista de que la redacción no se presta naturalmente a la adición de «mi».

5 porque en todas las cosas fuisteis enriquecidos en él, en toda palabra y en toda ciencia;

6 así como el testimonio acerca de Cristo[2] ha sido confirmado en vosotros,

7 de tal manera que nada os falta en ningún don, esperando la manifestación de nuestro Señor Jesucristo;

8 el cual también os confirmará hasta el fin, para que seáis irreprensibles en el día[3] de nuestro Señor Jesucristo.[4]

9 Fieles Dios, por el cual fuisteis llamados ala comunión con su Hijo Jesucristo nuestro Señor.

Las acciones de gracias de Pablo siguen por lo general el mismo modelo: (1) doy gracias, (2) a Dios, (3) siempre, (4) por los destinatarios y (5) por ciertas razones, qué luego se elaboran s Esta acción de gracias está definida más claramente que las de 1 y 2 Tesalonicenses (y también que algunas de las posteriores) y carece de toda mención de oración de intercesión por los destinatarios. Al igual que con el saludo, contiene varios rubros en los que ya se vislumbra el cuerpo de la carta.

Lo que resulta sobresaliente aquí es la capacidad del apóstol de darle gracias a Dios precisamente por aquellas cosas de la iglesia que, a causa de los abusos, también están causándole pesar. De hecho hay quienes han sugerido que se trata de una ironía. Pero esta posición tiende a pasar por alto ciertas características vitales de la teología paulina. En contraste con muchos cristianos contemporáneos, que se inclinan a domesticar la fe eliminando cualquier cosa que cause molestias, el apóstol reconoce que el problema no está en los dones mismos sino en la actitud frente a ellos .[7] Precisamente porque los dones vienen de Dios, Pablo está obligado a dar

z Varios Mss., incluso B' F G 81 1175, tienen Oeov, probablemente una asimilación a la redacción de 2.1(q.v.).

3 Los Mss. occidentales D F G dicen napouarn,a en vez de rlg£p.

4 La palabra Xptosau no se halla en P46 B. Probablemente se trate de una omisión accidental muy temprana (basada en la yuxtaposición y abreviatura de IV XY). Sobre un análisis más completo, véase Zuntz, p. 184, que tiende a favorecer el texto más breve.

S Ver P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlín, 1939, y ahora esp. O'Brien, pp. 107-137.

6 Ver, p. ej., Craig, p. 18; Allo, p. 4.

7 Cf. la observación de O'Brien, p. 114: «Los corintios habían olvidado que lo que habían recibido eran `dones' (nótense las palabras mordaces de 4.7: '¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?'), soberanamente repartidos por el Espíritu Santo (12.4-11, esp. v. 11) y que su propósito era 'para provecho' (12.1), o para que la iglesia fuera edificada (14.5).»

gracias por ellos. Después de todo, son casas buenas que se han agriado s En esta acción de gracias, por lo tanto, Pablo logra dos cosas: da verdaderas gracias a Dios tanto por los corintios mismos como por el hecho de que Dios los ha «dotado», pero al mismo tiempo reorienta el enfoque de ellos.

Esta reorientación tiene dos énfasis: (1) Los corintios tienen auténticos dones, pero como lo revela la carta están también satisfechos de sí mismos y se centran en las criaturas, gloriándose en cosas puramente humanas. Toda la acción de gracias está orientada hacia Dios y centrada en Cristo. Todo viene de Dios y es dado en Cristo Jesús. (2) El segundo énfasis es escatológico. No les falta ningún don espiritual, pero todavía no han llegado a la meta. Están esperando la manifestación (v. 7). Cristo los confirmará para que ellos sean irreprensibles en el día del Señor (v. 8). Esta tensión escatológica entre su actual abundancia de dones (espiritualidad) y la gloria final volverá a salir a flote en esta carta (p.ej., 4.8-13;13.8-13).

Si bien los vv. 4-8 forman una sola oración gramatical un tanto alambicada, el hilo del pensamiento puede rastrearse con facilidad. El verbo «gracias doy» domina el conjunto. Las bases para la acción de gracias se enuncian en el v. 4 («por la gracia de Dios que os fue dada en Cristo»). El v. 5 elabora dichas bases en función de algunos dones específicos, que también sirven como confirmación del evangelio entre ellos (v. 6). Como resultado del hecho de que Dios confirme el evangelio en medio de ellos de este modo, no les falta ninguno de los dones que están disponibles en esta era actual, mientras aguardan la consumación final en la venida de Cristo (v. 7). Luego, el v. 8 concluye adecuadamente la oración al hacer virar el enfoque desde las «gracias» pasadas hacia lo que Dios va a hacer por ellos en el acontecimiento escatológico final: «confirmarlos completamente hasta el fin». El conjunto se destaca luego con la exclamación del v. 9, que recalca la fidelidad de Dios para llevar a cabo la gloria futura (de los vv. 7-8) a la luz de su anterior «llamado».

4 Es costumbre de Pablo («siempre») dar gracias por sus conversos, así como por los demás cristianos.[9] En efecto, su capacidad de dar gracias por estos cristianos probablemente dice mucho acerca de su propio carácter. Si bien él debe hablarles fuertemente, y a veces incluso ser sarcástico y avergonzarlos, nunca cesa de dar gracias por ellos; porque en último análisis, aunque él se sienta responsable por ellos como un padre por sus hijos (4.14-21), ellos son pueblo de Dios, no de él. En cada persona redimida hay

a Cf. Lightfoot, p.148: «Aquí San Pablo da gracias porsu uso; más adelante censura su abuso.»

9 Ver 1 Ts. 1.2; 2.13; 2 Ts. 1.3; 2.13; Ro. 1.8; Col. 1.3; Fil. 1.3; Flm. 4.1, acción de gracias se convierte en doxología en 2 Corintios y en Efesios. Todo esto está notablemente ausente en Gálatas.

evidencias de la gracia de Dios, y eso provoca la gratitud de Pablo, tanto a como por ellos. El deleitarse en Dios por su acción en la vida de otros, e incluso en la vida de aquellos con quienes uno se siente obligado a estar en desacuerdo, es evidencia cierta de que uno mismo es consciente de ser objeto de las misericordias de Dios. Tal era el caso de Pablo. Es muy difícil que los autosuficientes tengan esa misma disposición.

La base específica de la acción de gracias de Pablo en el caso de los corintios es «la gracia de Dios que os fue dada en Cristo Jesús». Normalmente esto se considera como una acción de gracias por la gracia como tal, es decir por la efusión bondadosa de la misericordia de Dios en Cristo para con aquellos que no la merecen. Sin embargo, para Pablo la jaris («gracia») muy a menudo va íntimamente ligada a jarisma/jarismata («don/dones»), y en esos casos se refiere a expresiones concretas de la actividad de la gracia de Dios en medio de su pueblo.[10] En efecto, la palabra «gracia» por sí misma mota a veces esas manifestaciones concretas, las «gracias» (dones), de la gracia de Dios. Así, por ejemplo, en 1 Corintios 16.3 y 2 Corintios 8-9, jaris se refiere no sólo a la «gracia de dar» por parte de los corintios, sino también concretamente a sus donaciones.

Esa visión «concreta» de la gracia parece ser lo que aquí se tiene en la mira, puesto que los vv. 5-7 especifican sus manifestaciones en función de ciertos jarismata («dones»), que de hecho los corintios tendían a valorar mucho. El énfasis de Pablo, por supuesto, difiere considerablemente del de ellas. Ellos hacían resaltar los dones en sí; él, la actividad de la gracia de Dios, el cual daba tales dones a su pueblo. Precisamente porque esos dones son «dados» por Dios[11] y son «gracia» (inmerecidos para quienes los reciben), no puede haber razón alguna para que ellos se jacten. El dilema de Pablo en esta carta consiste en convencer a los corintios de que lleguen a compartir su modo de ver estos beneficios, ya que ellos se jactan con arrogancia por las mismas cosas que, en tanto dones, no pueden ser fuente de jactancia personal (cf. 4.7).

5 Pablo pasa a enumerar específicamente las «gracias» por las cuales está agradeciendo a Dios.[12] Ellos han sido «enriquecidos», dice, «en todas las

10 Cf. p.ej., Ro. 12.6: a los creyentes se les dan diferentes *jarismata*, segtía la *jaris dada* a ellos.

11 El cual es el sujeto implícito de todos los verbas pasivos de este párrafo.

12 El ast que une esta cláusula con el v. 4 es probablemente explicativo, e indica que lo que sigue modifica al v. 4 desglosando en detalle el significado de la frase «por la gracia de Dios que os fue dada en Cristo Jesus». Por lo tanto también podría traducirse «a saber». Así: «Gracias doy a mi Dios... por su gracia que os fue dada en Cristo Jestis, a saber, que en todas las cosas fuisteis enriquecidos en él.» Muchos (p.ej., BAGD, Conzelmann, p. 25, a. 3) entienden que el ost va con el verbo evxaptotur (ya sea «doy gracias a Dios... porque», o «doy gracias a Dios ...de que»), pero la estructura de la oración entera y el contexto parecen dictaminar a favor de un oct explicativo en este caso.

cosas», es decir, «en todo sentido».[13] Pero por las frases que siguen queda claro que su énfasis es mucho más limitado: «en toda palabra (logos) y en toda ciencia *(gnósis)*». Normalmente éstas no serían las únicas cosas, o las cosas corrientes, por las que uno podría dar gracias en medio de un grupo de nuevos cristianos. De hecho, con frecuencia se señala que Pablo no menciona en este caso cosas como el amor, la fe o la esperanza (como ocurre, p.ej., en 1 Tesalonicenses, Filipenses o Colosenses).[14] Claro que esto es cierto, pero no implica necesariamente que esas cosas les falten; después de todo, en un pasaje casi paralelo en 2 Corintios 8.7, vuelven a incluirse los dos elementos aquí mencionados, junto con la fe, la solicitud y el amor.

Casi con toda seguridad, Pablo elige estos dos elementos porque resultaban claramente evidentes en la comunidad. Pero además resulta que son los elementos que funcionan en esa iglesia en ciertas formas muy negativas. Entonces, lo que Pablo parece estar haciendo es reorientar el enfoque de ellos, para que no se centren tanto en sus «gracias» (cosas mismas porque edifican a la iglesia) sino más bien en Dios, q ue ha dado, y en Cristo, «en quien» se han puesto al alcance.[15] Esto es así incluso con las imágenes expresadas en el verbo «fuisteis enriquecidos». En contextos parecidos, tanto en cartas anteriores como en cartas posteriores, Pablo usa la mayoría de las veces el verbo «abundar» para referirse al rebosar de la vida cristiana. Lo que aquí resulta significativo es que, aunque el conceZto de que Dios tiene «riquezas» aparece repetidas veces en sus cartas,[l] la ¡magen de ser «enriquecidos en (o por) Cristo» es exclusiva de las cartas a los corintios. En cada caso se da en contraste con la «pobreza», ya sea la de Cristo, cuya «pobreza» produjo el «enriquecimiento» de ellos (2 Co. 8.9), o la de Pablo, cuya predicación lo hizo posible (4.8-13; 2 Co. 6.10). Dado el sentido sarcástico en que aparece esa imagen en 4.8, uno se pregunta si éste no será uno de los términos *de ellos* que Pablo está usando ahora en su sentido positivo, precisamente porque en Cristo Jesús la experiencia que tienen de los dones espirituales es un auténtico enriquecimiento.

Pero ¿cuáles son las «gracias» específicas a las que se está aludiendo con las palabras logos («palabra») y *gnósis* («ciencia» o «conocimiento»)?[17] Han surgido muchos debates en torno del significado de estas dos

13 Gr. ev rraVU; en cuanto a este uso, ver BAGD 2aa.

14 Ver, entre otros, Héring, p. 3; Craig, p. 19; O-W, p. 144.

15 «En él» hace referencia anafórica a «en Cristo Jesús» del v. 4, y en su uso es semejante al v. 2: «por lo que Dios ha hecho en Cristo Jesús».

16 Tal es el caso especialmente con Romanos, Colosenses, Efesios y Filipenses. Dios tiene, pues, «riquezas de gracia», «riquezas de bondad», «riquezas en gloria», etc.

17 Con los sustantivos abstractos, nag tiene habitualmente el sentido de «toda clase de». Ver BAGD laB. Cf. Barrett, pp. 36-37 y O'Brien, p. 117.

palabras,[18] pero el contexto mismo de 1 Corintios nos suministra toda la ayuda que necesitamos. Ambos términos aparecen con mucho mayor frecuencia en 1 y 2 Corintios que en todas las demás cartas paulinas,[19] y en contextos que dejan claro que se trata de términos corintios. Es significativo el hecho de que ambas palabras aparezcan positivamente como dones del Espíritu en los capítulos 12-14, pero también negativamente en otro contexto de la misma carta. El término logos en este caso (cf. 12.8) probablemente significa algo parecido a «en toda clase de `locución espiritual'», y se refiere especialmente a los muchos dones de palabra señalados en los capítulos 12-14 (conocimiento, sabiduría, lenguas, profecía, etc.), aun cuando, como lo manifiestan esos capítulos, el interés de ellos en la «palabra» o el «hablan» es. más singular. Pero en los capítulos 1-4, el término se refiere en sentido peyorativo a lo que es meramente humano en contraste con el logos de la cruz (1.17-18; cf. 2.1-4). Lo mismo pasa con *gnósis.* Como un jarisma en los capítulos 12-14, se refiere al don de ciencia o conocimiento especial, probablemente relacionado con la revelación profética (12.8; 13.2; 14.6).[20] Pero en 8.1-13 ellos lo ponen como base para la conducta cristiana, y en cuanto tal recibe graves críticas de Pablo.

¿Qué es, entonces, lo que Pablo trata de hacer aquí? Pareciera que escoge dos de los términos propios de los corintios, ciertos elementos de su espiritualidad con respecto a los cuales ellos están, quizás, demasiado seguros de sí mismos. En los puntos en que ellos se jactan de cosas tales como la «palabra» y la «ciencia», Pablo alega que están actuando en formas

18 lightfoot, p. 147, seguido por O'Brien, p.118, enumera cuatro posibilidades: (1) que xoyog se refiera al conocimiento inferior y yvwolg, al superior (opción que ambos, acertadamente, descartan como imposible); (2) que 1<oyog se refiera al don de lenguas y yvwOL9, al de profecía (posibilidad que también ha de descartarse por ser una visión demasiado estrecha); (3) que Xoyog se refiera al evangelio que ha llegado hasta ellos y yvwrng, al hecho de que ellos lo han aceptado de corazón (posibilidad que queda desacreditada para todo el contexto de 1 Corintios); y (4) la postura que ambos prefieren es que koyog se refiera a la expresión externa y yvwot,g, a la convicción interna y captación del evangelio. Pero esta última alternativa también parece pasar por alto el verdadero asunto central en el contexto de 1 Corintios. Se han ofrecido otras opciones: Zuntz, p. 101, sugiere que una se refiere a los dones «racionales» y la otra a los «extáticos», pero esta opinión también parece perder de vista la verdadera información de 1 Corintios. K. Grayston sugiere, en forma todavía menos convincente, que ñoyog se refiere a aquellos que insistían en seguir las palabras de Jesús de un modo legalista (habían trocado una forma de ley porotra), mientras queyvworg se refiere a los que tenían «una conciencia de las relaciones cósmicas entre Dios Padre, el Señor Jesucristo y el cristiano» de modo que, por medio de Cristo, quedaban absueltos de «las reglas convencionales» («Not With a Rod», ExpT 88, 1976, pp. 13-16).

La palabra Xoyog aparece 26 veces en 1 y 2 Corintios, 38 en las otras ocho cartas (más 20 CA las pastorales). I.a palabra yvworg aparece 16 veces en 1 y 2 Corintios, y 7 en las demás cartas (incluidas las pastorales).

Ver 8.1 para otro comentario de esta palabra.

meramente humanas, y que por consiguiente no están actuando, para nada, «en el Espíritu». No obstante, esos mismos elementos aparecen como dones legítimos del Espíritu que forman parte de la era presente (12.8-11;13.8-12), y que, puestos en la perspectiva apropiada, sirven para edificar la iglesia (14.1-6). Precisamente porque son dones espirituales (v. 7), dados por Dios en Cristo Jesús, Pablo puede mostrarse auténticamente agradecido por ellos.

6 Resulta difícil determinar el sentido preciso de la conjunción que inicia esta frase y, por consiguiente, determinar también la relación entre estas palabras y lo que se araba de decir. Muchos la ven como una cláusula causal, que «explica la razón de la riqueza de dones espirituales que disfrutaban los corintios. Esa causa era un testimonio centrado en Cristo.»[22] Sin embargo, lo más probable es que el griego *kathós* tenga aquí su sentido comparativo corriente (cf. RVR «así como»; o «tal como»). En este raso, su uso sería muy parecido al que se le da en 1 Tesalonicenses 1.5, donde Pablo afirma que su evangelio ha llegado a ellos con poder, y añade a modo de recordatorio «como bien sabéis». Aquí, entonces, probablemente está sugiriendo que los dones de ellos, por los cuales él está sinceramente agradecido, son la *evidencia* de que « nuestro] testimonio acerca de Cristo ha sido confirmado en vosotros». Si tomamos en serio la tesis de que el sujeto ¡mplícito del verbo pasivo es «Dios», entonces esta cláusula dice que Dios mismo ha confirmado el testimonio que Pablo dio de Cristo entre ellos, dándoles esos dones espirituales; y esto es exactamente lo que el v. 7 va a reafirmar.

Si bien su uso no es común en Pablo (cf. 2.1; 2 Ts. 1.10; 2 Ti. 1.8), el término «testimonio» hace referencia al evangelio mismo, y probablemente sea utilizado a causa del verbo «confirmado». La cláusula entera funciona entonces como una metáfora, tomada del derecho comercial.[24] Al predicar el evangelio en Corinto, Pablo dio testimonio de la buena nueva acerca de Cristo, especialmente su muerte (1.18-25; 2.1-2) y su resurrección

21 Gr. KctOw5. Cf. 1 Ts. 1.5; Fil. 1.7.

22 O'Brien, p. 120.

23 Asumen esta misma posición Godet, pp. 53-54, y Lightfoot, p. 148. Cf. la traducción de Moffatt: «todo lo cual verifica el testimonio que dimos acerca de Cristo cuando estuvimos entre vosotros.»

24 El verbo PePOLLow («confirmar»), que de ordinario significaba «hacer firme» o «fortalecer», se convirtió en el período helenístico en un término técnico para referirse a la autenticación de contratos legales (ver el análisis de A. Deissmana, *Biblical Studies,* Edimburgo, 1901, pp. 101-105; cf. MM, p. 108). Algunos han recalcado aquí el aspecto legal en un sentido más literal (esp. H. Schlier, TDNT I, pp. 600-603), pero eso sería perder la riqueza de la metáfora misma, que Pablo usa de nuevo en 2 Co. 1.21 para referirse a la certeza de que él y ellos existen juntos en Cristo.

(15.1-11);[25] Dios mismo ha «garantizado» la veracidad del mensaje al enriquecerlos a ellos con toda clase de dones espirituales.[26] Esto significa también que la expresión «en vosotros» (RVR; trad. lit.) lleva aquí el sentido de «entre vosotros» o «en medio de vosotros» (cf. BJ, NBE, RVA).

De manera que, al igual que a lo largo de la acción de gracias, el énfasis de esta cláusula se pone en Cristo mismo. No obstante, también podría verse aquí una referencia oculta al propio ministerio de Pablo entre ellos, ya que para él, en esa comunidad, esas dos realidades permanecen de pie o se derrumban juntas.

7 Esta cláusula cumple la función de concluir el tema que hasta ahora se ha establecido: la gratitud de Pablo por los dones espirituales de ellos, los cuales sirven como confirmación de Dios tanto del evangelio mismo como de la predicación que de él ha hecho Pablo en Corinto. Pero al agregar al final la nota escatológica, Pablo intenta también ahora colocar la actual abundancia de dones en la adecuada perspectiva escatológica del «yaltodavía no».

La cláusula misma consiste en una cláusula de resultado que modifica al v. 6,[29] de modo que los vv. 6 y 7 juntos recapitulan, a modo de recordatorio histórico, lo que se dijo en los vv. 4-5. Así: «Doy gracias a Dios porque él os otorgó la `gracia' (v. 4), en cuanto que os `enriqueció' con dones espirituales específicos (v. 5), tal como históricamente operó en medio de

[25] La RVR entiende bien aquí el genitivo (lit. «el testimonio de Cristo») como un genitivo objetivo, y traduce «el testimonio acerca de Cristo»; es decir, Cristo es el «objeto», no el «sujeto», de la idea verbal implícita en la palabra «testimonio» (cf. BJ, nota; cf. también DHH, NBE).

[26] G. W. MacRae ha hecho la sugerencia tentativa de que este versículo debería traducirse así: «puesto que el testimonio acerca de Cristo se ha fortalecido entre vosotros a tal punto que no os falta ningún don **espiritual»** (ver «A Note on 1 Coriathians 1:4-9», *Erea-Israel,* Orlinsty *Festschrif4* Jerusalén, 1982, vol. 16, pp. 171-175). Aunque es una sugerencia atractiva, MacRae llega a ella por su deseo de hacer que el verbo PepaLow signifique prácticamente lo mismo tanto en el v. 6 como en el v. 8. Pero como se señala en el v. 8, tal cosa no es necesaria, al es lo que mejor expone el sentido del juego de palabras que Pablo hace aquí.

[27] En cuanto a este marco esencial de la teología de Pablo, véase la «Introducción», pp. 20-21.

[28] Aun cuando en el griego clásico wvre con infinitivo denotaba normalmente un resultado potencial en vez de real (el cual, en cambio, se marcaba con indicativo), esta distinción se había difuminado considerablemente en el período helenístico tardío. En los comentarios más viejos (p.ej., Lghtfoot, Findlay, R-P) era común mantener esa distinción, pero tanto el aso común como el contexto aquí exigen entender que el resultado ya se había realizado en Corinto.

[29] En inglés, la RSV refleja una opinión según la cual el v. 6 es parentético y por consiguiente el v. 7 modifica al v. 5. Conzelmana, p. 27, arguye que el v. 7 modifica tanto al v. 5 como al v.6. Ninguna de estas dos opiniones capta tanto el sentido de la sintaxis al el del argumento de Pablo, como los **capta la postura** que aquí adoptamos.

vosotros al confirmar Dios nuestro testimonio acerca de Cristo (v. 6) *de tal manera que* no os quedáis cortos en ningún don espiritual (v. 7).»

No es seguro cuál es exactamente la intención de la frase «nada os falta en ningún don». El verbo «faltar» usa por lo común un genitivo como objeto y en ese caso significaría, como lo traduce BJ («ya no os falta ningún don»), que potencialmente ellos tienen a su disposición todos los dones de Dios. Pero aquí el verbo va modificado por una frase preposicional,[30] al igual que en el v. 5 («en todo sentido»), y por consiguiente podría significar que no se quedan cortos, ya sea en comparación con otros o en comparación con las expectativas normales de los cristianos que tienen el Espíritu, en ninguno de los dones que de hecho poseen. Aunque muchos prefieren esta última opción (debido a la gramática),[31] es más probable que aquí la sintaxis esté influida por el v. 5 («enriquecidos en todo sentido»).[32] De manera que la cláusula no hace sino repetir de modo negativo lo que ya se afirmó de modo positivo en el v. 5. Esto significa también que la palabra *jarisma* («don espiritual»).[33] que podría considerarse como una referencia más amplia al don gratuito de la redención,[34] ha de entenderse, al igual que en el v. 5, como una referencia más específica a esas dotes especiales del Espíritu Santo que se mencionan en las capítulos 12-14 (cf. Ro. 12.6).

Pero la acción de gracias por los dones actuales no es la palabra final ni la única. Esos dones han de realizarse siempre en el contexto de que los corintios están «esperando la manifestación de nuestro Señor Jesucristo». De hecho, existe tal vez una correlación entre la escasez general de dichas «gracias» por parte de la iglesia contemporánea, y su carencia general de expectación anhelante de la consumación final. Hay que señalar aquí que aunque la perspectiva teológica de Pablo es completamente escatológica, una comparación de esta acción de gracias con la de 1 Tesalonicenses 1.2-5 indica que la nota escatológica no es un elemento necesario de las acciones de gracias paulinas (en efecto, entre las cartas posteriores sólo aparece en Filipenses y Colosenses) 35

¿Por qué, entonces, esta nota adicional acerca de la venida de Cristo? Por

30 Gr. ev I1TIbEvt XapLapacL (= no estáis faltos en ningún don espiritual).
31 Ver, p.ej., Lightfoot, p. 148; Barrett, p. 38; y O'Brien, pp. 123-124-
32 Así Conzelmann, p. 27.
33 Sobre esta palabra véase bajo 12.4; cf. el análisis de Dunn, Jesus, pp. 205-207.
34 Como, p.ej., en Ro. 5.15-16 y 6.23. Esta es la opinión de un gran número de comentaristas (p.ej., Calvino, p. 22; O'Brien, p. 124).
35 Por eso O'Brien, p.124, no parece muy preciso cuando se refiere a «el acostumbrado clímax escatológico de las acciones de gracias introductorias». Esta perspectiva es consecuencia de analizar los trozos de acción de gracias formalmente sin dar la debida importancia a la cronología. La escatología está ausente en 1 Tesalonicenses, Romanos y Filemón.

supuesto, puede significar nada más que el hecho de que esa inquietud está siempre presente en el apóstol mismo, ya que para Pablo la salvación era ante todo una realidad escatológica, iniciada con la venida de Cristo y que había de consumarse con su retomo inminente. Pero también es probable en este caso que esa inquietud siempre presente se vea realzada por el hecho de que los corintios tenían una comprensión escatológica, aparentemente demasiado realizada, de su propia existencia, la cual para ellos iba conectada en particular con su experiencia del «don espiritual» de las lenguas (ver bajo 13.1). Por lo tanto, la gratitud de Pablo por los dones de ellos incluye un recordatorio de que ellos todavía están *esperando* la gloria final, ya que parece ser que entre ellos hay algunos que no tienen esa expectación anhelante (ver bajo 4.8 y 15.12).

Lo que ellos están esperando con ansia[36] es «la manifestación [lit. «revelación», cf. EJ] de nuestro Señor Jesucristo». Si bien Pablo se refiere por lo común al regreso de Cristo en función de su «venida» *(parousia),* ya anteriormente en 2 Tesalonicenses 1.7 (trad. lit.; cf. RI) se ha referido a ese acontecimiento como la «revelación» de Cristo. En este caso la elección de sustantivos probablemente va menos dictada por algún matiz de ideas entre «venida» y «revelación» que por el sentido general del párrafo entero, que tiene por sujeto a Dios. De manera que Dios va a llevar los siglos a su consumación mediante la «revelación» final de su Hijo; lo que a los corintios está recordándoseles que todavía aguardan es esta revelación cristológica final.

8 Con esta cláusula Pablo concluye finalmente la larga oración gramatical que había comenzado en el v. 4. Lo hace elaborando la nota escatológica que ha hecho resonar al final del v. 7, ahora en función de lo que significa para los corintios mismos. Es de observar que el *lenguaje* de esta cláusula se asemeja al de la oración que se halla en 1 Tesalonicenses 3.13. Es posible, por tanto, que la cláusula se proponga funcionar en forma muy parecida a los informes de oración que hay en las otras acciones de gracias; sin embargo, lleva la diferencia significativa de que ésta es una afirmación fuerte, y no simplemente una plegaria desiderativa.[37] Aquí Pablo está seguro de que Dios de hecho los va a «confirmar» hasta el fin.

36 Pablo lisa el verbo aaCOEXohaL sólo en contextos escatológicosde aguardar con anhelo el fin (Gá. 5.5; Ro. 8.19, 23, 25; Fil. 3.20).

37 G.P. Wiles ha sugerido que «ésta es posiblemente una plegaria desiderativa, que utiliza el futuro del indicativo para expresar un deseo: 'Que él os confirme hasta el 6n...'» (Paul's IntercessoryPrayers, SNTSMS 24, Cambridge, 1974, p. 35; ver también pp. 97-101). Pero para hacer tal sugerencia debe no sólo dejar de lado la gramática tan clara de la oración, sino también descartar el hecho de que la acción de gracias es auténtica; y entonces ve la necesidad de que se concluya con una plegaria, en la que se pide que esas cosas se hagan realidad.

Es significativo que él haga esta afirmación repitiendo el verbo «confirmar», que había aparecido en la metáfora del v. 6. Así, en vez del acostumbrado «él os fortalecerá o consolidará»,[38] Pablo dice que del mismo modo que Dios anteriormente «garantizó» nuestro testimonio acerca de Cristo mientras estuvimos con vosotros, así también os «garantizará» o «confirmará hasta el fin».[40] Que ésta sea una repetición deliberada de la metáfora legal del v. 6 queda confirmado aún más por la palabra «irreprensibles», que tiene el sentido de que ellos estarán sin culpa (con referencia a la ley) cuando comparezcan ante Dios en el juicio final, porque se les ha conferido la justicia de Cristo[41] Por último, el uso de la frase «en el día de nuestro Seña Jesucristo» apunta también hacia el juicio final. Pablo hace suya la expresión escatológica del AT «el día del Señor» (ver Am. 5.18-20; Jl. 2.31) y la hace cristológica. Sigue siendo «el día del Señor», pero «el Señor» no es otro que Jesucristo (ver también 3.13-15; 5.5.; cf. 1 Ts. 5.2).

Resulta notable que Pablo exprese tal confianza acerca de una comunidad cuya conducta actual no es en modo alguno irreprensible, y a la cual en varias ocasiones se ve obligado a exhortar con las más severas advertencias. El secreto radica, claro, en el sujeto del verbo, «el cual» (= Dios).[42] Si la confianza de Pablo se cifrara en los corintios mismos, entonces estaría en dificultades. Pero al igual que en 5.6-8 y 6.9-11, en la teología de Pablo el indicativo (la acción previa de Dios en su gracia) precede siempre al imperativo (la obediencia de ellos como respuesta a la gracia) y es el fundamento de su confianza.

Sin embargo, no todos concuerdan con el hecho de que el sujeto de «el cual» sea «Dios». De hecho el antecedente más natural es «nuestro Señor Jesucristo», que le precede inmediatamente. Sin embargo, existen buenas razones para pensar que en la intención de Pablo el sujeto era «Dios».

38 Gr. asrlpt~w; ver 1 Ts. 3.2,13; 2 Ts. 2.17; 3.3; Ro. 1.11; 16.25.

39 Aquí 131 lamentablemente deja por fuera un rcau, que RVR sí conserva; en este caso significa «también» y por tanto evoca el anterior epepauo0n del v. 6.

40 La frase ecos te).ov5 podría significar «completamente» en este caso. Algunos (P.ej., Grosheide, p. 31; Barrett, p. 39; O'Brien, p. 129) piensan que tiene aquí un doble sentido: «completamente hasta el fin». Tal vez sí, pero la referencia primordial es temporal, no de grados.

41 Gr. aveyK>,ntos, que se halla también en un pasaje de «juicio final» en Col. 1.22 (cf. 1 Ti. 3.10; Tit. 1.6,7). En otros contextos Pablo usa ya sea agzluttoas o aiuúWog, palabras que llevan más claramente el sentido moral o religioso.

42 Pronombre relativo gr. os.

43 Casi todos los comentarios más antiguos siguen este camino. Godet, p.ej., dice: «El pronombre ... se refiere desde luego a la persona deJesucristo» (p. 58). Entre los comentarios un poco más recientes que también adoptan esa postura, ver Barrett, p. 39, y Ruef, p. 6. Los comentarios más recientes asumen la postura por la que abogamos aquí.

Primero, porque Dios, a quien Pablo está dándole gracias, es el sujeto implícito de todos los verbos pasivos de este párrafo. Segundo, y en particular, porque Dios es el sujeto implícito de la aparición anterior del verbo «confirmar» en el v. 6, lo que indica por tanto que él es también el que confirmará a los corintios mismos hasta el fin. Y tercero, porque en la titclamación final vuelve a reconocerse a Dios como el que es fiel para llevar a cabo todas estas cosas.

De manera que aunque Pablo se interese por recordarles a los miembros de la iglesia que todavía no han llegado a la meta, al mismo tiempo les presenta su gran confianza de que mediante la propia acción de Dios ellos efectivamente llegarán a la meta a fin de cuentas. Por consiguiente, mediante la acción de gracias Pablo reorienta la confianza de ellos, para que ya no esté puesta en ellos mismos ni en su abundancia de dones sino en Dios, de quien y para quien son todas las cosas.

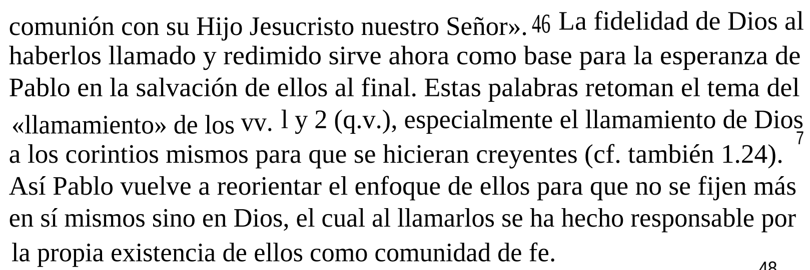
9 Todo lo que se ha dicho anteriormente en la acción de gracias, tanto el acto previo de Dios en su gracia a favor de ellos como el hecho de que él los w~flrmará» o «garantizará» en el futuro en el día del juicio, queda ahora resumido en esta gloriosa exclamación. De un modo muy parecido al de 1 Tesalonicenses 5.24, Pablo liga la realidad de la fidelidad de Dios con su llamamiento a los creyentes. ¿Cómo puede él estar seguro de que ellos, precisamente ellos, serán hallados irreprensibles en aquel día? Porque «fiel es Dios»,[44] él les infunde seguridad, atribuyendo su confianza a uno de los motivos más profundamente arraigados acerca de Dios que se hallan en el AT. El Dios de Israel era un Dios fiel, siempre confiable, siempre coherente consigo mismo, y por consiguiente se podía contar con que cumpliría todas sus promesas (Dt. 7.9; Sal. 144.13).

Sin embargo, en este caso la afirmación del carácter de Dios no depende de realidades del AT, sino de la acción más reciente de Dios en Corinto misma, acción en virtud de la cual ellos fueron «llamados [por Dios] a la

+4 En cuanto a esta expresión en Pablo véase 10.13; 2 Co. 1.18; cf. 1 Ts. 5.24; 2 Ts. 3.3.

45 W. C. van Unnik sugiere que estas palabras son una reminiscencia de la *Haftarah* de la sinagoga, que habla de «el Dios fiel que habla y que actúa» («Reisepliine and Amen-Sagen, Zasammenhang and Gedankfolge in 1 Koriather 1:15-24», *Studia Paulina in honorem J. de* Zwaon, Haarlem, 1953, p. 221). También se ha sugerido, tanto a causa del lenguaje como a causa del lugar de esta exclamación al final de este período de acción de gracias, que toda is oración gramatical es litúrgica en su forma y contenido (ver, p.ej., J. T. Sanders, «The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus», JBL 81, 1962, pp. 361-362). El carácter litúrgico de este lenguaje quizás sea Posible, pero en su forma actual el conjunto se ha adaptado tanto al contexto presente, que caalquier descubrimiento de expresiones anteriores no resulta particularmente útil para hallar el significado que tiene aquí (el. O'Brien, p. 131). En cuanto a esta clase de «pan-liturgismo» ver también bajo 16.20-24.




comunión con su Hijo Jesucristo nuestro Señor».[46] La fidelidad de Dios al haberlos llamado y redimido sirve ahora como base para la esperanza de Pablo en la salvación de ellos al final. Estas palabras retoman el tema del «llamamiento» de los vv. 1 y 2 (q.v.), especialmente el llamamiento de Dios[47] a los corintios mismos para que se hicieran creyentes (cf. también 1.24). Así Pablo vuelve a reorientar el enfoque de ellos para que no se fijen más en sí mismos sino en Dios, el cual al llamarlos se ha hecho responsable por la propia existencia de ellos como comunidad de fe.

Aquí el llamado se expresa en función de «comunión con su Hijo»[48] Si bien este tipo de lenguaje reaparece en un pasaje sacramental en 10.16, en este caso es dudoso que haga alusión al sacramento. Se refiere más bien a lo que tuvo lugar en la conversión de ellos. El llamado hacia Cristo es un llamado a estar ***en comunión con*** Cristo por medio del Espíritu (cf. 2 Co. 13.13; Fil. 2.1). Por eso lo más probable es que este lenguaje haya de entenderse no sólo en términos de posición, sino también en términos de relación. Los creyentes no sólo están *en* Cristo, en virtud de lo cual se hallan libres de la culpa de sus pecados, sino que también están ***en comunión con*** Cristo, en virtud de lo cual tienen el privilegio de convivir con él por medio del Espíritu. Sin embargo, un lenguaje así para la conversión cristiana o para la vida cristiana es inusitado en Pablo, y, a la luz de lo que va a decir en la oración siguiente, puede haberse escogido para que reflejara la idea de la comunión de creyentes que se ha formado en su Hijo,[50] aunque esto parece dudoso a la luz del uso soteriológico de «llamar».

46 **En este punto el texto griego tiene la inusitada expresión (que se pierde por completo en todas las versiones españolas) de que es Dios por medio *de* quien (8L'ou) fueron llamados, y no por quien (u*'ou); es decir, en griego se trata de un instrumental («por medio del cual») y no de un agente de pasiva («por el cual»). Normalmente uno esperaría que Dios Padre sea la causa primera y que el Hijo sea el agente de mediación. No obstante, Pablo puede referirse a Dios diciendo que «de él, Y Por [medio de] él, Y Para él son todas las cosas» (Ro. 11.33). Aquí, la razón para que Dios mismo actúe como instrumento es que el propósito del llamamiento se expresa en función del Hijo.**

47 **Sobre el trasfondo veterotestamentario de «llamar», véase L Coenen, NIDNIT I, pp. 272-273. En Pablo, el que «llama» es siempre Dios Padre.**

48 **Sobre el uso de la expresión «Hijo de Dios» en Pablo, así como una discusión de sus orígenes en el cristianismo primitivo, ver M. Hengel,TheSon *ofGod*, Filadelfia, 1976. En 1 Corintios sólo aparece aquí y en 15.28. Estos dos textos demuestran que Hengel tiene básicamente la razón al afirmar «que para Pablo lo que se destaca en primer plano es el significado soteriológico y no el especulativo» (p. 8).**

49 **Cf.F.Hauck,TDNTIII,p.804;yG.Panikulam,KoinóniaintheNewTestomen4ADynaWc Expression of Christian *Life*, AnBib 85, Roma, 1979, pp. 13-15.**

50 **Así Barrett, p. 40; cf. Willis, pp. 209-210, quien sigue a J. Y. Campbell, «KoLv~LoL arad Its Cognates in the New Testament», JBL 51, 1932, p. 380 (reimpr. Three New Testament Studies, Leiden,1965, pp. 1-28). Pero ver O'Brien, pp. 131-132, donde se lo entiende como una participación en las bendiciones espirituales que se han hecho disponibles en su Hijo.**

Por último, hay que volver a señalar que Dios es el sujeto de todas las acciones por las cuales se dan gracias. Y en todos los casos su acción es mediada por «su Hijo Jesucristo nuestro Señor» o está centrada en él. Así, el énfasis cristológico que empezó en el saludo se hace continuar de un modo aún más enfático en esta acción de gracias introductoria. Todo lo que Dios ha hecho y hará por los corintios se hace expresamente en «Jesucristo nuestro Señor».

Con estas grandes cadencias llegan a su fin los asuntos introductorios de esta carta. Pero de esas palabras puede aprenderse muchísimo. No sólo vislumbran de antemano la carta misma, sino que lo hacen de modo tal que ponen de manifiesto muchos elementos acerca de la teología de Pablo y de su propia solicitud pastoral. Como lo revelará la carta, en esta iglesia hay algunas relaciones personales bajo tensión, tanto entre la iglesia y Pablo como también internamente entre los miembros. Es más, la causa de muchas de estas tensiones es que ellos están abusando gravemente de algunos dones de Dios. Aun así, Pablo puede todavía comenzar con una sincera acción de gracias, tanto por los corintios mismos como por sus dones, los cuales para Pablo sirven de evidencia de que Dios ha confirmado su predicación entre ellos. Llegará el momento en que Pablo deba referirse a los abusos; por ahora se muestra agradecido. Aquí lo que le interesa es reorientar la atención de ellos, para que pasen de fijarse en sí mismos a fijarse en Dios y en Cristo, y para que pasen de una escatología superrealizada a una conciencia sana de la gloria que está aún por venir.

Durante gran parte de su historia la iglesia ha sufrido del problema contrario al de los corintios: una perspectiva escatológica <subrealizada», en la cual se espera de Dios demasiado poco en esta edad presente. El siglo XX, tanto por medio del movimiento pentecostal tradicional como por medio del más reciente movimiento carismático, ha presenciado el resurgimiento de muchos de los dones más visibles del Espíritu. Entre algunos cristianos ha habido un énfasis parecido al de los corintios sobre los dones más espectaculares, que a veces los ha llevado al orgullo espiritual; en tanto que otros, en su propia forma de orgullo, han rechazado de plano esos dones como una posibilidad para la iglesia contemporánea. De esta acción de gracias debemos aprender a estar agradecidos por tales dones, como evidencia de que Dios está confirmando el evangelio, y también a aseguramos de que tengamos nuestra atención puesta en el mismo tema que Pablo: en Dios y en Cristo, de quien y por quien son todas las cosas.

11. COMO RESPUESTA A LOS INFORMES RECIBIDOS

cap. 1.10-6.20

Aun cuando probablemente los de la familia de Cloé llegaron adonde estaba Pablo después de la carta enviada por los corintios,[1] las noticias que de ellos recibe son de una naturaleza tan grave que se siente obligado a abordar primero estas cuestiones de conducta. Toma entonces cuatro de esos asuntos antes de responder a la carta de ellos. Los asuntos en 1.10-4.21 y 5.1-13 le han sido comunicados explícitamente a modo de informe (ver 1.11 y 5.1). En cuanto a la relación de los dos asuntos del capítulo 6 con los de los capítulos 5 y 7, véanse más adelante, pp. 221-223.

A. UNA IGLESIA DIVIDIDA, INTERNAMENTE Y CONTRAPABLO

Cap. 1.10-4.21

El problema que aborda Pablo en el inicio de esta carta es probablemente el que mejor conocemos. Además, debido a nuestra propia experiencia de una iglesia dividida, y especialmente porque también hemos experimentado dentro de la iglesia contiendas dolorosamente destructivas en diversas formas, por instinto nos sentimos inmediatamente al tanto de su problema.

Sin embargo, esta es una cuestión sumamente compleja,[3] y a esto contribuyen de modo especial otras dos porciones de información que hay en la carta: (1) Por una parte, puesto que éste es el primer elemento al que se refiere Pablo, la mayoría de la gente tiende a leer el resto de la carta a la luz de los capítulos 1-4, es decir, en el telón de fondo de cada problema (p.ej., 7.1-16 u 8.1-11.1) ver a los corintios divididos en facciones. Por otra parte, en los capítulos 5-16 casi no se dice nada explícito que indique la existencia de verdaderas facciones dentro de la iglesia, ni hay mención alguna de Apolos

1 Ver la «Introducción», p. 10.

2 De hecho es el elemento específico de las cartas de Pablo que más tempranamente se menciona fuera del NT (1 Clem. 47.1-4 (ca 95 d.C.]).

3 U gama de opiniones eruditas es mucho más amplia y diversa en esto que en ningún otro asunto de la carta (verla exposición en Hurd, pp. 95-107). Gran parte de cómo uno considere la carta entera queda determinado por el enfoque que uno asuma a este respecto; de ahí su considerable importancia.

4 Poco se puede dudar de que en ciertos campos había algunos dentro de la comunidad de

o de Cefas en una forma que sugiriese que esos personajes son focos de atracción para dichas facciones[5]

(2) Aunque los corintios estaban peleando entre sí a causa de sus líderes (1.10-12), no hay nada en los capítulos 1-4 que indique que estuvieran hondamente divididos en cuanto a ciertos problemas en sí. Esto no quiere decir que no lo estuvieran; lo que quiere decir es que no hay nada en 1.10-4.21 que lo indique así explícitamente. Además, cualquiera que lea esta sección con la presuposición de que el problema involucraba básicamente a ciertos partidos dentro de la iglesia deberá siempre percibir una falta de coherencia en la respuesta de Pablo, ya que hay muy poco en esa sección que toque directamente tal asunto. De modo que permanece la pregunta acerca de si, o hasta qué punto, el problema de 1.10-4.21 afecta nuestra comprensión de los otros problemas de la iglesia.

¿Cuál es, entonces, el problema? Una lectura cuidadosa de 1.10-4.21 indica que estaban en juego al menos cuatro asuntos:[6] (1) Hay entre ellos «contiendas» y «divisiones», en las que sus diferentes maestros son puntos de atracción. Que esto es así queda indicado por afirmaciones explícitas en 1.10-12, 3.3-4 y 3.21, además de afirmaciones indirectas en 3.5-9 y 4.1-2 acerca de cómo deben ellos considerara esos maestros. Sin embargo, no hay Xá más leve insinuación de que los maestros mismos fueran parte interesada en estas contiendas; de hecho, las afirmaciones de Pablo acerca de Apolos en 35-9 y 16.12 indican exactamente lo contrario.

(2) Estas contiendas se realizan, en cierto modo, en nombre de la «sabiduría». El grupo griego de palabras sofialsofos («sabiduría»/«sabio») domina toda la exposición a lo largo de los capítulos 1-3. El alto índice de

creyentes que estaban abusando o aprovechándose de otros (p.ej., 6.1-11; 7.5; 8.10;11.2-16; 11.20-22), pero en ninguno de esos casos dala impresión de que las diferencias encajen con ¡facas de facción. En efecto, muy pocos de los problemas que se plantean son abordados de tal modo que uno pudiera siquiera conjeturar que había hondas diferencias dentro de la comunidad misma en torno de estos asuntos.

3 Sobre toda esta cuestión, véase J. Munck, Paul *and the Salvation ofMankind, TI,* Londres, 1959, cap. 5, «The Church without Factions, Studies in I Corinthians 1-4». Aunque Munck tal vez exagera un poco, parece tener razón al debilitar el papel de los verdaderos partidos ea la iglesia. Cf. la apreciación de Hurd: «Ahora la realidad asombrosa es que el resto de I Corintios (caps. 5-161 no parece dar información alguna sobre las cuestiones que separaban a esos cuatro partidos acerca de los cuales Pablo se mostraba tan preocupado cuando comenzó a escribir. I Corintios aparentemente fue dirigida por Pablo a un grupo de personas que tenían un punto de vista único y más o menos unificado, opuesto al de él» (p. 96). Véanse más comentarios sobre esto en la «Introducción», pp. 8-13.

4 Cf. el análisis de N. A. Dahl, «Paul and the Church at Coriath According to 1 Corinthians 1:10-4:21», W. R. Farmer, C. F. D. Moule, y R. R. Niebuhr, eds., *Christian History and* Interpretation, *StudesPresentedtoJohnKnox*, Cambridge, 1967, pp. 313-335. Dahl velos mismos cuatro asuntos, pero los enuncia de un modo levemente diferente.

aparición en estos tres capítulos de ese grupo de palabras que, por lo demás, es poco frecuente, más el hecho de que en la mayoría de los casos la palabra se usa en sentido peyorativo, es indicación segura de que ésta es una forma de hablar de los corintios, y no de Pablo.[8]

(3) Conectadas con esos dos primeros asuntos van las repetidas referencias al hecho de que los corintios se «jactan» o se «glorían» (1.29-31; 3.21; 4.7) y de que están «envanecidos» (4.6, 18-19). Sus contiendas se manifestaban mediante una jactancia acerca de simples hombres, aparentemente en nombre de la sabiduría (3.18-21; cf. 4.6). Sin embargo, probablemente el problema es mucho más profundo. Como observa Munck: «La forma en que ellos consideraban a los dirigentes cristianos como maestros de sabiduría realmente fomentaba su propia exaltación. Es cierto que se jactan acerca de esos grandes nombres, pero sólo para jactarse de sí mismos.»[9]

(4) Aparte de 3.5-23 la respuesta entera tiene una tónica decididamente apologética, en la cual Pablo está defendiendo no sólo su propio ministerio anterior entre ellos (1.16-17; 2.1-3.4), sino también su relación actual con ellos, ya que ellos lo están «juzgando» (4.1-21). Dada la afirmación expresa de 4.18 de que algunos están «envanecidos» contra Pablo, y la indicación en 4.6 de que algunos están «envanecidos» *a favor de uno* (aparentemente Apolos en este caso) y *contra* el otro (probablemente Pablo), parece sumamente probable que las contiendas a causa de sus dirigentes no sólo sean a *favor de* Apolos o Cefas, sino decididamente *contra* Pablo al mismo tiempo.[10]

Permanece la pregunta de cómo estos cuatro elementos forman un solo problema. Aunque la respuesta a esto es sumamente especulativa, pueden

7 Este grupo de palabras aparece 44 veces en las primeras diez epístolas (más una en las pastorales); 28 de esas apariciones están en 1 Corintios, ¡y 26 están en los caes. 1-3! De las restantes 16 apariciones, diez están en Colosenses y Efesios, donde la naturaleza peculiar de esa «herejía» ha dictado también el lenguaje que se utiliza. Todo esto indica que Pablo no concibe normalmente el evangelio o a Cristo en función de «sabiduría».

8 No piensa así Ellis, pp. 44-62, quien ante todo rechaza la noción de que 1 Corintios refleje «una teología adversaria, es decir, una teología que incorpora ideas de sus opositores modificadas y redirigidas contra ellos» (p. 46). Luego argumenta, sobre la base de 2.6-16 y 12.8, que «sabiduría» es para Pablo un término básicamente positivo, un don que pertenece a quienes son *pneumatikoi* (no todos los creyentes corintios, sino unos pocos dotados). El trasfondo de esta forma de entender las cosas es la profecía del AT y la apocalíptica judía.

9 Paul, p. 157.

10 La naturaleza apologética de 1.104.21 es la tesis básica del argumento de Dahl (ver n. 6). Esta posición ha sido asumida y defendida como una forma literaria, pero menos convincentemente, por J. B. Chance, «Paul's Apology to the Corinthians», PRS 9, 1982, pp. 145-155. Ver también los comentarios favorables de Hurd en su prefacio a la nueva edición de *Origin, p. xx*.

lanzarse, sin embargo, algunas buenas aproximaciones. Los intérpretes suelen pensar que, el énfasis en la sabiduría brota de la respuesta de ellos al ministerio de Apolos, ya sea por su contenido o por su estilo, o tal vez por atabas cosas." Este argumento tiene mucho a su favor y bien podría ser yálido. Pero dado que en la iglesia de Corinto hay muy poco, como se ve en esta carta, que refleje un trasfondo judío,[12] parece mejor considerar que el problema brota de influencias helenísticas.[13] Por consiguiente, en este caso, es posible que la clave radique en el fenómeno de lo que en el mundo helenístico eran los filósofos itinerantes, muchos de los cuales eran sofistas, más interesados por una oratoria brillante que por un contenido significativo. El sucesivo ir y venir de Pablo, Apolos y Pedro (si es que de veras éste había visitado la iglesia), y especialmente ciertos contrastes marcados entre ellos en cuanto a estilo y contenido, tal vez habían llevado a los corintios mismos a comenzar a concebir su fe recién encontrada como una expresión de la *sofia:* la *sofia* divina, desde luego, pero *sofia* al fin. Dentro de un contexto así ellos se peleaban a causa de sus dirigentes como maestros de sabiduría, jactándose de uno o del otro, y juzgándolos según esta perspectiva meramente humana. Desde esta perspectiva ni Pablo ni su evangelio salen muy bien parados. El mensaje de un Mesías crucificado, predicado por un apóstol que vivía en considerable debilidad, difícilmente está trazado como para impresionar a los «sabios», como ahora ellos se consideraban a sí mismos. En todo caso -y este es el asunto crucial para estos capítulos-, para Pablo el principal problema no es la división en sí; eso no es más que un síntoma. El problema mayor es la amenaza que se le plantea al evangelio, y junto con eso a la naturaleza de la iglesia y de su ministerio apostólico. Por eso, de un modo más profundo de lo que suele reconocerse, este problema inicial es el más ~al de la carta, no porque sus «contiendas» fueran el error más significativo en la iglesia, sino porque la naturaleza de esta disensión específica tenía como causa fundamental la falsa teología de ellos, que había trocado la teología de la cruz por un falso triunfalismo que iba más allá de la cruz o hasta la excluía.

[11] Esta no sólo ha sido la forma tradicional de entender las cosas, sino también la sugerencia repetida de R. A. Horsley (ver bibliografía).

[12] Ver la «Introducción», pp. 6, 17-18.

[13] Aunque les hubiera venido de Apolos bajo la forma de un judaísmo alejandrino, mostrado, P. ej., en Filón, este matrimonio de Moisés y Platón iba decididamente en favor de Platón y del helenismo, y no de la «judaicidad». Sobre toda esta cuestión Munck afirma acertadamente: «1 Cor. 1-4 nos muestra algo tomado de un *medio* helenístico que ha recibido el evangelio, pero que introduce en el evangelio ciertos elementos propios de ese *medio* que falsifican el evangelio» (Paul, p. 152).

Por lo tanto, en el debate de Pablo con ellos, había que enderezar tres cosas: (1) el malentendido (o confusión) radical que ellos tenían acerca de la naturaleza del evangelio; (2) la percepción desorientada de ellos en cuanto a la naturaleza de la iglesia y de sus maestros, y la relación de estos últimos con el evangelio; y (3) lograr esas dos cosas mientras que por una parte reafirmaba Pablo su propia autoridad sobre ellos y aún así no destruía precisamente aquello sobre lo que había discutido con ellos acerca del papel de los dirigentes. Desde luego, la reafirmación de su autoridad es crucial para la carta entera, ya que de ello depende su misma capacidad de emitir juicios autoritativos sobre la conducta de ellos.[14]

La exposición en sí sigue las siguientes líneas. El párrafo inicial (1.10-17) enuncia el problema y sirve de transición hacia la exposición propiamente dicha. Luego, en tres párrafos separados, Pablo alega que la naturaleza del evangelio mismo (1.18-25), la propia experiencia que ellos tienen de él como nuevo pueblo de Dios (1.26-31) y la predicación de Pablo que posibilitó la existencia de ellos (2.1-5) contradicen de plano la nueva postura de ellos que se basa en la sabiduría (puramente humana). En 2.6-3.4 Pablo señala que para aquellos que tienen el Espíritu esa anterior predicación de la cruz de hecho era sabiduría divina, ya que había sido revelada como tal por el Espíritu; pero ¡ay!, los corintios, contrariamente a sus ideas más caras, han estado actuando precisamente como quienes no tienen el Espíritu. Este último párrafo (3.1-4) sirve también como transición que le permite abordar el radical malentendido de ellos en cuanto a la naturaleza de la iglesia y el papel del liderazgo (3.5-17). Esta parte de la exposición concluye en 3.18-23 con su prohibición de «gloriarse en los hombres» y su reorientación del enfoque de ellos hacia Cristo. En el capítulo 4, por fin, pasa al problema de que ellos lo rechazan a él, y les dice que no pueden juzgar al que es «servidor» de otro (vv. 1-5). A continuación ataca su orgullo estableciendo su propio ministerio apostólico, con su teología de la cruz, en contra de la falsa teología de ellos que les ha permitido juzgarlo a él (vv. 6-13), y finalmente reafirma su

[14] Esto parecería dar más sentido al aspecto «apologético» de los caes. 1-4 que el adoptar la postura de Dahl o Chance (ver nn. 6 y 10). Ambos opinan que esos capítulos son ante todo preparatorios para los dictámenes autoritativos del resto de la carta, pero especialmente de los caes. "(cf. J. H. Schütz, Paul *arad the Anatomy of Apostolic Authority,* SNTSMS 26, Cambridge, 1975, pp. 187-203). Además tienden a restar énfasis al hecho de que está en juego el evangelio mismo, como ocurre siempre para Pablo aunque él esté defendiendo su apostolado. Chance, p.ej., dice de 1.18-25 que «en los vv.18-25 Pablo defiende su renuencia a promoverse a sí mismo ... [Así] Pablo ha puesto el cimiento para sus afirmaciones de 2.1-5, de que es precisamente por ser débil y loco que él puede servir como portavoz de Cristo» (pp. 150-151). Eso parece perder de vista el contenido del párrafo y volver al revés la relación entre esos dos párrafos.

autoridad, pero lo hace cambiando las imágenes para adoptar la de un padre con sus hijos (vv. 14-21).[15]

1. El problema: división a causa de los dirigentes en nombre de la sabiduría

Cap. 1.10-17

10 *Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habléis todos rola misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones,*[16] *sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer.*

11 *Porque he sido informado acerca de vosotros, hermanos míos, por los de Cloé, que hay entre vosotros contiendas.*

12 *Quiero decir, que cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo; y yo de Apolos; y yo de Cefas; y yo de Cristo.*

13 *¿Acaso está dividido Cristo?*[17] *¿Fue crucificado Pablo por vosotros?*
¿O fuisteis bautizados en el nombre de Pablo?

14 *Doy gracias a Dios*[18] *de que a ninguno de vosotros he bautizado, sino a Crispo y a Gayo,*

15 *para que ninguno diga que fuisteis bautizados en mi nombre.*

16 *También bauticé a la familia de Estéfanas; de los demás, no sé si he bautizado a algún otro.*

17 *Pues no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio; no con sabiduría de palabras, para que no se haga vana la cruz de Cristo.*

[15] Sobre la estructura A-B-A para la argumentación de esta carta (aquí 1.18-2.5/2.6-3.4/3.5-23 [4.1-23]) ver «Introducción», pp. 19-20. Cf. bajo 7.25-40; 8.1-10.22;12-14. Sobre otra visión del quiasmo en estos capítulos, ver P. F. El lis, «Salva tion Through the Wisdom of the Cross», ***Sin, Salvation arad the Spirit,*** D. Durgen, ed., Collegeville, Minnesota, 1979, pp. 324-333.

W P46 33 y unos cuantos Mss. más tienen aquí el singular, lo cual se debe a la eliminación de aaa sílaba con la misma terminación (oXrapaJpasa).

1? En aras de la claridad y en conformidad coa las preguntas que siguen, P46 y otros pocos Mss. han añadido la partícula negativa Wrl (RVR «acaso») en el inicio de la oración, para asegurar que se lea como una pregunta para la que se espera una respuesta negativa.

L No es fácil decidir si el original de Pablo decía solamente, como en inglés la NIV, «Doy gracias» (Alef* B 61739 copa), o más bien, como el TMay, «Doy gracias a Dios» (así RVR y la mayoría de las versiones castellanas). El texto sin tv Oetu, si bien sólo se apoya en la Ifuea central de la tradición egipcia, tiene más probabilidades de ser el original, ya que la adición es fácil de explicara causa del uso corriente de Pablo (no hay ningún otro caso del uso

En la estructura de la carta y en la argumentación que ahora ocupa a Pablo, esta sección cumple un triple propósito. Primero, sirve de introducción al cuerpo de la carta.[19] En segundo lugar, enuncia de un modo muy específico la naturaleza del problema que va a abordarse primeramente, y la fuente de la información que Pablo posee al respecto. En tercer lugar, particularmente los vv.13-17 ofrecen una apologética inicial, la cual sirve al mismo tiempo como medio para cambiar de punto de atención, pasando del problema de las «divisiones en tomo a los dirigentes» a la cuestión teológica de más envergadura que subyace a su expresión visible.

10 Con esta oración, Pablo realiza una transición inmediata de la acción de gracias al cuerpo de la carta propiamente dicho. Esta «fórmula de solicitud» particular[20] aparece comúnmente en la antigüedad, tanto en cartas personales como en documentos más oficiales[21] Pablo ya había usado la fórmula en 1 Tesalonicenses (4.1, 10; 5.14); volverá a aparecer en 1 Corintios 4.16 y 16.15. El uso del vocativo («hermanos») y de la frase preposicional concomitante que establece autoridad («por el nombre de nuestro Señor Jesucristo») indica que para Pablo, como lo sugiere Bjerkelund, pertenece más a la categoría «oficial» que a la simple fórmula de solicitud. Aquí Pablo está haciéndoles un ruego con toda su autoridad apostólica.

Aun así, sigue siendo un «ruego» o exhortación, no una exigencia, si bien las circunstancias podrían dar cabida a esto último. l a razón no es sencillamente que, puesto que su autoridad está poniéndose en duda, no se atreve a hacer una exigencia en este contexto. Más bien, desde una perspectiva que se mantiene a lo largo de toda la carta, Pablo los insta como a «hermanos»[22]

absoluto de evXaptoww [10.30 es de un orden diferente]). Sin embargo, aquí la omisión habría podido ser accidental (suponiendo que el manuscrito dijera EYXAPIETf2T⁓, por lo cual no es posible una decisión definitiva.

19 Sobre este asunto véase esp. J. T. Sanders, «The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus», *JBL* 81, 1962, pp. 348-362; J. L White, «Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter», *JBL* 90, 1971, pp. 91-97; y C. J. Bjerkelund, Parakaló: Form, Funktion *and Sinn der parakalo-Siitze* ¡ti den Paulinischen Briefen, Oslo, 1967.

20 Este es lenguaje de White, «Formulae». Sin embargo, no parece muy preciso el hecho de que él la incluya en la misma categoría que Flm. 8 o que los ejemplos procedentes de papiros que él cita o a los que alude. En este caso, encaja mucho mejor con los documentos más oficiales que cita Bjerkelund (ver nota siguiente).

21 Sobre un análisis completo de los datos, así como del uso paulino, ver Bjerkelund, Parakaló. Ver también K. Grayston, «A Problem of Translation. The Meaning of *parakaleó* paraklésis in the New Testament»,Scripture Bulletin 11, 1980, pp. 27-31.

22 El vocativo abek4ot, aparece más veces (21) en 1 Corintios que en ninguna de las demás cartas, aunque proporcionalmente aparece más veces en 1 Tesalonicenses (14) y en 2 Tesalonicenses (7). Aparece 17 veces en un viraje del argumento; cuatro veces en conclu-

a que conformen su conducta al evangelio, no como una ley, sino como una respuesta a la gracia que hay en Cristo. Aquí, por tanto, el ruego se hace «por el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. 2 Ts. 3.6). Esta frase recoge el énfasis cristológico de la acción de gracias, y por lo tanto sirve de fundamento para el ruego.[24] Es posible que el uso de la frase «por el nombre de» anuncie la exposición bautismal del v. 13. Es decir, ellos pertenecen solamente a Cristo, ya que fueron bautizados en su nombre, y no en el nombre de Pablo ni en el de nadie más. Sin embargo, es más probable que este uso refleje el de 2 Tesalonicenses 3.6, donde la autoridad del nombre sirve de fundamento para el ruego.

El contenido del ruego se expresa tanto positiva como negativamente. En la estructura de la oración de Pablo, el verbo «ruego» va seguido de una sola cláusula con «que», la cual funciona como complemento del verbo, pero al mismo tiempo se acerca mucho a una cláusula de finalidad.[25] Ese «que» domina los tres verbos que siguen, los cuales alternan entre modos positivos y negativos de señalar la misma inquietud. Así:

Os ruego *que*
A. habléis todos una misma cosa;
B. es decir,[26] que no haya entre vosotros divisiones,[27]
A. sino más bien, que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer.

En sentido positivo, Pablo exhorta a la unidad al repetir tres veces «un(a) mismo(a)»: qué todos hablen una misma cosa y que estén «perfectamente

siones (7.24; 11.33; 14.39; 15.58). Si bien significa «hermanos», en masculino, la evidencia de esta carta (11.2-16) y de Fil. 4.1-3 indica que las mujeres participaban en el culto de la comunidad y por lo tanto estaban incluidas al dirigirse a los «hermanos», como de todos modos se entiende naturalmente en español. Este último pasaje mencionado es particularmente revelador, ya que en el v. 1 Pablo utiliza el vocativo abe4ot, y luego pasa de una vez a dirigirse a dos mujeres en la siguiente oración. Por lo tanto hemos de entender que «hermanos» incluye sin duda a las «hermanas», si bien obviamente en español sería redundante traducir «hermanos y hermanas». Ver también n. 16 bajo 1.1.

23 De un modo muy parecido a como «la misericordia de Dios», que se desglosa en los caes. 1-11 de Romanos, sirve de fundamento para el ruego ético de 12.1. Ver Cranfield, ICC, vol 2.,p.596.

24 Gr. bta con genitivo, que por lo general refleja «medio» o «agente», aquí se acerca más al sentido de «sobre la base de».

25 Gr. tva. Acerca de un comentario sobre este giro, ver Zerwick, BG, pp. 406-408.

26 Gr. uaL. Sobre este uso ver BAGD 3.

27 Gr. aXtawaut; en Pablo sólo aquí y en 11.18 y 12.25. El contexto sugiere que aquí significa algo más cercano a disensiones que a cismas.

28 El gr. be es, por tanto, levemente adversativo en este caso.

unidos» en una misma mente y un mismo parecer.[30] Si bien las palabras «mente» y «parecer» implican que ellos deben concordar cuanto menos en lo referente a la naturaleza fundamental del evangelio, tal como se explicará en 1.18-3.23, no implican por eso que en la fe cristiana la unidad exija uniformidad; eso queda descartado por el argumento a favor de la necesidad de la diversidad, en el cap. 12, para no mencionar el argumento de Pablo en Gálatas 2.1-10. ¿Qué puede significar, entonces, el hecho de que Pablo les ruegue que todos tengan la misma mente y el mismo parecer? La respuesta radica en lo que dice en sentido negativo, lo cual refleja la verdadera situación de Corinto: «que no haya entre vosotros divisiones». Aunque la palabra griega que se traduce «divisiones» (sjismata) es la misma de la que se deriva la palabra española «cisma», en realidad no significa eso, por lo menos en el sentido de «partido» o «facción». La palabra significa propiamente «rotura/desgarrón» (cf. Mr. 2.21) o el «surco» que se hace al arar un campo. La mejor ilustración del uso que nos ocupa se halla en el Evangelio de Juan (7.40-43; 9.16;10.19-21), donde se dice que diversos grupos tenían opiniones divididas acerca de Jesús, queriendo decir que discutían entre sí en cuanto a su identidad. De modo que Pablo no está refiriéndose aquí a grupos o «partidos» claramente conformados, sino a opiniones divididas en torno de los diversos líderes, las cuales, según v. l l y 3.3, han desembocado en celos y contiendas. Por lo tanto resulta muy apropiado que Pablo pase a instarlos a que, más bien, estén «perfectamente unidos», con la misma palabra que se halla en Marcos 1.19 para referirse a las redes que se «remiendan» o se «reparan».[1]

11 Pablo pasa ahora a explicarles cómo fue que se enteró de las divisiones que había entre ellos: fue «informado ... por los de Cloé»[32] Aunque no podemos estar seguros, es poco probable que esos informantes fueran ellos mismos miembros de la comunidad corintia.[33] La iglesia había enviado

29 Gr. v.-u5, que aquí significa algo próximo a «disposición» (J. Behm, TDNT IV, p. 958) o «modo de pensar» (BAGD). Cf. 2.16, donde, en contraste con la gente del mundo que no tiene el Espíritu, Pablo dice: «Mas nosotros tenemos el vovv Xpwsou», que en este caso significa algo más próximo al verdadero pensamiento o los verdaderos planes de Cristo.

30 Gr. yvwWrl; ef. 7.25 y 40.

31 Gr. xataptet co.

32 Gr. uno my XXong; RVR traduce literalmente. No puede saberse si se hace referencia a los de su «familia» o a los de su «negocio», aunque en este caso ambos grupos podrían ser el mismo. Estas personas bien podrían ser parientes, esclavos o libertos; no hay modo de saberlo, aunque es más probable que sean esclavos o libertos, ya que, como señala Theissea, p. 57, «los miembros de una familia habrían usado el nombre de su padre, aun cuando éste ya hubiera muerto»; ef. los comentarios que siguen, pp. 92-94.

33 Theissen, pp. 92-93, piensa de otro modo; pero sus razones se basan en el supuesto (probablemente errado) de que Ro. 16 iba dirigido a Efeso y que allí no se los menciona.

como representantes suyos ante Pablo a Estéfanas, Fortunato y Acaico (16.15-17), quienes casi con toda seguridad habían sido portadores de la carta de los corintios dirigida a él. Si los de Cloé hubieran sido miembros de la comunidad de Corinto, lo más probable es que estuvieran entre los que «seguían a Pablo». Pero a Pablo este mote no le complace para nada. Además, aquí se cita a los informantes de Pablo como testigos fidedignos; y si hubieran sido «de los de Pablo», mal habría servido a los propósitos de éste el citarlos como fuentes autorizadas en esta situación. Por consiguiente, lo más probable es que Cloé fuera una asiática rica -no puede saberse si era cristiana o no-cuyos intereses comerciales hacían que sus agentes viajaran entre Efeso y Corinto. Algunos de ellos se habían hecho cristianos y eran miembros de la iglesia de Efeso. Habiendo tenido que ira Corinto por razones comerciales, visitaron la iglesia de dicha ciudad, y al regresar a Efeso le pasaron a Pablo la voz de cómo andaban de veras las cosas por allá[34]

El *contenido* de lo que le informaron a Pablo era que «hay entre vosotros contiendas».[5] Es de notar que Pablo debiera ser informado de estas contiendas por personas de afuera. Esto parece corroborar lo que afirmábamos en la «Introducción» (pp. 7-10), en el sentido de que la carta de ellos a Pablo no refleja en sí misma tensiones intramurales de una comunidad dividida que estuviera pidiendo su arbitraje sobre diversas cuestiones donde tenían divergencias. Más bien, es todo lo contrario. La misma naturaleza de sus consignas en el v.12, teniendo en cuenta la existencia de unos que son «de Pablo» -pero sin la bendición de éste-, implica que una comunidad así difícilmente le hubiera pedido que arbitre en sus diferencias internas. Más bien, la comunidad en general (o muchos dentro de ella) ha adoptado una postura contraria a la de su apóstol en esas diversas cuestiones. El punto es que ahora Pablo se ha enterado acerca de la verdadera situación de la comunidad, la cual probablemente difiere bastante de lo que él habría podido inferir de la carta, aunque también es posible que los tres delegados oficiales que la trajeron también le hayan pasado cierta información. Por la carta él habría podido saber que ellos decididamente *no* tenían la intención de seguir sus instrucciones; lo que probablemente no conocía, sino hasta que los de Cloé se lo contaron, era la verdadera naturaleza de la oposición y parte del modo de pensar que había tras ella. Eso se repetirá a oídos de ellos en el v. 12.[36]

34 Ramsay defiende ese punto de vista, pp. 103-105. De vez en cuando lo han adoptado otros (p.ej., Héring). Barrett, p. 42, es más cauteloso: «Habían viajado entre Corinto y Efeso, pero su base de operaciones puede haber sido cualquiera de esas dos ciudades.»

35 Gr. epes, palabra paulina en el NT (3.3; 2 Co. 12.20; Gá. 5.20; Ro. 1.29; 13.13; Fil. 1.15; 1 Ti. 6.4; Tit. 3.91 que la mayoría de las veces se halla en diversas clases de listas de vicios.

3s Cl traduce adecuadamente la frase que inicia el v. 12, keyw he souso ose, «quiero decir esto» (cf. RVA, BJ}

12 Este versículo es crucial para determinar cómo se entenderá 1 Corintios en su conjunto, y especialmente la situación histórica de la iglesia a la que Pablo le escribe.[37] Por ello es importante establecer lo que de veras puede saberse (que no es gran cosa) a partir de lo que se dice explícitamente.

Lo que se sabe es que las contiendas se generan bajo los nombres de sus diversos dirigentes, si bien es sumamente improbable que los dirigentes mismos sean parte interesada en ellas. Obviamente esto es cierto en cuanto a Pablo y Cristo; la evidencia de 16.12 exige pensar que Pablo no creía que Apolos fuera culpable en modo alguno. En cuanto a Pedro y su presencia allí, nada puede tenerse por seguro.

Pero la naturaleza exacta de estas contiendas y cómo fueron gestándose en la comunidad son asuntos sobre los cuales se expresa mucho mayor certidumbre en las obras publicadas al respecto, que lo que puede concluirse por lo que es explícito en el texto. Pablo afirma que «cada uno de vosotros dice», con lo cual probablemente no quiere decir que cada individuo esté involucrado en el problema de usar motes y lemas, sino más bien que la iglesia entera ha sido afectada por esto. Los motes dicen literalmente, como en RVR, «yo soy de (Pablo)», que significa algo así como «Yo pertenezco a Pablo». Pero ¿en qué sentido y por qué razón? Aquí queda abierto un amplio campo para las conjeturas.

Pablo comienza por dirigirse a aquellos que lo consideran su maestro de sabiduría. ¿Se trata de partidarios leales, que han permanecido de su lado en medio de la oposición? ¿O están amparándose bajo su nombre sin que él lo sepa, y tal vez sin entender a cabalidad la postura de él? Sencillamente no lo sabemos. Sí sabemos, tanto por el v. 13 como por 3.4-9, que a él le agrada muy poco el hecho de que su nombre esté usándose de ese modo. En todo caso, como ha señalado Barrett, la misma existencia de unos que afirman ser partidarios de Pablo «implica por sí misma que en Corinto hay oposición a Pablo».[38] Este es un punto especialmente importante, porque si bien él inicia su respuesta abordando la distorsión del evangelio y de la iglesia que

37 Ya desde el inicio podemos descartar una interpretación muy antigua que se remonta hasta Juan Crisóstomo y que fue defendida por F. Field, *Notes on the Translation of the New Testament*, Cambridge, 1899, pp. 169-170 (cf. Lías, p. 51). Sobre la base de una interpretación singular del verbo p£teoXrIN.atitaa en 4.6 (q.v.), se sugiere que en 1.12 Pablo ha sustituido los nombres de los verdaderos protagonistas (miembros de la iglesia de Corinto) por los de él mismo, Apolos y Cefas, a modo de una «ficción» legítima, con el fin de evitar que sus reprensiones tomaran forma personal. Según eso, en 4.61oque él quiere decires: «He dicho la verdad bajo el disfraz de Apolos y de mí mismo, etc.» Pero esto significaría dar demasiado peso a **una interpretación singular, y no necesaria, de una sola palabra,** que contradice de plano todo el argumento. Después de todo, las afirmaciones directas que hace Pablo en 3.5-9 acerca de su propio ministerio y del de Apolos difícilmente están «disfrazadas».

38 Barrett, p. 43.

esas contiendas ponen de manifiesto, concluye el argumento defendiendo su apostolado y su autoridad sobre ellos (4.1-21).

En cuanto a la naturaleza de los otros motes, nuestras mejores conjeturas tienen que ver con la referencia aApolos.[39] El fue el maestro que ciertamente estuvo en Corinto después de Pablo (ver Hch.18.24-28). Además, Pablo se refiere a él repetidas veces en su propia respuesta (3.4-9, 22; 4.6). De hecho, la forma más natural de entender 4.6 es que Pablo, por razones prácticas, ha circunscrito el problema de los capítulos 1-4 a él mismo y a Apolos, y que los corintios están «envanecidos» en favor de uno (Apolos) y en contra del otro (Pablo). Según Hechos 18.24 Apolos era un «varón elocuente [o erudito],[40] poderoso en las Escrituras», cuya propia visión defectuosa de la fe cristiana había sido completada por dos de los colegas de Pablo, Priscila y Aquila. Pablo reconoce en 3.5-9 que la labor de Apolos no estaba en competencia con la suya propia, sino que más bien Apolos había «regado» lo que Pablo había «sembrado». ¿Cómo era, entonces, que otros miembros de la comunidad veían las cosas de otro modo? Lo más probable es que aquí encajen los contrastes de 2.1-5, así como el énfasis que la comunidad hace en cuanto a la sofia (sabiduría). No se trata tanto de que Apolos mismo pretendiera entender el evangelio en términos de la sabiduría -aunque esto no puede descartarse, dado que él provenía de Alejandría, patria de su contemporáneo el judío platónico Filón-, sino más bien de que los corintios mismos se habían enamorado de la sofia y consideraban que Apolos era quien mejor encajaba en su nueva visión. Esto sería así especialmente si el amor de ellos por la sabiduría incluía una fascinación por los valores de la tradición filosófica y retórica griega (ver bajo 2.1-5).

La presencia de Pedro[41] en Corinto es menos segura. La evidencia más probable a favor de ella es la referencia que hallamos en 9.5, donde

[39] Cf. el análisis de esto en Hurd, pp. 97-99. A causa de la información de Hechos y de la reiterada mención de su nombre en estos capítulos, ha resultado natural -y tradicional- asumir esta postura. Ver, p.ej., la reconstrucción considerable, a veces especulativa, que hace J. H. A. Hart, «Apollos», JTS7, 1906, pp. 16-28, esp. pp. 22-28. Sin embargo, no todos han hecho lo mismo; p.ej., T. W. Manson descarta por completo que Apolos tenga importancia alguna (ver «St. Pan] in Ephesus: (3) The Coriathian Correspondence», *BJRL* 26, 1941, pp. 101-120 (reimpr. en *Studies in Me Gospels and Episdes,* Manchester, 1962, pp. 190-209).

[40] El gr. X"oq puede significar «educado» o bien «elocuente». Las versiones más antiguas preferían siempre «elocuente», probablemente basándose en su forma de entender 1 Corintios. Bien pueden tener razón, pero no hay manera de estar seguros.

[41] Pablo se refiere a él habitualmente con su nombre arameo Krl0as (cf. 3.22; 9.5; 15.5; Gá. 1.18; 2.9, 11, 14), aunque Gá. 2.7-8 muestra claramente que para él el nombre griego y el arameo son intercambiables, como probablemente ocurría en todas las iglesias.

[42] En cuanto al debate sobre esta cuestión, verO. Cullmann, *Peter,* Filadelfia, 1953, pp. 53-54, esp. su n. 55.

se da por entendido que los corintios sabían que Pedro viajaba junto con su esposa. Eso tendría mucho más sentido si en efecto él había visitado Corinto, aunque probablemente en las diversas iglesias se sabía lo suficiente con respecto a los primeros apóstoles como para que tengamos razón de titubear~[3] Sin embargo, resulta más importante en sí la cuestión de si su influencia en Corinto fue de tal naturaleza como para originar un «partido de Cefas». En este caso, todas las evidencias de 1 Corintios parecen oponerse. Sea lo que fuere que quisieran decir quienes afirmaban «yo soy de Cefas», sin lugar a dudas no habría producido en la iglesia las divisiones teológicas vislumbradas por F. C. Baur, y repetidas frecuentemente después de él.[44] A pesar de las opiniones de muchos, no se encuentra en 1 Corintios ni un solo elemento[45] que sugiera explícitamente la existencia de una facción judaizante en la iglesia; y precisamente el hecho que podría señalar en esa dirección, la cuestión de la carne sacrificada a los ídolos en los capítulos 8-10, dice explícitamente que aquellos que son «contaminados» por los «gnósticos» corintios son personas que anteriormente habían estado acostumbradas a los ídolos (8.7) y, por consiguiente, resulta muy claro que se trata de gentiles. Esto no quiere decir que Pedro no haya dejado su sello sobre algunos miembros de la iglesia, pero no parece haber sido un sello teológico indeleble ni visible. Es más probable que haya aquí un factor de lealtad personal, que involucre a algunos que se habían convertido y bautizado bajo su minis-

43 Sobre la cuestión de cuánto puede haberse sabido acerca de los apóstoles en las iglesias primitivas, ver J. Jervell, «The Problem of Traditions in Aets», ***Luke and the People of God,*** TI, Minneapolis,1972, pp. 19-39.

44 Ver F. C. Baur, Paul, TI, Londres, 1873, pp. 268-320. Baur condensa las cuatro tendencias en dos: un partido de Pablo-Apo" opuesto a un partido judaizante de Pedro-Cristo. A partir de entonces ha sido común sostener la postura de que había un grupo judaizante amparado al nombre de Pedro. Entre quienes defienden eso más recientemente están Manson, «Corinthian Correspondence»; C. K. Barrett, «Cephas and Corinth», ***Abraham unser Vater, Festschrift fir Otto Michel,*** Leiden, 1963, pp. 1-12; y P. Vielhauer, «Paulus and die Kephaspartei in Korinth», NTS 21, 1974-1975, pp. 341-352. Estos últimos tres tienen en común la opinión de que el «partido de Pedro» representa la mayor amenaza a la comunidad, y de que hay alusiones veladas a él en el silencio de 3.1-9 y en 4.6, y en la persona que en 3.11 pone un cimiento diferente. Sobre una refutación de esa opinión, véase el presente comentario, bajo dichos versículos (cf. el excursus en Fascher, pp. 34-37}

45 No es por accidente, por lo tanto, que muchos de los eruditos que han defendido esa postura comiencen su investigación con 2 Corintios 10-13. Ver, p.ej., W. L. Knox, ***Paul and the Church of Jerusalem,*** Cambridge, 1939, pp. 311, 320-322; y H. J. Schoeps, Paul, TI, Filadelfia, 1961, pp. 78-82. Véase también el análisis de Hurd, pp. 99-101.

46 Cf. el dictamen de Dahl («Paul», p. 315), quien, después de reseñar diversas opciones eruditas, concluye: «Existe un amplio ... acuerdo en que en 1 Corintios Pablo no está combatiendo a los judaizantes.»

terjo,[47] o posiblemente el problema guarde relación con el apostolado de Pablo en contraposición con el de Pedro.

El más dificil de todos es el mote «yo soy de Cristo». Las dificultades brotan de varios factores: (1) el hecho mismo de colocar el nombre de Cristo junto a los de dirigentes meramente humanos; (2) la probabilidad de que todos los grupos por igual creyeran que estaban siguiendo a Cristo; (3) el hecho de que esto último es lo que Pablo ciertamente habría querido que todos hicieran; (4) la ausencia de toda ulterior alusión explícita a ese grupo; y (5) el hecho de que las preguntas retóricas del v. 13, que se proponen mostrar lo absurdo que es pelear de ese modo, podrían en todos los casos ser contestadas favorablemente por un grupo así. Es precisamente nuestra falta de información segura lo que ha dado cabida a que las conjeturas acerca de este grupo recorran toda la gama[48] negar de plano que existiera tal grupo;[9] verlo como, la propia postura de Pablo contra la de ellos;" aplicarles a ellos lo que otros aplican a Apolos; verlos como extremistas judios;[51] verlos como gnósticos que maldicen a Jesús (12.3) pero que afirman a Cristo como el verdadero «Hombre Espiritual»;[5] verlos como entusiastas, los ***pneumatikoi*** corintios, que tienen una cristología de exaltación que ha esquivado la cruz.[3]

¿Qué podemos decir, entonces, de todo esto? La gramática del pasaje parece exigir la conclusión de que efectivamente había corintios que declan tal cosa.[54] Pero fuera de eso todo es especulación, teniendo en cuenta

47 Bachmana, p. 67, opina que Pedro no había estado en Corinto, pero que algunos conversos suyos del Oriente se habían trasladado a Corinto. Desde luego, esta posibilidad no puede descartarse.

40. Ver el resumen en Allo, pp. 9-10, y su «Excursus IV», pp. 80-87; cf. el estudio de Hurd, pp. 101-106. Sobre un examen más reciente del asunto, especialmente entre los eruditos alemanes, ver Fascher, pp. 90-92.

b Hurd tiende a favorecer esta postura, especialmente por la quinta razón.

se Es decir: «Cada uno de vosotros dice: 'Yo soy de Pablo, etc.', pero yo soy de Cristo.» Ver, p.ej., K. Lake, ***TheEarlierEpistlesofPaul: TheirMotive andOrigin,*** 2a. ed., Londres, 1914, p.127.

51 Ver el gran número de posturas que enumera Allo, pp. 80-87. Por lo general se ha alegado que se trata de un grupo procedente de Santiago, y que el partido en torno de Pedro lo formarían entonces los moderados. Algunos defensores recientes de esto son S. G. F. Brandon, ***The Fall ofJerusalem and the Christian Church,*** Londres, 1957, p. 140; y W. O. Fitch, «Paul, Apollos, Cephas, Christ», ***Theology*** 74, 1971, pp. 18-24.

5 Este punto de vista lo presentó primero W. Littgert ***(Freiheitspredigt undSchwarmgeister iaKoriath,*** Gütersloh, 1908). En años recientes lo ha defendido vigorosamente Schmithais en sn ***Gnosticism in Corinth.***

33 Ver esp. el «Excursus» de Conzelmann, pp. 33-34. Cf. Moffatt, p.10, y Murphy-O'Connor, pp. 11-12, entre otros.

54 A lar de lo atractiva que resulta la traducción de Lake (n. 50), tiene en su contra la clara intención enumerativa del fray, *be, be, be,* sin signo alguno de que haya un quiebre con el

la sugerencia de que se trataba de un partido con una teología definible5 Si éste fuera el caso, la postura de Conzelmann resulta particularmente atractiva, pero su propia confianza en ella parece exceder la evidencia misma. Ala larga, la opinión popular puede seguir siendo la mejor: hay aquí cierto número de personas que no conforman en absoluto un grupo definido, pero que, en su propio intento de colocarse por encima de los demás, de aquellos que se jactan de simples hombres, han caído en su propia versión de elitismo espiritual que hace que no sean mejores que los demás.

Pero ¿será cierto que estos lemas representan verdaderos «partidos» dentro de la comunidad? Probablemente no, ya que ni en los capítulos 1-4 ni en el resto de la carta hay nada más que así lo indique. Como ha señalado con acierto Munck: «En el fondo es únicamente la palabra `yo', en las oraciones `yo soy de Pablo', etc., centra lo que él discute.»[57] Como sugiere además Munck, la iglesia entera ha sido presa de un amor por las disputas, en el cual diversos miembros se exaltan a sí mismos (se «glorían») suponiendo que su propia sabiduría ha sido tomada de alguno de sus líderes renombrados, uno de los que están cerca de ellos o les son bien conocidos, o en algunas casos, de Cristo mismo. Esta solución es la que explica mejor el argumento que sigue a continuación,[ss] teniendo en cuenta

cuarto término de la lista, para no mencionar el hecho de que la primera pregunta del v.13 parece suponer que el cuarto mote también es uno de los de ellos (ver abajo).

55 La afirmación de 2 Co. 10.7, «Si alguno está persuadido en si mismo que es de Cristo...», suele verse como una evidencia más de que este partido y su existencia continuada eran el verdadero problema de la iglesia; pero eso parece pasar poralto el verdadero punto central de dicho pasaje de 2 Corintios. Allí, ciertos personajes de afuera («superapóstoles») pretenden ser siervos de Cristo (11.23), y Pablo sencillamente está respondiendo a esa pretensión alegando que él también pertenece a Cristo. Cf. Dahl, «Paul», p. 323, y V. P. Fumish, II Corinthians, AB 32A, Garden City, Nueva York, 1984, p. 476.

56 De otro modo piensa Conzelmann, p. 34, el cual alega que no puede «descartarse la cuestión de los grupos como si fuera simplemente un asunto de disputas inofensivas. La energía que Pablo invierte en esta cuestión es demasiado grande como para verlo así.» Sin embargo, yo no digo que se trate de «disputas inofensivas». Como se señaló anteriormente (pp. 57-58), reflejan un grave malentendido del evangelio mismo, así como de la iglesia y de sus dirigentes; de ahí la energía que en esto se invierte, ya que para Pablo todo lo demás está subordinado al evangelio.

57 Paul, p. 150.

58 Cf. las alternativas que a esta solución proponen Dahl («Paul», pp. 322-325) y Theissen, pp. 99-110. Dahl sugiere que la división surgió en tomo de la cuestión de si escribirle o no a Pablo, ya que, como afirmaban algunos (4.18), él había prometido regresar y no lo había hecho. Estos alegaban, por tanto, que debían ponerse en contacto con algún otro de sus maestros. Theissen sugiere que la división es en realidad entre ciertos conversos adinerados, que habían «atendido» a los diversos líderes cuando estuvieron en Corinto y **que, a causa de su condición social, ejercían considerable influencia sobre otros que pertenecían a clases sociales** inferiores.

el hecho de que en los vv.13-17 Pablo rechaza a aquellos que usan su nombre de ese modo. 9

13 Pablo está estupefacto por lo que ha escuchado de los de Clod; y en momentos así suele echar mano a las preguntas retóricas, cuyo propósito es ayudar a sus lectores/oyentes a ver el completo absurdo de la postura de ellos mismos.[60] A pesar de ciertos debates sobre el significado de la primera pregunta, el tema de ellas es claro. En cada caso representan extensiones lógicas de los lemas de ellos, pero también en cada caso la pregunta exige una respuesta fuertemente negativa por parte de las

corintios. La primera pregunta es la más difícil. Aunque podría leerse como una exclamación («¡Cristo está dividido!»),[62] parece más probable que se trate de una pregunta retórica, que echa a andar la serie. Pero, ¿qué puede significar? Lo más frecuente es que el verbo se traduzca como un pasivo (así RVR, «¿Acaso está dividido Cristo?»), con metonimia de Cristo como la iglesia (como en 12.12). Según esto, ellos están dividiendo al mismo Cristo, mediante sus divisiones. La dificultad con este modo de ver el asunto es cómo habría podido ser ésta la pregunta natural que se siguiera del cuarto lema, especialmente porque resultarla favorable a ese grupo (ellos responderían: «Claro que Cristo no está dividido; nosotros lo seguimos a él»). La alternativa es darle al verbo su sentido más natural: «repartir» o «separar en sus partes componentes». En este caso la implicación no es tanto que esté dividiéndose y repartiéndose a Cristo en partes, sino más bien que ha sido repartido o asignado como si fuera simplemente uno más entre muchos. Según esto, Pablo está preguntando, como respuesta directa al último lema: ¡Es absurdo! ¿Puede Cristo ser un elemento más en la misma serie que los otros?»; o bien: «¿Quieren decir ustedes que Cristo ha sido repartido de tal modo que sólo un grupo lo tiene?» (cf. NBE: «¿Está el Mesías dado en exclusiva?»).

Las demás preguntas elaboran lo absurdo de sus lemas, que se centran en

s9 Cf. 4.15 donde sus «diez mil ayos» incluirían a algunos de los propios corintios, que están tratando de llevar adelante la labor de Pablo, cada uno a su modo (cf. Munck, Paul, p. 152).

fo Fste es un recurso frecuente en 1 Corintios. Ver, p.ej., 4.7; 6.1-5; 10.22; 14.36; etc.

k R. W. Funk, Language, *Hermeneutic,* and Word *of God,* Nueva York, 1966, pp. 161-162, ha sugerido que las tres preguntas y el resto de 1.15-4.21 constituyen una forma de quiasmo, al cual se responde en orden inverso: 1.14-16 responde a la tercera pregunta; 1.18-2.16 a ltt segunda; 3.1-4.21 a la tercera. Esto parece dudoso, especialmente porque 1.18-2.16 difícilmente **responde** a la pregunta «Fue crucificado Pablo por vosotros?».

4 Hay de hecho algunas versiones inglesas que lo traducen así.

033 El Ms. más antiguo de 1 Corintios (P46) lo ha entendido así, al añadir la partícula negativa PTI. Ver a. 17 arriba.

el nombre de simples hombres. Al repartir a Cristo como rulo más entre otros, y al decir «Yo soy de Pablo, etc.», entonces deben admitir la deducción de que Pablo también pudo haber sido crucificado por ellos o de que fueron bautizados en el nombre de Pablo. Desde luego esto es una *reductio ad absurdum*, y su propósito es demoler los lemas de ellos. Con mucho tino, Pablo elige poner de ejemplo su propio nombre; por implicación, lo que él dice es también evidentemente válido para Apolos y Pedro. Sin embargo, por medio de la última pregunta, la referente al bautismo, logra también hacer la transición hacia su apologética a favor del evangelio, y de su propio papel en la proclamación evangelio.

Lo que resulta menos obvio es cuántas conclusiones pueden sacarse de la pregunta referente al bautismo. La crucifixión de Jesús y el bautismo del creyente son ideas que en Pablo parecen fluir juntas con naturalidad (p.ej., Ro. 6.2-3; Col. 2.12-15). Sin embargo no debe inferirse demasiado de su aparición aquí, como han hecho algunos, para sugerir que mediante el bautismo uno se apropia la obra de la cruz~[4] Eso no sólo es ajeno a los propósitos de Pablo, sino que se opone claramente al resto del párrafo. La razón por la que Pablo plantea esta pregunta brota probablemente de los lemas de ellos. Ser bautizado «en el nombre de» alguien significa que quien se bautiza ha cambiado de lealtad, y que se ha entregado a aquel que se nombra en el rito.[5] Los lemas corintios dejan implícita, cuando menos, esa forma de entender el asunto. Pero puesto que en realidad no fueron bautizados en el nombre de Pablo, por ese mismo hecho no pueden decir «Yo soy de Pablo». También parece probable, sobre la base de los argumentos de Pablo tanto en 10.1-6 como en 15.29, que los corintios mismos abrigaban una especie de visión «mágica» del bautismo. Con esa visión, tal vez tenían también en gran estima a los que los habían bautizado. De ahí, también, que pudieran decir «Yo soy de Apolos», etc. Por eso Pablo, en el resto del párrafo, los desengaña por completo en cuanto a la importancia de la persona que bautiza, y al mismo tiempo coloca en su perspectiva correcta este rito

sa Ver, entre otros, O. Cullmana, *Baptism in the New Testament*, Londres, 1950, quien afirma con bastante osadía: «...en 1 Co. 1.13 ... el bautismo se concibe claramente como una participación en la cruz de Cristo ... Aquí las dos expresiones `fuisteis bautizados' y 'otro fue crucificado por vosotros'se tratan como sinónimas» (p. 15; itálica mía). Esto parece perder de vista el interés de Pablo, y excede considerablemente la evidencia. Pablo no sólo trata por separado los dos asuntos (el bautismo, vv. 14-16; la predicación de la cruz, vv. 17-25), sino que en el v. 17 los separa deliberadamente como dos acontecimientos diferenciados. J. D. G. Dunn tiene razón en su apreciación: «Si bien la asociación de los dos asuntos en el v. 13 es sugestiva, cualquier conexión entre el acontecimiento de la cruz y el del bautismo debe fundamentarse sobre terreno más firme que el que nos ofrece 1.13» (*Baptism in the Holy Spirit*, Londres, 1970, p. 118).

65 Véase el análisis de Dunn, *Baptism*, p. 117.

de iniciación en virtud del cual uno responde en fe al evangelio y así se entrega totalmente a Cristo.

1415 En lo que sigue, Pablo no está tratando de elaborar una teología del bautismo, ni tampoco está negando en efecto el bautismo. Más bien, tras haber mencionado lo absurdo -que alguien fuera bautizado en su nombre-, pasa a decir lo agradecido[67] que está por una realidad histórica sencilla y no calculada, el hecho de que bautizara a tan pocos. Cuando m enos esto, dice, va en su favor, no sea que aquellos a quienes bautizó salten y digan precisamente aquel absurdo del v. 13, que habían sido bautizados en su nombre, y pasen por ello a formar una especie de secta que lleva su nombre. ¿Es que Pablo se muestra aquí huidizo, como si ahora les quitara el respaldo a los creyentes corintios? Tal vez; pero también es posible, como lo insinúa el v. 17, que realmente sí sienta la necesidad de poner el rito en su perspectiva correcta, por lo menos en cuanto a la proclamación del evangelio se refiere.

Sin duda las dos excepciones van conectadas al hecho de que esos dos hombres se encontraban entre los primeros conversos de Corinto. m «Crispo» es casi con toda seguridad un judío de ese nombre, el jefe de la sinagoga que se menciona en Hechos 18.8. «Gayo» ha de identificarse, con toda probabilidad, con el «Gayo, hospedador mío y de toda la iglesia» de Romanos 16.23, ya que todo parece indicar que Pablo estaba en Coriílto cuando escribió la carta a las cristianos de Roma. 9 Esto significa que Payo difícilmente encaja en la descripción de la mayoría de los creyentes que se da en 1.26-29. El hecho de que fuera anfitrión de la iglesia significa que era hombre de recursos abundantes;[70] probablemente también signifique tire pertenecía a aquella clase de libertos romanos que habían venido a

---

66 Parece sumamente probable, especialmente sobre la base de Hch. 2.38; 8.16; 10.48 (quizás; ver a. 33 bajo 6.11); y 19.5 (cf. Ro. 6.3), que la iglesia primitiva haya bautizado solamente en el nombre de Jesús, y no con la fórmula trinitaria de Mt. 28.19. El presente texto podría añadir un elemento más a las evidencias; sin embargo en este punto hay que tener cautela, ya que resulta tan obvio que el interés de Pablo es tan diferente, que uno no podría afirmar a **ciencia cierta que refleje adecuadamente** la fórmula precisa del bautismo cristiano. Esta, cuando menos, incluía el nombre del Señor Jesús.

it Fa cuanto a este uso de «Doy gracias a Dios», ver también 14.18.

de Esto se ve apoyado aán más por la mención de Estéfanas en el v. 16, ya que Pablo se refiere '- explícitamente a él y a su familia como «las primicias de Acaya» (16.15).

0 Tal es la opinión **comba, basada en el hecho de que la colecta que se preveía con la tercera visita de Pablo** a Corinto (2 Co. 8-9) ya había sido recibida de Acaya (Ro. 15.26). En cuanto a si el cap. 16 de Romanos va efectivamente destinado a los romanos, ver H. Gamble, The Textual History ojthe Letter to the *Romans,* Grand Rapids, 1977.

76, Sobretodo este asuntoysusignificaciónparadiversosproblemasdeestacarta,verTheissen, pp. 69-119, el cual alega convincentemente que Crispo y Estéfanas también pertenecían a los estratos sociales superiores.

Corinto y que se habían enriquecido con la gran actividad comercial de la ciudad[71].

16 Y en eso Pablo recuerda, o quizás el propio Estéfanas (cf. 16.15-17) le refresca la memoria: «¡Ah sí!», interrumpe, «también bauticé a la familia[72] de Estéfanas» (BJ), exclamación que manifiesta que realmente esta carta era algo del momento. Cuando ya su memoria se ha refrescado de ese modo una vez, y como para cubrir sus huellas para que no vuelva a fallarle acerca de algo que obviamente no consideraba importante, añade: «Por lo demás, no creo haber bautizado a ningún otro» (BJ). Nada más se sabe de Estéfanas, excepto lo que se nos informa en 16.15-17, es decir, que él y su familia fueron de los primeros convertidos en su provincia, y que él era evidentemente un dirigente en la iglesia. El lenguaje de 16.16 sugiere que Pablo sigue aprobando su liderazgo, cosa que hace muy difícil medir cuál era su papel en las disensiones.

17 Con la digresión referente a Estéfanas el argumento ha comenzado a debilitarse un poco; por eso, con esta oración, Pablo vuelve a colocarse en

71 Bruce, p. 34, señala la sugerencia de que Gayo se identifique con un «temeroso de Dios», el Ticio Justo (llamado Tito Justo o sólo Justo en algunos Mss.) de Hch. 18.7, cuya casa quedaba contigua a la sinagoga y fue el lugar donde la iglesia comenzó a reunirse después de ser excluida de la sinagoga. Según esto, su nombre romano completo habría sido Gayo Ticio Justo. Tal posibilidad es intrigante y plausible, si se considera que casi con toda seguridad Gayo fue uno de los primeros conversos de la ciudad.

72 Aunque queda bastante fuera del tema de Pablo, se ha invertido mucha tinta con respecto al uso que Pablo hace aquí de owcos (cf.16.15, donde se usa otfcta), en cuanto a si este bautismo incluyó también a los párvulos y niños pequeños. Gran parte del debate más reciente se ha centrado en la cuestión de si los términos oLfcos/otuta (que las versiones suelen traducir como «familia») en otras fuentes incluían también a los párvulos. A. Strobel («Der Begriff des 'Hauses' im griechischen and römischen Privatrechi», ZNW 56, 1965, pp. 91-100) ha argumentado que ouxt(x sería un término más amplio que a menudo incluía a los esclavos, en tanto que orfcos se usaba en un sentido más limitado para referirse a aquellos miembros de la familia que poseían derechos legales, y porende excluía a los esclavos y, por lo general, a los hijos menores de edad. Pero inclusive él admite que esta evidencia no es conclusiva; y Theissen, pp. 83-87, ha señalado que esos dos términos son más intercambiables de lo que acepta Strobel. En resumen, el dictamen prácticamente universal de los estudiosos del NT es que una defensa bíblica a favor del bautismo de párvulos no puede zanjarse sobre la base de estas «fórmulas de casa/familia». Este dictamen procede de eruditos que se ubican en ambas tendencias respecto a este asunto. Ver, p.ej., G. Delling, «Zur Taufe von `Háusern' im Urchristentum»,NovT 7, 1965, pp. 285-311, quien por consiguiente fundamenta dicha práctica solamente en la eficacia de la gracia de Dios tal como es dada en Cristo. La excepción notable es J. Jeremias, Infant Baptism in *the* First Four Cennturies, TI, Londres, 1960, y *The* Originas of Infant Baptisn; A Further Study in Reply to Kurt Aland, TI, Naperville, Illinois, 1962. El estudio de Aland se intitulaba *Did the* Early *Church Baptize* Infants?, TI, Filadelfia, 1963). Sobre toda esta cuestión, desde el punto de vista tanto histórico como bíblico, ver cap. 6 en G. R. Beasley-Murray,Baptism in *theNew* Testament, Londres, 1963.

73 Gr. otba, «saber» (así RVR), en el sentido de «recordar» (cf. DHH); cf. 16.15.

su carril. El «pues„ que da inicio a la oración se refiere a las palabras finales del v.16: «No sé si he bautizado a algún otro.» Pues, pasa a explicar, ese no es mi llamado, ni es el asunto que quiero recalcar. Su interés ha sido más bien sacudir a los corintios para que vean la insensatez de esa adhesión de ellos a simples seres humanos, cosa a la cual volverá en 3.3-9. Pero por ahora, habiendo dejado claro qué fue lo que él no vino a hacer («bautizar»), pasa a aquello que sí vino a hacer («predicar el evangelio»), y destaca este punto en función de su propio apostolado («Cristo me envió»).[74] Esto, a su vez, servirá de viraje para su argumento, a partir de lo cual se aboca a la tarea de contraponer el interés actual de ellos, la «sabiduría», con lo que debería ser su verdadero interés, el evangelio, con su centro en «la cruz de Cristo».

Al decir que «no me envió Cristo a bautizar», Pablo no pretende minimizar el bautismo cristiano; su uso de este tipo de imagen en Romanos 6.3-7 eliminaría eso para siempre. La razón de que exprese su propio llamado en esta forma negativa ha sido dictada por la naturaleza del argumento. No sólo no fueron ellos bautizados en nombre de Pablo (v.13), sino que en realidad bautizó a muy pocos de ellos, cosa que va en su favor, no sea que algunos comiencen a pensar en esos términos (vv. 14-16); en cualquier caso, esa discusión acerca de quién bautizó a quién está muy fuera de foco (v. 17a), de modo que mejor pasemos al verdadero problema, que tiene que ver con la naturaleza del evangelio mismo (v. 17b).

No obstante, es posible -probable, diría yo- que lo de «quién bautizó a quién» sí fuera parte de las divisiones. Por eso Pablo separa el acto de bautizar de la proclamación del evangelio, dato que también hay que tener en cuenta como parte de su visión del bautismo. Por este pasaje parece claro que Pablo no cree que el bautismo realice la salvación. Eso lo hace la predicación de la cruz, cuando va, por supuesto, acompañada de la obra eficaz del Espíritu.[75] Sin duda Pablo no lo habría entendido de ese modo. Para él el bautismo viene después de oír el evangelio, pero ocupa ese lugar Por ser la forma que Dios ha establecido de dar una respuesta de fe al evangelio.

Pablo describe su propia tarea como «predicar el evangelio», y aquí la elabora con un contraste llamativo: «no con sabiduría de palabras, para que no se haga vana la cruz de Cristo». La forma misma de decir esto, más la larga elaboración que de ello se hace en 1.18-2.16, hace probable que la «sabiduría de palabras» sea uno de los valores de los corintios. Así parece Clara la intención general de Pablo con estas palabras: enarbolar su propio

74 Gr. Cp1EOLEL>,EY, forma verbal del sustantivo anoaso>'os.
73 Cf. la conclusión similar en Dunn, Baptism, pp. 118-120; ver también Beasley-Murray, Baptism, pp. 177-181.

ministerio, tanto en su contenido como en su forma, en claro contraste con la postura actual de los corintios. En virtud de eso, cumple también propósitos apologéticos. Sin embargo, el sentido preciso de la frase negativa, que literalmente dice «no en sofia [sabiduría] de logos [palabra]», no resulta tan claro, ¿Está haciendo énfasis en el contenido (sabiduría) o en la forma (palabra), o quizás en ambas cosas?[76] Pero sería muy equivocado pasar de allí, como hacen algunos, a decir que el bautismo es cosa puramente secundaria. A la luz del propósito de contraste que tiene la cláusula siguiente, el genitivo «de palabra» es con toda probabilidad descriptivo, y significa algo así como «no con una clase de sofia que se caracteriza por la retórica (o tal vez por la razón o la lógica)». Según eso, el énfasis que se hace es ante todo en el contenido; Pablo está a punto de proponer la sabiduría divina de la cruz en contraposición a la simple sabiduría humana. Pero probablemente incluya también una preocupación por la forma, ya que según 2.1-5 la sabiduría humana de la que están más enamorados encaja dentro de la tradición filosófica y retórica griega. 8 Esto parece quedar corroborado por la forma en que el siguiente argumento se basa en esta frase.

Esta es la primera aparición de sofia en esta carta; el argumento que sigue indica que éste es el verdadero problema. Lo que es motivo de considerable[79] debate es qué querían decir exactamente con eso los corintios mismas

76 Ver, p.ej., Ljetzmanu, p. 9.

n La erudición reciente ha estado tan enamorada de la sofea como contenido (la sabiduría hipostática como camino de salvación) que por lo general ha dejado de lado la sofia como forma de hablar y como retórica. Sobre una corrección de esta tendencia, véase Horsley, «Wisdom», aunque el entusiasmo de ese autor con los paralelos filónicos hace que llegue a ciertas conclusiones debatibles acerca del propio papel de los corintios en este asunto. Cf. R. Scroggs, «Paul: 10001 and nNEYMATIKOE», NTS 14,1967-1968, p. 36.

78 El interés por establecer su mensaje como algo que no es puramente humano, es decir, que no es simplemente cuestión de retórica o de forma de hablar, ya había ocupado considerablemente a Pablo en Tesalónica (ver 1 Ts. 1.5; 2.3-6,13). Pero hay diferencias claras entre la preocupación expresada en 1 Tesalonicenses y la que se manifiesta aquí. Allí el logos se ve positivamente, como parte del conjunto del testimonio; aquí es totalmente peyorativo.

79 Tradicionalmente se daba por entendido que reflejaba la tradición filosófica o sofistica griega. La defensa reciente más completa de esta posición puede hallarse en Munck (Paul, pp. 148-154); es la postura que básicamente se adopta en este comentario. Algunos de los que consideran que el trasfondo es griego alegan a favor de una visión hipostática (personal) de la sofra. Según ellos, los corintios han equiparado la sofia con el llamado redentor celestial del gnosticismo (ver esp. Wilckens, pp. 68-76). Otros han considerado que el énfasis en la sabiduría pertenece a la tradición sapiencia) judía, ya sea la sabiduría personificada de Proverbios (p.ej., 8.1-9.6) y Sirac(p.ej.,1.4, 9) o su forma helenizada en Filón de Alejandría (verPearson, pp. 27-39; Horsley, «Wisdom» y «Marriage»; y Davis [ver bibliografía]). Pero con estas opiniones surgen problemas en dos sentidos: (1) No parece haber ni nguna evidencia viable de que los corintios tuvieran una visión personificada de la sabiduría; de hecho, la evidencia va precisamente en sentido contrario (ver este comentario bajo 1.24 y 30); (2) el trasfondo tiene pocas probabilidades de ser judío, ya que Pablo dice explícitamente que los

Como Pablo no se refiere a una sabiduría «superior», ni utiliza un lenguaje que parezca reflejar una personificación de la sabiduría (ver más adelante el comentario bajo 1.24 y 30), sino que más bien se refiere a ella como una sabiduría «de este mundo» (1.20 DHH), o «puramente humana» (1.25; cf. DHH), lo más probable es que ella refleje el medio filosófico en boga, con $u énfasis tanto en el entendimiento humano como en la destreza retórica. Dada la forma en que Pablo establece en 2.1-5 su propia predicación en contraste con esta «sabiduría de palabras», es probable que eso refleje también la posición a partir de la cual ellos están juzgándolo actualmente a él y a su ministerio (cf. 4.1-5).

Pero aquí el contraste, que empieza como si fuera similar a 2.1-5 (cf. 1 Ts. 1.5), da un viraje sorprendente hacia el *contenido* de la predicación, y no ya a su modo o efecto. Al hacerlo así, Pablo da paso a las poderosas cadencias que siguen, realidad que queda oscurecida en la mayoría de nuestras versiones. «Cristo me envió a predicar», dice, «no con sabiduría caracterizada por logos.» Pero en el v.18 pasa a alegar que existe otro logos, el logos de la cruz, que es locura para los que se pierden, los cuales se pierden precisamente porque piensan que la existencia se basa en la sabiduría. Concluye entonces su oración: «para que no se haga vana la cruz $° de Cristo.»[81] El otro contraste, la cuestión de la forma y el modo, entre el predicar de tal modo que «sobresalga en logos y sofia» (2.1) y predicar «con demostración del poder del Espíritu» (2.4), es un contraste real y hay que referirse a él. Pero la preocupación más urgente es entre la sofia misma y el mensaje de la cruz. Pablo dice que haber llegado con la primera habría

judtosexigen señales y que son los griegos los que buscan la sabiduría. Davis, p. 189 u. 26, *dice* que esta objeción está «desorientada». Pero para hacerlo así debe pasar por alto la afirmación explícita de Pablo a favor de un análisis midrásico altamente especulativo del **texto.** Ya sea retórica o no, la afirmación explícita de Pablo es que son los griegos, no los jadeos, los que andan detrás de la sabiduría. Por supuesto hay quienes (p.ej.,Ellis, pp. 45-62) rechazan la idea de que la sabiduría sea un interés de los judíos y más bien la ven como el punto de vista del propio Pablo, del cual entonces alegan que tiene un trasfondo judío. Pero el contexto de todo el argumento parece contradecir esta opción contundentemente. Incluso las afirmaciones de Pablo acerca de la sabiduría en 2.6-16 parecen haber sido dictadas por la postura de la iglesia. En otras partes él simplemente no refleja este énfasis o esta forma de entender las cosas. Cf. las estadísticas en n. 7.

'Bsta es la primera aparición de los términos «cruz» y «crucificado» en el corpus paulino. No aparecen en Pablo tan frecuentemente como uno podría suponer («cruz» diez veces; utavcificar», ocho). La mayoría de estos casos se dan en contextos de conflicto. Por lo demás Pablo tiende a decir que Cristo ha «muerto» por nosotros.

N. NBE traduce atinadamente «pan que no pierda su eficacia la cruz del Mesías», como en Inglés la NIV «pan que no sea vaciada de su poder», sobre la base del contexto del v. 18. **Casi** con toda seguridad ésta es la forma correcta de entender este uso, que también podría traducirse «invalidar».

significado en efecto negar totalmente el segundo. Por consiguiente, es a este asunto al que se referirá primero (vv. 18-25).

Es fácil ver la urgencia de un párrafo como éste para la iglesia contemporánea, la cual no sólo suele experimentar contiendas como estas a escala local, sino que también está hondamente fragmentada en todos los demás niveles. Tenemos iglesias y denominaciones, movimientos de renovación que con demasiada frecuencia quedan desligados y se convierten por su cuenta en «iglesia de Cristo», y todos los movimientos y sedas individualistas que podamos imaginamos. Incluso en una época de diversos tipos de ecumenismo, la probabilidad de una unidad visible y total en la iglesia resulta más remota que nunca. Esta fragmentación es a la vez una vergüenza para nuestra familia y una causa para arrepentimos profundamente. Si hay un modo de salir adelante, probablemente estribe menos en las estructuras y más en nuestra disposición a recobrar el énfasis que Pablo hace aquí: en la predicación de la cruz como la gran contradicción divina a nuestras formas puramente humanas de hacer las cosas.

2. El evangelio. contradicción *de la sabiduría*

Cap. 1.18-2.5

Habiendo establecido en el v. 17 el contraste entre la «sabiduría de logos» y la cruz, Pablo avanza ahora hacia una serie de argumentos que tendrán como punto de referencia dicho contraste. El hecho de que ellos se jacten de hombres en nombre de la sabiduría tiene, a fin de cuentas, sus consecuencias sobre la naturaleza del evangelio en sí. Por consiguiente, en una serie de tres párrafos Pablo trata de lograr que los corintios vean que su propia existencia como cristianos, especialmente en lo referente a sus primeros pasos en la fe, contradice totalmente su actual jactancia. Cada uno de los párrafos hace referencia a la misma realidad: que la cruz no es algo a lo cual puede añadírsele la sabiduría humana y con ello hacerla superior; más bien, la cruz se yergue como una contradicción absoluta, sin concesiones, a la sabiduría humana. La cruz es, de hecho, una locura para la sabiduría concebida humanamente; pero es la locura de Dios, una locura que es al mismo tiempo su sabiduría y su poder.[1]

Lo que Pablo dice es: «¿Conque ustedes piensan que el evangelio es una forma de sofia? ¿Tan insensatos pueden ser? Fíjense en su *mensaje;* se basa

1 Algunos han detectado en esta sección una estructura midrásica, parecida a ciertas estructuras que se hallan en Qumrán y Filón. Ver W. Wuellner, «Haggadic Homily Genre in I Corinthians 1-3», JBL 89, 1970, pp. 199-204; Ellis, pp. 213-220; J. I. H. MacDonald, Kerygma and ***Didache.*** The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message,

en el relato de un Mesías crucificado. ¿Quién habla podido soñar tal cosa en nombre de la sabiduría? ¡Sólo Dios es tan sabio como para ser tan loco!» (1.18-25); «y además, ffj ense en quiénes son los *destinatarios* del evangelio: ¡nada menos que ustedes! ¿Quién habría podido, en nombre de la sabiduría, escogerlos a *ustedes* para ser el nuevo pueblo de Dios?» (1.26-31); «Por último, recuerden mi propia predicación. ¿Quién, en nombre de la sabiduría, habría venido con tanta debilidad? Ysin embargo, vean sus resultados» (2.1-5).

a. La locura de Dios. un Mesías crucificado

Cap. 1.18-25

18 Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios.

19 Pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios,
Y desecharé el entendimiento de los entendidos.

20 ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?

Cambridge,1980, pp.37.68; V. P. Branick, «Source arad Redact on Ana lysis of 1 Corinthians 1-3»,JBL 101, 1982, pp. 251-269; y Davis, pp. 67-70. Si bien esto puede servir para ver el contexto de lasfa propiasvan pbastanteautas de pensara¡esto de Pablo, que son básicamente judías, dice muy poco acercaexistíade los corintios mismos, como propone, p.ej., Davis. Además, los defenso-res de esta teor la homilía másalláde lasevidencias, cuando sugieren también que tal vez ya y que Pablo está aquí adaptándola (Ellis) o que «la exégesis de esta homilía ya no puede hacerse con certeza en alusión alas condiciones de la iglesia de Corinto» (Branick, p. 267). Por ser tan completamente paulina en su actual «adaptación», carece prácticamente de importancia sugerir que pueda haber existido de antemano; y alegar que pueda noencajaren el contexto actual parece tanto pasarporalto la verdadera naturaleza del problema en Corinto como exigir irracionalidad en la exégesis. Si Pablo no tenía intención de que todo esto les hablara a los corintios, tendremos que alegar que los autores carecen de intención, y la cuestión del significado de las palabras de un autor pierde su sentido.

En otro orden, K. Bailey ha hallado intrincadas estructuras poéticas en 1.17-2.2, que constan de un quiasmo de 13 partes, en que el v. 23 es el miembro central («Recovering the poetic stracture of I Cor. i 17-ii 2. A Study in Text arad Coramentary», NovT 17,1975, pp. 265-296). Parecería que es casi indudable que gran parte de la argumentación de Pablo toma estructuras de paralelismo semítico; pero esto es un reflejo de cómo funciona su mente. El «quiasmo» que Bailey ha descubierto es menos que convincente, ya que debe omitirlo que no encaja (en este caso, los vv. 27-28) y parece soslayarlas estructuras obvias de ¡apropia argumentación de Pablo (una sección poética que tenga como principio y fina 1.17 y 2.2 tiene poco sentido dentro dei fluir del pensamiento de Pablo, así como de sus conjunciones y partículas).

2 ls tradición latina omite el nluv;probablemente sea una variante debida a la traducción.

3 ay que entender aquí «el experto en la ley»; así traduce BAGD.

Pll (s. VII) y el tardío TMay añaden totnov para asimilar el texto al uso paulino más frecuente.

21 Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación.

22 porque "judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría;

23 pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura;

24 mas para los llamados, así judíos como griegos, Cristo poder de Dios, y sabiduría de Dios.

25 Porque lo insensato de Dioses más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres.

Este párrafo es crucial no sólo para el argumento actual (1.10-4.21) sino también para la carta entera. De hecho, es uno de los momentos verdaderamente grandiosos en el apóstol Pablo. Aquí alega, con el apoyo del AT, que Dios ha logrado ahora, mediante la crucifixión, lo que siempre se había propuesto y había predicho en los profetas: ha puesto fin a la autosuficiencia humana tal como se manifiesta mediante la sabiduría y los planes de los hombres. Pablo discute con sus amigos corintios diciéndoles que no, que el evangelio no es una especie de nueva sofy (sabiduría o filosofía); ni siquiera es una nueva sofy divina. Porque la sofy da cabida a juicios humanos o a evaluaciones de la actividad de Dios. En cambio el evangelio se yergue como la antítesis divina a tales juicios. Ningún simple ser humano, cuerdo o no, habría podido soñar jamás que el plan de Dios para nuestra redención sería por medio de tul Mesías crucificado. Es demasiado descabellado, demasiado humillante, para Dios.

Claro que es sumamente probable que los opositores corintios de Pablo hubieran percibido también la humillación de ese mensaje, y que ésa haya sido precisamente la razón por la cual decidieron «avanzar» hacia cosas «superiores», mucho más allá de la simple «leche» que les había ofrecido Pablo. Sin embargo, Pablo se da cuenta de que avanzar más allá de la cruz no es en absoluto «avanzar», sino que es abandonar por completo a Cristo. Por eso argumenta aquí que el mensaje de la cruz es absoluto -y fundamental- y que en cuanto tal se contrapone totalmente a la sabiduría puramente humana que es la postura actual de los corintios.

18 El «porque» que da inicio a esta oración la enlaza con el v. 17 como explicación de la cláusula final de ~versículo. Lamentablemente, nues-

s El TMay dice aquí «griegos», asimilación de los vv. 22 y 24. Hay aquí una evidencia clara de que estos dos términos pueden llegar a ser en Pablo prácticamente sinónimos.

tea división en párrafos y las limitaciones de nuestro idioma tienden a hacernos pasar por alto el contraste sutil que está en la intención de Pablo. Al final del v. 17 había dicho (literalmente): «no en la sabiduría de logos (palabra, retórica, razón para que no se invalide la cruz de Cristo». Ahora dice: «Porque el logos (palabra, mensaje) de la cruz es locura para los que tte pierden.» Existe un logos (forma de hablar) que pertenece a la sabiduría, y existe un logos (mensaje) cuyo contenido es la cruz; pero son mutuamente excluyentes.

Desde el punto de vista de su nueva posición en Cristo, Pablo establece en esta oración los dos grupos básicos de la humanidad. Anteriormente, cuando él era judío, esos dos grupos eran los judíos y los gentiles (así como para los grecorromanos esos dos grupos eran los griegos/romanos y los bárbaros). Ahora son más bien «los que se salvan, esto es, ... nosotros»[6] y «los que se pierden»[7] Los dos grupos anteriores, judíos y gentiles, siguen existiendo (de hecho, en el v. 22 sirven como representantes de las dos «idolatrías» humanas más comunes), pero aparte de Cristo ambos pertenecen ahora a «los que se pierden». En la teología paulina, la nueva división no se desprende tanto de la respuesta que ellos den al mensaje de la cruz, sino más bien del acontecimiento mismo de la cruz y la resurrección. Es decir, para Pablo la crucifixión y resurrección de Jesús señalaron el «viraje de los tiempos», en virtud del cual Dios juzgó decisivamente al mundo presente y lo condenó, y se halla en proceso de llevarlo a su fin á Por consiguiente, aquellos que todavía pertenecen a él se hallan en proceso de *perderse» con él. Desde el punto de vista del «vieja muera», el mensaje de la cruz resulta una locura.

En cambio, los que «se salvan» porque han sido llamados (v. 24) y creen (Y. 21), han llegado a su existencia actual como resultado del poder de Dios, d cual también fue puesto en acción por Dios mediante la cruz y resurrección

`'6' Grao>r.olievoLg; cf. v. 21. Aunque no es frecuente en esta carta (3.15; 5.5.; 7.16; 9.22; 10.33; 15.2), ésta es probablemente la palabra más abarcadora en el vocabulario de Pablo para referirse al acontecimiento redentor realizado por Dios. Su uso de este verbo tiene sus raíces ea el AT; ver. G. Fohrer, TDNT VIL, pp. 970-980. DHH expresa mejore¡ matiz del presente para ambos verbos al traducir «los que vamos ala salvación ... *los* que van a la destrucción». Gr. caroUvpevot.s; cf. 8.11; 10.9-10; 15.18. El verbo significa experimentar la perdición eterna.

a Este marco esencialmente escatológico, en el cual la salvación y el juicio se dan a la vez «ya» y «todavía no», es absolutamente crucial para una comprensión adecuada de Pablo. Ver, pej., H. Ridderbos, Paul: *An Oudine of His Theology*, Grand Rapids, 1975, p. 39: «...puede hablarse de un consenso creciente en la medida en que los eruditos van hallando más y más el punto de partida para un enfoque adecuado del conjunto en el *carácter* *~*lógico redentor-histórico de la proclamación de Pablo»*. En esta carta se presenta de principio a fin, y toca casi todas las partes. Ver la «Introducción», pp. 20-21.

de Jesús. Desde luego, para Pablo no se trata simplemente de «aquellos» que se salvan, sino de nosotros, palabra que lo incluye a él mismo pero que especialmente sirve para recordarles a los corintios quiénes son ellos.

El contraste entre la «locura» y el «poder» no resulta preciso, por supuesto. I.a precisión mayor (entre locura y sabiduría, entre poder y debilidad) vendrá más adelante en el mismo párrafo (vv. 22-25). Por ahora el contraste ha quedado marcado por el lenguaje del v.17, entre «sabiduría de palabra» y lo de que «no se haga vana la cruz de Cristo» (NBE traduce acertadamente «para que no pierda su eficacia»).

19 Pablo pasa ahora a argumentar que esta locura de Dios, con su mensaje de la cruz, es en realidad la forma en que Dios ha hecho lo que había dicho que iba a hacer: desechar la sabiduría humana χ destruirla. Para Pablo, decir que «está escrito» es ya argumento suficiente.' Ya Dios había hablado sobre este asunto; ahora no está sino dándole cumplimiento.

La cita misma es de Isaías 29.14,[11] escogida porque, al contener como contiene la palabra «sabiduría», afirma precisamente el tema que Pablo quiere recalcar aquí. En su contexto original ese pasaje pertenece a aquella grandiosa serie de textos que con regularidad advierten a Israel, o a alguien en Israel, de que no trate de igualar su inteligencia con la de Dios (cf. Is. 40.12-14, 25; Job 38-42). Pero la locura de nuestras maquinaciones humanas hace que pensemos que podemos ser más sabios que Dios, o que Dios debela ser por lo menos tan astuto como nosotros. Pablo considera que este pasaje de Isaías está hallando ahora su cumplimiento escatológico. En la cruz, esa gran «vuelta al revés» que se había prometido ha sido desplegada ante los ojos humanos en su forma suprema.

9 Esta es una de las evidencias seguras de que, desde la perspectiva de Pablo, el problema es soteriológico y no cristológico (a pesar de Wilckens). Por eso el contraste se establece de este modo, no como para evitar un malentendido de lo que significa para él la sabiduría (como pretenden Wilckens y Schütz, *Paul, p.* 196), sino precisamente porque los corintios están convirtiendo el evangelio en una forma de sabiduría en la cual la muerte de Cristo queda privada de su eficacia o poder.

10 El uso absoluto de yeyn~L en Pablo siempre constituye una referencia a las Escrituras del AT. Ver E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament,* Edimburgo, 1957, pp. 22-25. Quienes ven esta sección como un midrás consideran que éste es el texto para el sermón. Ver Wuellner, «Haggadic Homily», p. 201; y Ellis, p. 213. Sin embargo, puesto que todo esto brota de los contrastes establecidos en el v. 17, parece mucho más probable que en este caso el texto haya sido determinado por el contexto, y no al revés.

11 Aunque la cita es básicamente de la LXX, Pablo ha alterado la palabra final, Kn ~ («ocultaré»), para poner **a0Etgaru,** quizás, como con frecuencia se ha sugerido, sobre la base del Sal. 33.10 («Jehová ... frustra las maquinaciones de los pueblos»). En todo caso, la palabra «ocultar» es probablemente un giro hebreo que en el pasaje de Isaías se traduce acertadamente en RVR «se desvanecerá». Por eso, como con razón ha señalado Davis, pp. 71-72, aquí debe llevar su sentido básico de «desechar», en vez de «frustrar».

20 Al estilo de Isaías 33.18 (cf. Is. 19.11-12),[12] Pablo recurre a la retórica para hacer avanzar su propia posición contra los corintios. Lo que no queda claro es lo que el propio Pablo tenía en mente con estas preguntas. ¿Estaba invitando a los diversos «sabios» del mundo a dar un paso adelante y tomar nota de lo que Dios había hecho en la cruz? Si es así, entonces Pablo está comenzando en este punto un debate con sus disputadores hipotéticos y, por supuesto, se espera que en una interpelación así participen los corintios mismos. Según este modo de ver las cosas, la pregunta final sería la que da inicio al debate. Por atractiva que parezca esta alternativa, especialmente a la luz de los vv. 22-25, parece más probable que estas preguntas, en vez de iniciar al argumento o la explicación en sí, sean una continuación del tema de la cita del v. 19. En este caso, Pablo estaría reflejando el sarcasmo de un pasaje como Isaías 19.12, en el cual el profeta pregunta, a la luz de lo que Dios está a punto de hacer: «¿Dónde están ahora aquellos tus sabios?» Así, Pablo está preguntando en forma retórica: «En vista de lo que Dios ha *hecho* en la cruz, ¿en qué quedan los sabios de este mundo? ¿Qué se hicieron todos los maestros de sabiduría, tanto judíos como griegos? ¿No es cierto que Dios, mediante esta obra suya, no sólo ha convertido a los sabios en necios, sino que también ha anulado la misma sabiduría de ellos?»

A pesar de que algunos desechan esta idea,[13] las preguntas mismas probablemente aluden a los diversos «sabios» del mundo antiguo. «¿Dónde está el sabio?» se referiría al pensador o filósofo griego (o podría ser el término general, del cual los dos que siguen son expresiones específicas). 1b segunda pregunta es la que hace parecer segura la sugerencia: «¿Dónde está el escriba [no «docto» como en BJ, ni «maestro» como en DHH]?» La palabra griega grammateus es la que usaban los judíos para referirse a sus rabinos, los maestros de la ley (cf. los Evangelios, donde tradicionalmente

[12] Algunos han alegado que este versículo es también una cita de Isafas, y por lo tanto consideran que aquí Pablo, junto con las alusiones a Jer.9.23-24 en los vv. 26-31, está usando el florilegio (una colección previa de «testimonios» de Cristo que la iglesia primitiva había recogido de diversos puntos del Al). Ver H. St. John Thackeray, *The Septuagint and Jewish* Worship, Londres, 1921, pp. 95-100; L. Cerfaux, «Vestiges d'un florilege dans I Cor. 1.*18-3.24?», RHE 27, 1931,* pp.521-534; y E. Peterson, «1 Korinther 1,18f. und die Thematic des jiidischen Busstages», *Bib* 32, 1951, pp. 97-103. Peterson avanzó el argumento particularmente como resultado de los descubrimientos de Qumrán (ver eso. 4QFIor). Este es un asunto que todavía es objeto de mucho debate entre los estudiosos del NT. Aquí podemos decir al respecto dos cosas: (1) No puede ni probarse ni refutarse la afirmación de que Pablo tuviera a mano una colección así. (2) Pero en lodo caso el v. 20 *no* es una cita de Isaías. A 10 sumo, las preguntas son alusiones; lo más probable es que sean «una formulación libre, por parte de Pablo, como reminiscencia de pasajes de Isaías» (Conzelmann, p. 42).

[13] Ver, P.ej., Conzelmann, p. 43, a. 32, el cual piensa que la sugerencia es «demasiado sutil».

se ha traducido «escriba», como hace aquí RVR); sencillamente no se halla entre los griegos para referirse a sus estudiosos o maestros.[a] Con estas dos designaciones Pablo está preparando las distinciones del v. 22, donde los judíos exigen señales y los griegos buscan sabiduría-

La tercera pregunta, entonces, probablemente hace una generalización en aras de los corintios mismos-16 Este es un sustantivo poco común;[7] pero su verbo y su sustantivo abstracto correspondientesson bastante comunes. Literalmente significa «disputador»; dada la naturaleza de muchas de las actividades que en el mundo de entonces se hacían llamar filosofía, la traducción «filósofo» probablemente no esté muy descaminada (cf. BJ «sofista»). la especificación «de este siglo»[18] sólo va adjunta al tercer término, pero probablemente su propósito es referirse a los tres.[9] Los diversos sabios pertenecen todos a este siglo presente que ha sido juzgado por Dios y que va en retirada.

Con la última pregunta retórica Pablo pone en movimiento su propio argumento. La pregunta apela a lo que Dios ha hecho en Cristo: «¿No ha enloquecido[2°] Dios la sabiduría del mundo?»[21] Como señala con acierto Conzelmann: «El juicio contra el [mundo] se emite ... no mediante razona-

14 E l ocabulario griego corriente la palabra se refiere a un funcionario civil, p.ej., el «escribano» o «swretario» de Hch.19.35. Ver BAGD; cf. Lightfoot, p.159.

15 De otro modo piensa Davis, p. 73 (siguiendo a R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existente, Wisdom, arad the Son of Man,* Cambridge, 1973, p. 119), quien arguye que todas las tres preguntas dan por entendido un medio judío. Dado el argumento que sigue, se necesitada una evidencia particularmente fuerte pan tal cosa, que no resulta inmediata.

16 La alternativa a estainterpretación,favorecida,p.ej.,porGodetyWilckens,esverlaprimera como un término general, que incluye a judíos y a griegos, mientras que las dos últimas limitan el alcance. Esto es muy posible. Lo que parece incuestionable es que Pablo mismo estaba pensando en esos términos, y al hacerlo estaba preparando el resto del argumento.

17 Gr. ovt nMsgg; en toda la literatura griega sólo se halla aquí y en Ignacio, Ef. 18.1,

la Gr. iov cetuovog sovsav. E un lenguaje claramente escatológico, que refleja los términos «este siglo» y «el siglo venidero» del judaísmo rabínico y apocalíptico. Para Pablo, por lo tanto, se convierte ea un término éticolmoral. Puesto que en Cristo Dios ha dado paso al futuro, el cual se consumará en la parusía, la en o siglo presente ha sido juzgada, y por ende condenada, por Dios. Todos los que viven bajo su égida y comparten su punto de vista viven asimismo bajo el juicio de Dios y están en vías de desaparición. Por ello pertenecen a *este* siglo, por contraposición a la era presente que Dios está introduciendo.

19 Cf. Conzelmana, p. 43.

20 Gr. elttupavev; cf. el análisis de G. Bertram, TDNT IV, pp. 845-847.

21 En este caso Pablo usa Tau xoaltov. Este es ni¡ claro indicio de que los dos términos, ato («siglo, en») y xoago5(«mundo»), han llegado a fundirse en su propio pensamiento. Ambos se han convertido en términos escatológicos, condicionados por el acontecimiento último de Dios en Cristo, su cruz y su resurrección. Tanto el xoolto5, el orden del mundo que ha estado bajo el dominio de Satanás, como la era presente, han sido juzgados por Dios en Cristo y por consiguiente están en vías de desaparición (veresp. 7.29-31} Sobre este término véase J. Guhrt, *NIDNTT I, pp.* 521-526, y H. Sasse, TDNT III, pp. 868-895.

mientos, sino mediante la afirmación de un acto de Dios» (p. 43). La cruz es locura para los que se pierden (v. 18), pero por medio de ella Dios mismo ha declarado insensata la sabiduría del mundo, una sabiduría que pertenece solamente al ámbito de la autosuficiencia humana. Dios no se ha limitado simplemente a hacer que esa sabiduría parezca insensata, sino que por medio de la cruz realmente ha hecho cambiar del todo la suerte de esa sabiduría, de tal manera que se ha convertido precisamente en su opuesto: locura. Claro que no es inmediatamente evidente que Dios lo haya hecho así, de modo que el resto del párrafo es la explicación que da Pablo de cómo ha sucedido tal cosa.

21 Ahora Pablo se da a la tarea de explicarles a los corintios cómo lo que acaba de afirmar a modo de pregunta retórica es, en efecto, cierto.[23] Comienza con una proposición acerca de la cual presupone que él y ellos estarán de acuerdo: «el mundo no conoció [llegó a conocer] ~4 a Dios mediante la sabiduría»' Ahora el kosmos («mundo») queda personificado, y representa todo el sistema humano de cosas en su condición caída. Por su propia cuenta, y_ especialmente por medio de esa «sabiduría» que les es propia en su existencia caída y que es propia de criaturas, los seres humanos fracasaron por completo en su intento de conocer a Dios. Insistimos en que esta es una afirmación basada en lo que para Pablo es una realidad evidente por sí misma. Según lo elaborará en Romanos 1.18-31, las simples criaturas, abandonadas a sus propias capacidades, no pueden hallar al Dios viviente. Lo mejor que pueden hacer es crear dioses a semejanza de las cosas creadas, o; como tan a menudo ocurre, a semejanza de ellos mismos, que están d rxsionados. El verdadero conocimiento de Dios, que significa no tanto una captación apropiada del ser y carácter de Dios sino más bien una ~bmprensión correcta de lo que Dios está haciendo en el mundo, 26 sólo

J ·Nótese el agradable matiz de Godet: «Dios, por decirlo así, ha *entontecido* la sabiduría» K,:(p. 94).

2k0yap que conecta esta oración con el v. 20 es lo que hace parecersegura nuestra elecci6n ea cuanto al sentido del v. 20. Esta conjunción implica que el v. 21 explica la pregunta final del v. 20. Si esa pregunta final hubiera sido el inicio del debate con los supuestos «sabios», se habría esperado aquí una sintaxis diferente (un be o ninguna partícula en absoluto).

ab/⊙1 £Yvw, probablemente un aoristo incoativo.

A griego dice literalmente «mediante la sabiduría». Algunos han entendido que esto se c-óere s una especie de «sistema de sofia», y por ende a una visi6a cuasi-gn6stica del mundo. 1Segis eso, sofia se entiende aquf más en funci6n de so contenido que de una modalidad o forma de ver las cosas. Pero hay que preferir más bien este último sentido (de ahí BJ, ,*Mediaate supropia sabiduría»), puesto que la frase bta irls a~s se contrapone en esta "1¢tóa a ala 'M9 lualptastov ,cripvygatos en la siguiente cláusula que es su compañera. l este punto pasa a primer plano la forma judfa en que Pablo entiende el «conocer a Dios» Of>iw D. Schmitz, NIDNTT II, pp. 395-397). I.a frase de la siguiente cláusula, «salvar a los creyentes», es por consiguiente el comentario apropiado sobre ésta.

puede venir por revelación: por medio del Espíritu. Este es precisamente el tema que Pablo ampliará en 2.6-16.

Pablo afirma que estaba dentro del ámbito de la propia sabiduría de Dios el haber dispuesto las cosas de ese modo. Aquí no explica cómo, pero la razón parece clara. Un Dios descubierto por la sabiduría humana sería tanto una proyección de la condición caída del hombre como una fuente de orgullo para éste, y ya eso sería culto a la criatura en vez de al creador. Los dioses de los «sabios» rara vez se muestran misericordiosos con quienes no lo merecen, y tienden a poner fuertes exigencias sobre la capacidad de la gente para comprenderlos; por eso se convierten en dioses solamente para una elite de «merecedores». Hay que señalar que aquí Pablo está reconociendo que existe otra sofia, la sabiduría de Dios, la cual está a punto de explicar (ver v. 24); pero esa sabiduría resulta ser exactamente lo contrario de la sabiduría humana. Una vez más, cómo es que todo esto es la sabiduría de Dios, y cómo llegamos a conocerla, es lo que se detallará en 2.6-16.

Pablo dice que, por el contrario, «agradó a Dios»[28] llevar a los hombres a una relación adecuada con él «por la locura de la predicación». Aquí la palabra kérigma no significa el acto en sí de la predicación, sino el contenido de dicha proclamación, el mensaje de un Mesías crucificado. Esto queda confirmado por los vv. 22-25, que pasan a explicar «la locura de lo que se predica». En todo esto el propósito de Dios es «salvar a los creyentes». Esta es la primera expresión clara en las cartas paulinas de lo que sin duda era central en su teología: Dios mismo ha tomado la iniciativa para la

27 Algunos consideran que la frase evrrl a~tov Oeov es cuasi-instrumental, y que significa «El mundo no conoció a Dios por medio de la sabiduría de Dios demostrada en el orden creado» (p.ej., Kümmel, Héring). Pero eso no sólo fuerza bastante el contexto, sino que parece pasar por alto el significado del orden de las palabras. Esta frase se pone aquí en primer lugar, y constituye una especie de uso absoluto (es decir no modifica a «el mundo no conoció», sino a un sobreentendido «Dios había dispuesto las cosas en su propia sabiduría de tal modo que el mundo no conoció»). Cf. A. J. M. Wedderbura, «ev st1 ao~La tov Oeau-1 Kor 1,21», ZNW 64,1973, pp. 132-134, el cual, siguiendo a Moule, p. 79, dice que aquí se usa como circunstancial.

28 Gr. evboKnaev, palabra que en Pablo implica fuerte volición, así como complacerse en algo. Ver BAGD; G. Sehrenk, *TDNT II, pp.* 740-742.

29 Ruef, p. 13, sugiere que se refiere a ambas cosas. Pero cf. G. Friedrich (*TDNT III*, pp. 714-717), quien señala: «Vale la pena considerar si la referencia en 1 Co. 1.21 no será al acto de que a Dios le agradó salvar a los hombres por medio de algo tonto, es decir, la predicación humana. Pero el contexto ... favorece el sentido del contenido en el v. 21.» Cf. 15.14.

30 Como en otros puntos, esto descansa sobre la opinión de que Gálatas fue escrita después de 1 Corintios, pero antes de Romanos. Ver el «Prefacio del autor», p. xi. La expresión de 2 Ts. 2.13, «salvación ... mediante ... la fe en la verdad», pone el acento más en creer que el evangelio es verdadero -en contraste con quienes, en vv. 8-12, «creen la mentira»- que en la confianza personal en Cristo.

salvación de aquellos a quienes llama (cf. vv. 24, 27), y la respuesta de ellos a ese llamado de la gracia es «creer». Pero el creer no significa sencillamente asentir; significa también poner toda la confianza de uno. Así, en contraste con el actual énfasis de los corintios en la sabiduría, Pablo insiste -como bien deben recordar ellos por su propia experiencia- en que la salvación no viene «mediante la sabiduría» sino «mediante la locura del acontecimiento de la cruz». Y precisamente porque contradice la sabiduría humana ordinaria, es solamente para «los creyentes», para aquellos que están dispuestos a correr el riesgo y a poner toda su confianza en que Dios va a salvarlos de este modo.

22 El resto del párrafo toma ahora el tema de «la locura de la cruz» del v. 18, pasando por el v. 21, y refuerza los dos temas que Pablo quiere establecer para refutar la postura actual de los corintios: (1) la sabiduría (lo favorito de ellos) y la cruz (lo favorito de Dios) se contradicen absolutamente una a otra; (2) la «locura» (la cruz) es precisamente donde Dios se ha complacido en demostrar su poder salvador y su gracia redentora a favor de la humanidad. Pero Pablo establece estos puntos con un estilo grandilocuente.

Primero, los contrastes del v. 18 (locura/poder) se retoman ahora y se precisan. Esto lo hace Pablo dividiendo a «los que se pierden» en dos grandes categorías, escogidas en parte porque reflejan su visión judaica del mundo, pero principalmente porque reflejan las dos formas básicas en que la humanidad, en su «cordura» (es decir mediante la sabiduría), se comporta en forma religiosa. De modo que aquí los «judíos» y los «griegos» ilustran las idolatrías básicas de la humanidad. Dios debe actuar como todopoderoso y omnisciente, pero siempre en función de nuestro interés: ¡poder a favor nuestro, sabiduría como la nuestra! Para unos y otros, la idolatría máxima consiste en insistir en que Dios se amolde a nuestras propias opiniones previas de cómo un «Dios razonable» debería hacer las cosas.[1]

Así, «los judíos piden señales». Esto refleja las expectativas mesiánicas judías. Dios había actuado poderosamente a favor de ellos en la historia; el Mesías prometido iba a restaurar la gloria anterior actuando una vez más a favor de ellos. A Jesús le exigen repetidas veces: «Muéstranos una señal» (Mt. 12.38-39; Mr. 8.11; Lc. 11.16; Jn. 6.30), «danos una autenticación de ti mismo; legitima tus credenciales mesiánicas con despliegues de poder». Y -¿quién podría reprocharles eso? Por largo tiempo habían estado oprimidos y estaban buscando un libertador poderoso. Sabían cómo había actuado

31 Cf. Barrett: «Implica el rehusar a poner la confianza en Dios; él debe presentar sus credenciales bajo la forma de actos visibles e identificables mediante los cuales se legitime el derecho que reclama sobre el hombre» (p. 54~ y Conzelmana: «De este modo ellos se establecen a sí mismos como una autoridad que puede emitir juicio sobre Dios ... Esperan que Dios se someta a los criterios de ellos» (p. 47).

Dios en el pasado: con mano fuerte y brazo duro. Su idolatría consistía en que ahora ya tenían a Dios bien calculado; lo que él iba a hacer era simplemente repetir el éxodo, con un esplendor aún mayor.

«Los riegos buscan sabiduría.» Esta era también una característica nacional. 2 Ya en tiempos de Herodoto se dice de ellos: «Todos los griegos eran celosos por todo tipo de aprendizaje.»[33] Aquí también, ¿quién podría reprochárselos? Suyos eran los avances de la civilización sin precedentes. De hecho, fueron precisamente sus avances en el aprendizaje los que hicieron que muchos abandonaran a los dioses tradicionales y se volvieran hacia la sofia o filosofia. Su idolatría consistía en concebir a Dios como la razón última, pero por supuesto en el sentido de lo que a nosotros nos parece razonable.

Estas son, entonces, las dos idolatrías básicas; y siempre están con nosotros. El exigir poder y el insistir en la sabiduría, siempre para nosotros o desde nuestro punto de vista, siguen siendo las idolatrías básicas de nuestro mundo caído.

23 A los buscadores de sedes y de sabiduría Pablo les presenta ahora la máxima contradicción divina: «Pero nosotros[34] predicamos a Cristo crucificado.»[35] En vez de darles las señales y la sabiduría que exigen -y de ellas Dios tiene en abundancia-, lo que reciben es debilidad y locura. De hecho, «Cristo crucificado» es una contradicción de términos, de la misma categoría que «hielo frito». Puede tenerse un Mesías, o puede tenerse una crucifixión; pero no pueden tenerse las dos cosas; por lo menos no desde la perspectiva del modo puramente humano de verlas cosas. Mesías implicaba poder, esplendor, triunfo; crucifixión implicaba debilidad, humillación, derrota. No es de extrañar que tanto judíos como gentiles se escandalizaran

32 Es esta clara afirmación de Pablo lo que hace tan difícil conectar el uso de la sabiduría en este pasaje con la tradición sapiencia¡ judía, como hacen muchos (ver n. 79 al v. 17). El hecho de que Pablo la identifique como característica griega y luego use toda su energía retórica contra «la sabiduría de este mundo», que es lo que buscan losgriegos, parece exigir una derivación helenística de la postura corintia; a menos que, por supuesto, ésta haya de encontrarse, como alega Horsley, en el judaísmo helenístico, que según Pablo era más griego que judío. Pero también eso parece dudoso.

33 Historia 4.77 *(Loch).*

34 Esta es la primera aparición de un verbo,en primera persona plural en esta carta. Cf. los comentarios bajo 1.1 y 2.6. Hay que señalar lo natural que es para Pablo el caer en este uso; nótese también que tiende a suceder en lugares como éste, donde Pablo está interesado en dar a entender que esa predicación no es exclusiva de él. Ver 15.10-11.

35 Gr. perfecto, eosavpwp£vov. Tal vez el perfecto refleje, como creen W. C. Robinson, Jr. («Word and Power», Sol¡ Deo Gloria, Essays for W. C. Robinson, J. M. Richards, ed., Richmond, 1968, p. 71) y Ellis, p. 74, la posibilidad de que para Pablo el Señor exaltado, «en su exaltación, sigue siendo el crucificado» (Ellis, p. 73). Por otra parte, aquí es un adjetivo (cf. 2.2), y uno se pregunta qué otra forma habría podido asumir el adjetivo.

por el mensaje cristiano. Durante los tiempos del imperio romano, la crucifixión era la pena máxima, reservada principalmente para sujetos rebeldes de varias clases (insurrectos y otros por el estilo) y para esclavos [36] Jesús murió como un criminal de estado, [37] lo cual es un escándalo para judíos, griegos y cristianos por igual.

Para el judío el mensaje de un Mesías crucificado era el escándalo máximo. Si bien en tiempos de los romanos los judíos no crucificaban, sí colgaban posteriormente a los que habían sido apedreados, especialmente los blasfemos y los idólatras. [9] Veían, pues, ese acto de colgar al reo como el cumplimiento de Deuteronomio 21.23: «maldito por Dios es el colgado [de un maderoj». Esto ayuda también a explicar la rabia ardiente del propio apóstol contra Cristo; le enfurecía ver que unos hermanos judíos honraran como Dios a uno a quien Dios mismo obviamente había puesto bajo maldición al hacer que lo colgaran (cf. Gá.1.13-14; 3.13). Simplemente no había manera de que «Cristo crucificado» pudiera encajar en su modo de entender a Dios o la Escritura. Por eso era «para los judíos ciertamente tropezadero».

Para los «gentiles»[40] el mensaje de «Cristo crucificado» era una «superstición pemiéiosa»[41] y completa «locura». Como señala Hengel, la palabra que usa aquí Pablo con el significado de «locura» «no denota ni un defecto puramente intelectual ni una falta de sabiduría trascendental. Algo más va implícito,» que no significa simplemente tontería o insensatez sino «locura». [2] Para quienes vivimos en el occidente cristianizado, donde durante casi diecinueve siglos la cruz ha sido el símbolo principal de la fe,

36 Sobre todo este tema,teniendoencuentatantolosdatoshistóricospropiamentedichossobre la crucifixión en el mundo romano como el significado de la crucifixión de Jesús para cristianos y paganos, ver M. Hengel, Crucifrx¡on, TI, Filadelfia, 1977.

37 Cf. Tácito (Anales 15.44): «Christus, fundador del nombre [cristiano], había sufrido la pena de muerte durante el reinado de Tiberio, por sentencia del procurador Poncio Pfato» (Loeb).

38 La palabra griega que RVR traduce «tropezadero» en v. 23 es arncav8akov, de donde tomamos la nuestra «escándalo». De hecho «escándalo» se acerca más al sentido que «tropezadero», ya que la palabra no significa tanto algo que le hace a uno una zancadilla, sino más bien algo que ofende al punto de provocar oposición (ver BAGD).

39 Ver m.Sanh.. 6.4: «Todos los que han sido apedreados deben ser colgados. Pero los sabios dicen: Ninguno es colgado sino el blasfemo y el idólatra» (Danby).

4® Tal vez no haya que darle mucha importancia, pero el cambio sutil de términos, de «griegos» a «gentiles», que se da en esta cláusula, parece digno de mención. Si bien según la mayor parte de esta exposición los dos términos serían intercambiables, eran especialmente los «griegos» los que buscaban sabiduría. Por otra parte, no sólo los griegos, sino en particular los romanos, habrían pensado que un mesfas crucificado era algo absolutamente sin sentido.

41 Este es el término que emplea Tácito (ver n. 37). Cf. Plinio el Joven: «una superstición perversa y extravagante» (Ep. 10.96.8).

42 Crucifrx¡on, p. 1.

resulta difícil apreciar cuán terriblemente loco debe haberles parecido a los griegos o romanos del siglo 1 el mensaje de un Dios que se había dejado crucificar por sus enemigos. Pero es precisamente la profundidad de este escándalo y locura lo que ***debemos*** apreciar para entender por qué los corintios estaban apartándose de eso para recurrir a la sabiduría y por qué pasó más de un siglo antes de que la cruz apareciera entre los cristianos como un símbolo de su fe.

24 Puesto que los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, y puesto que Dios es omnisciente y todopoderoso, uno podría preguntarse por qué no darles señales y sabiduría en vez de esta «superstición perniciosa» que ofenderá a unos y a otros. La razón de Pablo radica en la doble realidad de que (1) ese asunto detestable de un mesías crucificado fue, en efecto, la expresión máxima del «poder» y la «sabiduría» de Dios, y (2) en cuanto tal está al alcance de aquellos a quienes Dios ha llamado, «así judíos como griegos». Una vez más, Pablo lleva a los corintios a ver las cosas desde arriba, y no desde abajo, desde su propia perspectiva de la sabiduría.

Desde una perspectiva puramente humana el mensaje central del evangelio cristiano siempre debe parecer una locura. Pero para los seres humanos de uno y otro grupo esta locura resulta ser el punto mismo donde Dios está poderosamente en acción, convocando un pueblo para su nombre. Los que «se salvan» (v.18), los «creyentes» (v. 21), es gracias a la acción previa de Dios; ellos son «los llamados» de Dios (ver 1.2, 9). Para ellos la predicación de «Cristo crucificado» surte efecto; es «Cristo poder de Dios, y sabiduría de Dios». El interés de Pablo no se centra tanto en el hecho de que ellos puedan percibir la cruz como sabiduría (eso se explicará en 2.1-16), sino en la verdadera ***acción eficaz*** de la cruz en el mundo. Así, al decir que Cristo es «sabiduría de Dios», no está usando categorías filosóficas, ni tampoco está personificando a la sabiduría en Cristo;[43] más bien es una afirmación evangélica, es decir, un enunciado acerca de la acción eficaz del evangelio cristiano. Cristo es la «sabiduría de Dios» precisamente porque él es «poder de Dios para salvación a todo aquel que cree» (Ro. 1.16; cf. v. 30 abajo).

25 Cristo crucificado como poder de Dios, y por ende como sabiduría de Dios, en acción en el mundo, es la contradicción máxima. Ahora Pablo

43 Esta sugerencia, frecuentemente repetida, debe enterrarse ya. De hecho una idea así iría en contradicción con el interés de Pablo aquí. Este no es un enunciado cristológico, como el que se halla, por ejemplo, en Col. 2.2-3. Más bien es un enunciado soteriológico, al igual que el v. 30 (q.v.). Después de todo, comienza diciendo «Cristo *poder* de Dios», como respuesta directa a la petición de los judíos de los vv. 22-23. Igualmente podría alegarse que detrás de la locura corintia se halla una cristología de «Dynamis personificada».

concluye su argumento fundamentando el resultado histórico de esa realidad en un axioma teológico: Dios es a la vez más sabio y más poderoso que los simples seres humanos. Pero eso lo dice manteniendo intacto el lenguaje paradójico del párrafo. Para los que se pierden la cruz es locura; y efectivamente lo es: locura ***de Dios,*** la cual, por ser algo de Dios, resulta ser «más sabia que [la sabiduría de] los hombres». En la cruz Dios se reveló más astuto que sus criaturas humanas, y al hacerlo así anuló la sabiduría humana. En la misma cruz Dios también demostró un poder superior al de sus enemigos, con un derroche de gracia y de perdón, y al hacerlo así los despojó de su fuerza.

Así queda desplegada ante los ojos humanos esa sabiduría de Dios, escandalosa y contradictoria. Si Dios nos hubiera consultado para buscar sabiduría le habríamos podido dar un plan más práctico, algo que hubiera atraído al buscador de señales y al amante de la sabiduría. Pero la realidad es que Dios, en su sabiduría, se ahorró el hacemos la consulta. Es así como nos queda un riesgo tremendo: confiar en Dios y ser salvados por su sabia locura, o aferramos a nuestras pretensiones y perecer. Más vale lo primero, porque «lo débil de Dios es más fuerte que los hombres»; esto logra aquello que no alcanzan todas las pretensiones humanas juntas. Lo lleva a uno a «la comunión con su Hijo Jesucristo nuestro Señor» (v. 9).

Apenas podría concebirse un pasaje más importante -y más difícil- para la iglesia actual que éste. Es difícil, por la misma razón que lo fue en Corinto. Simplemente no podemos tolerar el escándalo de que Dios haga las cosas a su modo, sin nuestra ayuda. ¡Y más, que lo haga por medio de tal debilidad y tal locura! Pero con frecuencia hemos tenido éxito en neutralizar el escándalo mediante símbolos, credos o proposiciones. A Dios no se lo domestica tan fácilmente; y por eso, liberada de sus grilletes, sólo la predicación de la cruz tiene el poder para liberar a los seres humanos. Aquí Pablo no nos revela cómo, pero el relato entero lo deja bien claro. En la muerte de su Hijo, Dios nos ha juzgado a nosotros que fuimos responsables de ella. En virtud de ella Cristo no sólo ha tomado sobre sí nuestros pecados y nuestra culpa para «quitarlos». También nos ha desarmado en la presencia divina, al perdonarnos cuando bien merecíamos la muerte. Así perdonados, quedamos libres no sólo de nuestros pecados sino también para convertirnos en su nuevo pueblo en el mundo. Es así como la cruz logra lo que el dios de las expectativas humanas no puede lograr: crea discípulos que confían su vida a él, Esa «debilidad» de Dios es escandalosa para aquellos que se creen justos y que creen que no necesitan perdón; pero para quienes se reconocen necesitados de misericordia, es la buena nueva que nos pone en libertad para seguirlo. Es así como esta debilidad es también el poder máximo, y por consiguiente la sabiduría última de Dios.

b. La locura de Dios: los creyentes corintios

Cap. 1.26-31

26 Pues mirad, hermanos, vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles;

27 sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte;

28 y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y[t] lo que no es, para deshacer lo que es,

29 a fin de que nadie se jacte en su presencia.

30 Mas por él estáis vosotros en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención;

31 para que, como está escrito: El que se gloría, gloríese en el Señor.

Para reafirmar su argumento de que el evangelio que predicó se contrapone directamente a las expectativas humanas acerca de Dios, Pablo pasa del contenido del evangelio a la existencia de los propios corintios como creyentes. No fue de entre la «gente hermosa» del mundo, sino de entre las clases inferiores, de entre los «don nadie», de donde Dios escogió a aquellos que habían de formar su nuevo pueblo. De modo que ellos mismos son prueba de esa locura de Dios que confunde a los sabios. Este párrafo realmente no halaga en nada la propia exaltación de ellos; por eso sirve tanto más para demoler esa jactancia suya acerca de simples hombres. El jactarse o «gloriarse» es el nuevo tema que aquí se enfoca, no sólo porque eso es lo que ellos estaban haciendo con sus pleitos acerca de los dirigentes, sino también porque es el principal tema del pasaje de Jeremías 9.23-24 que se cita en el v. 31 y que sirve de marco para el argumento.

El párrafo se inicia recordándoles sus orígenes humildes (v. 26); en los vv. 27-28 esto se convierte en un enunciado teológico, en el cual se afirma que el hecho de que Dios haya escogido a personas como ellos es un acontecimiento que sigue el mismo propósito que la cruz misma: salvarlos, y al mismo tiempo «avergonzar» y «deshacen» los propios valores de los que actualmente están jactándose. La elección de gente así pone de mani-

t **Los Mss. B syr vg Orígenes, seguidos por el TMay posterior, tienen aquí un KaL que falta en la mayoría de las fuentes primitivas, tanto orientales cono occidentales. De su adición puede darse cuenta fácilmente, por las mismas razones por las que RVR traduce aquí «y».**

flesto la intención última de Dios (v. 29): eliminar por completo todas las tazones humanas para la jactancia -para la autosuficiencia- y así conducirlo a uno a confiarse completamente al Dios viviente (v. 31). Esto resultó posible mediante la obra de Cristo, a quien Dios hizo llegar a ser para nosotros la verdadera «sabiduría», en cuanto que realizó para nosotros la redención justificándonos así con Dios (v. 30).

26 Un viraje en el argumento queda marcado por el vocativo «hermanos» (cf. 1.10), y por el «pues».[2] Esta última es una conjunción inferencial o explicativa, que indica que este párrafo (y el siguiente) ofrecerán ilustraciones específicas C demostrar aún más el tema de los vv. 18-25. Por eso les manda: «mirad ... vuestra vocación» (BJ: «¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados!»), retomando del v. 24 el motivo de que ellas fueron «llamados» (cf. vv. 1-2, 9). Normalmente esta palabra[4] se refiere al acto de llamar.[5] Sin embargo, aquí el contexto exige un significado muy parecido al que da BJ. El decir que, si bien se refiere al llamamiento de ellos a la salvación, lo que a Pablo le interesa aquí es quiénes eran ellos en el momento de ese llamamiento, al igual que en 7.17-24. Quizás el matiz de Pablo pueda recogerse en una paráfrasis: «Fíjense en lo que estuvo implícito en el hecho de que ustedes fueran llamados por Dios, en quiénes eran ustedes cuando él los llamó.» El tema que quiere subrayar al lograr que ellos se consideren a sí mismos de ese modo es que al llamar un pueblo para su nombre, Dios no mostró consideración alguna por los actuales valores de ellos: la sabiduría humana y los méritos mundanos. Más bien, al llamarlos *a ellos* escogió principalmente a aquellos que son una contradicción viviente de dichos valores.

Lo que sigue desglosa en detalle (retórica) la condición de ellos en él momento en que fueron llamados: «No [erais] muchos sabios (sofoi) según la carne, ni muchos poderosos *(dynatoí)*, ni muchos nobles (eugeneis).» La frase preposicional «según la carne»,[6] que modifica a «sabios»,

2 Los Mss. D F G han sustituido el *yap* por un ovv, pero como señala con razón Barrett, p. 56, esto invertiría el argumento.

3 Barrett, p. 56, si bien reconoce que la diferencia es leve, sigue aquí a Schlatteral considerar este *P1erese* como en indicativo. Pero ha de preferirse el imperativo, como en otros puntos de esta carta (8.9;10.18; 16.10).

4 Gr. *rrkgars*, en su forma un sustantivo verbal, que porello realza el acto más que la condición adquirida que de él resulta.

5 A pesar de BAGD no hay evidencia de que se refiriera jamás a la vocación o situación de vida. Ver Banchy, p. 136, n. 482. Por eso es mejor la traducción de RVA, «vuestro llamamiento», que la de RVR «vuestra vocación».

6 Gr. *nasa aaprca;* en cuanto al uso de ~ en Pablo ver E. Schweizer, TDNT VII, pp. 125-138; sobre un análisis más popular ver W. Barclay, *Flesh and Spirit*, Nashville, 1962, pp. 16-22.

es aplicable a los tres términos (cf. «de este siglo» en v. 20) y refleja la perspectiva del actual modo de pensar de ellos. Esta es la primera aparición de «carne» en las cartas que tenemos de Pablo; llegará el momento en que servirá como el término básico para describir nuestra existencia actual, «de este mundo», que la mayoría de las veces se refiere a la humanidad en su condición caída que la contrapone a Dios (p.ej., Gá. 5; Ro. 8). La ironía de la situación actual de los corintios es que están juzgando a Pablo y a su evangelio desde este punto de vista, el cual, si lo aplicaran a sí mismos, sólo serviría para mostrar lo insignificantes que son ellos en realidad. Por eso Pablo se lo aplica a ellos, para mostrar cuán diferente es la perspectiva de Dios de la de ellos.

Pero, ¿qué se proponía él específicamente al escogerlos términos «sabios, poderosos, nobles»? Los dos primeros términos parecen ser dictados por el argumento mismo: esos son los adjetivos de los dos sustantivos que en el v. 24 describen a Cristo crucificado; él es la sabiduría (softa) y el poder *(dynamis)* de Dios, y por lo tanto constituye una contradicción a aquellos que son *sofoi y dynatoi* según los criterios de este siglo. Al mismo tiempo, este juego de términos refleja los dos primeros elementos de Jeremías 9.23; sin embargo, en Jeremías la LXX traduce (correctamente) el segundo término como ¿sjyros, que implica robustez o fuera física (cf. vv. 25 y 27) En cambio *dynatos,* que también puede sugerir fuerza física, al aplicarse a las personas lleva con más frecuencia el sentido, como aquí, de «prominentes e influyentes», es decir, de los que «llevan la batuta» en cualquier ambiente sociológico.$ De modo que, antes de su conversión, la mayoría de los creyentes no se contaban entre los «sabios» ni «influyentes» de Corinto.

Tampoco tenían antepasados ilustres: «no muchos [erais] nobles». Este es el término más sorprendente. Jeremías completa su triada con «rico»; y podría alegarse, dados los orígenes de la Corinto romana,[9] que en esa ciudad muy pocas personas eran «nobles». Pero los nuevos ricos siempre forman su propia aristocracia, y la mayoría de los creyentes corintios no pertenecían a ella. Podría ser que se haya escogido esta palabra en vez de «ricas» porque es más determinante sociológicamente: tal vez algunos de ellos fueran ricos, pero pocos eran de noble cuna. Por otra parte, Munck ha acumulado bastantes evidencias para mostrar que parte de la «jactancia» de los sofistas

7 Pero cf. la adición a la oración de Ana (1 S. 2.10) en la LXX, la cual pone Opovtvot y óvvomoL en lugar de los a~ e ~por de Jeremías.

8 Cf. Hch. 25.5 (DM-I); Jos. *Cue.* 1.242; Filón, Mos. 1.49. Cf. D. Singer, «Die *dynatoi iu* 1 Kor 1:26», ZNW 76, 1985, pp. 285-291.

9 Había sido poblada principalmente porlibertosprocedentes deItalia. Verla «Introducción», p.4.

consistía ~arecisamente en que se contaban entre los «sabios, poderosos y nobles».

Este pasaje ha sido por mucho tiempo punto de interés para comprender la condición social de las primeras comunidades cristianas helenísticas. Tradicionalmente se entendía en el sentido de que la fe cristiana apelaba primordialmente a la «escoria» de la sociedad. Por eso, más de un siglo después el antagonista Celso se burlaba así:

> Sus reglas son así: «Que no se nos acerque ninguno que sea culto, ninguno que sea sabio, ninguno que sea sensato. Porque a esas capacidades nosotros las consideramos como males. En cambio todo el que sea ignorante, todo el que sea estúpido, todo el que sea inculto, todo el que sea un niño, que se acerque confiado.» Con el hecho de que ellos mismos admiten que esas personas son dignas de su Dios, demuestran que quieren y pueden convencer sólo a los tontos, viles y estúpidos, y sólo a esclavos, mujeres y niños."

En años recientes algunos han argüido precisamente lo contrario: que a pesar de esta afirmación de Pablo, que se-descarta como simple retórica, los primeros creyentes helenísticos «procedían en términos generales de círculos burgueses bastante adinerados, con un buen porcentaje procedente también de gente de clase alta así como de los muy pobres».[12] Ciertos estudios sociológicos recientes, especialmente los de E. A. Judge[13]

19 *Paul, pp.* 162-163, n. 2: «Aunque podemos aceptar sin más evidencia que los sofistas eran a~, hay diversos ejemplos que nos muestran que tenían padres o antepasados bvvccsot y EVyEVEtp» Los ejemplos que siguen son a la vez numerosos y convincentes, y parecen desautorizar la idea de que esos términos fueran puramente sociológicos, como alega Theissen, pp. 70-71. Tanto Pearson, p. 40, como Horsley, «Pneumadkos», pp. 282-283, han argumentado que Filón usa también esa terminología para referirse a los adelantados en la sabiduría (cf. el apoyo entusiasta que da a esto Davis, p. 191, n. 42, quien afirma que los ejemplos de ellos «muestran la verdadera procedencia de esta terminología»). Pero en realidad ninguno de esos ejemplos da coherencia a este conjunto, ni a ninguno que se le parezca. Tampoco usa Filón este lenguaje de modo tal que nos infunda seguridad de que él mismo es la fuente del uso corintio.

11 Citado por Orígenes en *Contra Celso* 3.44 (trad. al inglés H. Chadwick; Cambridge, 1965, p. 158). Orígenes pasa con razón a responder, basándose en 1 Co. 1.26, que ése no es el cuadro completo; pero al hacerlo soslaya bastante el tema de Pablo.

12 W. Wuellaer, «The Sociological Implications oí I Corinthians 1:26-28 Reconsidered», Stut Ev 6, TU 112, Berlín, 1973, p. 672. La postura de Wuellner se fundamenta ante todo en bases gramaticales, las cuales en este caso son cuando más frágiles, y carece del enfoque más sólido de la sociología. Cf. además K. Schreiner, «Zur biblischen Legitimation des Adels: Auslegungsgeschichte zu 1. Kor. 1,26-29», ZKG 85, 1975, pp. 317-357.

13 Ver esp. The Social *Patterns of Christian Groups in the First Century*, Londres, 1960, pp. 49-61.

y G. Theissen,[14] son más juiciosos y han demostrado que el único rasgo singular del cristianismo primitivo era su carácter no homogéneo, ya que traspasaba todas las fronteras sociológicas y aceptaba como «hermanos» a esclavos y libres, judíos y gentiles, varones y mujeres.[15]

Claro que al decir «no muchos», Pablo es bien consciente de que algunos de entre ellos sí eran de buena posición según criterios humanos (p.ej., Crispo, Gayo, Erasto, Estéfanas). De hecho algunos de ellos tenían casa propia y, según 11.17-22, abusaban de los que no tenían nada durante la Cena del Señor. Pero ante todo la comunidad estaba compuesta de personas que no eran de «clase alta», si bien a partir de esta afirmación no puede determinarse cuántos de ellos eran verdaderamente «pobres» -esclavos y libertos pobres- y cuántos eran artesanos y obreros, como lo era el propio Pablo.

Pero el interés de Pablo no es sociológico sino teológico, y está aprovechando la posición social, menos que ostentosa, de la mayoría-lo cual puede haber tenido al mismo tiempo matices filosóficos- para demostrar su tema. Lo que Celso consideraba la vergüenza del cristianismo, Pablo lo veía como su mayor gloria. Al traer «buenas nuevas a los pobres» por medio de su Hijo, Dios se ha colocado para siempre del lado de los desfavorecidos; al mismo tiempo ha desplegado ante nuestros propios ojos su destrucción de los falsos criterios del mundo. Por consiguiente, toda domesticación de clase media o de clase alta que se haga del evangelio constituye una traición a él.

27-28 Con estos conjuntos de contrastes Pablo pasa ahora a exponer la «mayor gloria» del evangelio. No fue que los corintios se toparon por casualidad con algo grandioso al escuchar la buena nueva tal como Pablo la predicaba; fue más bien que «escogió[16] Dios» a los que eran como ellos; y

14 **Ver esp. los artículos que forman los caps. 2-4 de Social Setting.**

15 **El punto más discutible en sus análisis es se alegato de que aunque la mayoría procedía de los estratos inferiores, en general estaban bajo la influencia de la minoría dominante que procedía de las clases superiores. Theissen, de hecho, hace de esto su tesis general en cuanto a la iglesia de Corinto, y ve a 1 Corintios, porto tanto, como una carta dirigida principalmente a la minoría de clase alta, la cual, por sus propias fricciones, es responsable de dividir la iglesia. Así, ve el enunciado de Pablo en 4.10 como un reflejo de la simple realidad, es decir, que efectivamente eran «sabios, fuertes y nobles». Según eso, debe considerar que el v. 26 no se dirige directamente a los destinatarios; más bien se propone recordarles cómo es la mayoría de la iglesia. Pero esto parece poner al revés los dos pasajes. El argumento de 4.8-11 está tan lleno de ironía que resulta difícil tomarlo como simple realidad; por otra parte, este pasaje aborda directamente a la iglesia entera diciendo: «Pues mirad, hermanos, vuestra vocación.» La realidad es precisamente ésta. De otro modo se perdería toda la fuerza del argumento. Después de todo, la retórica deriva su fuerza del acuerdo que presupone y al cual hace referencia.**

16 Gr. **el ea.el ato, la palabra que se refiere a la elección. Aquí el énfasis no está en la elección como tal, sino en la soberanía de Dios que elige según quiere y a quien quiere.**

lo hizo así a fin de avergonzar al mundo, y finalmente para reducirlo a nada. Por lo tanto, en último análisis, esta oración (vv. 26-29) no es tanto para degradar a los corintios sino para exaltar la maravillosa gracia de Dios.

Los contrastes mismos hacen eco del lenguaje de los vv. 22-25, pero ahora ~do por el v. 26, al cual onrresponden directamente. Dios escogió no a ;„dos sabios» sino «lo necio del mundo»; no a los «poderosos», sino «lo del mundo»; no a los «nobles», sino «lo vil[18] del mundo». Lo que Dios '%o en la cruz y al llamar a los «viles» corintios no sólo manifiesta su propio •carácter de misericordia y gracia, sino que también muestra que no está endeudado con el mundo: «Todo lo que Jehová quiere, lo hace» (Sal. 135.6 [ce el contexto de que «escogió» a Israel como su posesión personal]). De Manera que Dios no sólo no tiene por qué rendir cuentas ante los «sabios» de este mundo, sino que mediante su actividad de gracia en Cristo realmente ha «avergonzado» a los sabios. Con este último término Pablo no se refiere a algo subjetivo, a los «sentimientos de vergüenza» que los sabios ahora han de tener. Más bien ha escogido aquí un tema del AT que expresa la vindicación de Dios sobre sus enemigos (o sobre los enemigos de los j ustos), ·Una vindicación conectada con los rectos juicios de Dios (p.ej., Sal. 6.10; 31:17; 35.4, 26-27).[19] Con Pablo esta vindicación se ha vuelto escatológica; al elegir a los corintios Dios ya ha dado inicio a la vindicación final sobre sus enemigos. Ya los ha «puesto en desgracia» al poner al revés la perspec`tiva distorsionada de ellos.

La perspectiva escatológica de Pablo queda clara con los contrastes finales. Comienza con «lo vil», a lo cual añade «lo menospreciado» (cf. 6:4);[20] luego, al modo típico de la retórica, nombra a «lo menospreciado», incluyendo allí a los corintios, como «lo que no es» -los «nada»- que

Fa cada caso en los vv. 27-28, «lo necio, lo débil, lo vil» son plurales neutros, mientras que el primer sustantivo de contraste, «los sabios», es masculino y los demás son neutros. Esto nos presenta una oración inusitada en griego, pero aun así es comprensible. Los comentaristas más antiguos (p.ej., IJghtfoot, Godet) tendían a inferir demasiado de estas diferencias de género. I-A mejor solución es pensar que aquí Pablo está generalizando. No sólo escogi6 Dios a gente «necia», sino que en todo su proceder ha escogido lo que el mundo considera uecio(incluyeado la cruz). Cf. Barrett, p.58, que traduce: «lo que el mundo considera necio». Esto parece recoger bien el interés de Pablo.

1 Gr. ayevrl, lo opuesto de evYEV ELS, pero que la mayoría de las veces significa no «plebeyo» sino sencillamente «insignificante» o «bajo».

1s Cf. H. C. Kee, «The linguistic Background of'Shame' in the New Testament*, M. Black y W. A. Smalley, eds., On Language, Culture, andReligion: In Honor ofEugene A. *Nida,* La Haya, 1974, pp. 133-147.

2o &te término en particular debe pesar mucho para nuestro modo de entender las dimensiones sociológicas de la iglesia comentadas arriba en el v. 26. Esta es una elección deliberada de palabras que hace Pablo para elaborar más el sentido de «no muchos nobles». Esas personas no sólo son de extracción pobre, sino que además son objeto de burla por parte de los nobles.

Dios escogió para «deshacer» (o anular) «loquee es». Ese verbo «deshacer»[21] es lo que nos asegura que éste es un lenguaje retórico y escatológico, y no filosófico.[22] Este verbo aparece en toda 1 Corintios en contextos decididamente escatológicos para expresar la convicción de Pablo de que en Cristo Dios ya ha puesto en marcha el futuro, de modo que el siglo presente va «en retirada» y ya Dios mismo está descartándolo. Por medio de Cristo crucificado, y mediante el hecho subsiguiente de que Dios llamó a los corintios a ser partícipes de la «gloria» (2.7), Dios ya ha escogido «lo que no es» para hacer ineficaz «lo que es» (los sabios, con su punto de vista meramente humano que pertenece a «este siglo»).

29 Con esta cláusula Pablo expresa el propósito último de la locura divina: «a fin de que nadie se jacte en su presencia». Resulta entonces que Dios escogió deliberadamente lo necio del mundo, la cruz y los creyentes corintios, para quitarle para siempre a toda criatura humana cualquier fundamento posible de llegar ante la presencia divina con algo en sus manos. Al pie de la cruz el suelo es plano; no hay ni una sola cosa que ninguno de nosotros posea que le dé ventaja ante el Dios viviente: ni la genialidad, ni la influencia social, ni los logros, ni el dinero, ni el prestigio. Al escoger a los «viles» corintios Dios declaró que había eliminado para siempre todo sistema humano imaginable de ganarse su favor. Es todo --«gloriarse en el Señor» (v. 31 }- o nada.

El verbo «jactarse» (que RVR traduce «gloriarse» en el v. 31), que es una palabra predominantemente paulina en el NT;[27] aparece aquí por primera

Eso tendría poco sentido en este contexto si no refleja la condición de clase baja de la mayoría.

21 Gr. icatapyew; se traduce mejor por «hacer ineficaz», «anular», «cancelar»; cf. BJ, DHH.

22 Esta expresión se usa en el judaísmo para referirse a la doctrina de la creación ex nihilo (a partir de la nada; cf. 2 Mac. 7.28; Filón, spec.leg. 4.187) y de la conversión como la nueva creación (Jos. etAs. 8.15). Pero como señala Conzelmann (p. 51, a. 23), no hay nada por el estilo en la mente de Pablo, ya que «lo que es» pertenece segtin él al «lado negativo».

23 Ver 2.6; 6.13; 13.8 (2 veces); 13.10; 15.24, 26.

24 Esta oración gramatical de Pablo (vv. 27-29) contiene tres cláusulas con Lvot (partícula que normalmente expresa propósito), cada una de las cuales sigue una instancia del reiterado «escogió Dios», y concluye con esta cláusula con oncos (que también expresa propósito). Las tres cláusulas con tva expresan el propósito «realizado» de Dios (Conzelmann, p. 50), es decir el proceso que actualmente está llevándose a cabo en el mundo. Entonces la cláusula final de este versículo, la que lleva onon, expresa el objetivo último de Dios en todo esto.

25 Gr. Ilq naaa, aapl,. Esta expresión extraña es un hebraísmo; el nasa aapl refleja el modismo del AT kal-basar. Así, a pesar del orden de las palabras, el prl niega el verbo, dando la menos que afortunada expresión «para que toda carne no se jacte».

26 Gr. evuwrLov roo Oeou, lit. «en presencia de Dios».

27 El grupo de palabras tcaVXaopar-icav"rng-aavXq pa aparece 55 veces en Pablo, de las 59 que aparece en el NT; 39 de las 55 se dan en 1 y 2 Corintios (10 en 1 Corintios; 29 en 2 Corintios), y la amplia mayoría de las veces tiene un sentido peyorativo.

vez, probablemente a causa de su uso anterior en Jeremías 9.23-24, que Pablo está a punto de citar (v. 31). Esta palabra presenta considerables dificultades para la traducción. Puede significar «enorgullecerse de» o «gloriarse en», y por ende «jactarse». Pero a veces, especialmente aquí, se acerca mucho al concepto de «confiarse», es decir, de «poner toda la confianza de uno en». Nos «jactamos» de aquello en que lo hemos arriesgado todo a fin de ponemos a seguro. En Pablo se da una interesante fluctuación entre los usos positivos y los peyorativos; sin embargo, no existe problema en encontrar la clave. Para él la línea divisoria es la gracia de Dios manifestada en la muerte de Cristo por los pecadores, en virtud de la cual Dios ha eliminado toda pretensión humana y toda autosuficiencia. De modo que uno debe poner toda su confianza, debe «jactarse», «gloriarse» en el Señor y en su misericordia. Toda otra forma de «jactancia» queda por ese medio abolida {cf. 3.21; 4.7; Ro. **2.23; 3.27),** excepto aquella que refleje la «debilidad» y la «necedad» de Dios (p.ej., Ro. 5.3; 2 Co. 12.9).

30-31 Las oraciones iniciales de este párrafo les recordaban a los corintios que su propio llamamiento, como la misma cruz, expresa la «necedad» de Dios, que es «más sabia que [la sabiduría de] los hombres». Pero todo aquello se dijo negativamente: con ello Dios se proponía «avergonzar» y «eliminar» la sabiduría humana, para que ninguna simple criatura tuviera fundamento para jactarse en su presencia. Ahora, a modo de contraste, se dirige a los corintios directamente para expresar de modo positivo lo que Dios ha hecho al llamarlos. La oración es estrictamente soteriológica y corresponde a los vv. 26-29 del mismo modo que el v. 24 corresponde a los w. 22-23.

Los contrastes mismos, que en el texto griego resaltan mucho, son difíciles de expresar en la traducción. Literalmente Pablo dice: «mas[28] por ~~ estáis vosotros en Cristo Jesús», o «mas por él existís vosotros, en Cristo Jesús». El interés de Pablo es claro: encontraste con el mundo, ustedes deben wu propia existencia[30] a la actividad previa de Dios, la cual se ha hecho téalidad en la historia por medio de Cristo Jesús. Al igual que en la oración anterior, todo el énfasis se pone en la actividad de Dios,[31] una actividad que

28 Este 8e claramente adversativo se conserva en RVR pero se pierde en BJ. Pablo quiere decir: KPero en cuanto a vosotros, en contraste con lo que se ha dicho acerca del mundo en las oraciones anteriores...»

Gr. el;, aveov, que retoma la última palabra del v. 29: ...sov ecov. el; atnov Se....

30 El VÍAELS evre es también enfático.

Dk Lo que no resulta claro -el matiz exacto de la frase «por él», que expresa ya sea la «causa» (N1V; cf. Conzelmana, p. 51, «por acción suya») o la «fuente» (BJ, «De él os viene que estéis en Cristo Jesús»; cf. NBE). la primera posibilidad tiene la dificultad de ser un sentido inusitado para el NT (cf. sobre esto Lightfoot, p. 167). La segunda fue la interpretación Unánime de los comentaristas griegos. Ver, p.ej., Juan Crisóstomo: «Porque vosotros sois

se expresa con un máximo de vividez en la historia humana «en Cristo Jesús» [32]

La forma en que expresa Pablo esta actividad divina en Cristo ha tenido una larga historia de mala interpretación en la iglesia, que en el mundo de habla inglesa está en parte relacionada con la traducción que hace la KiV («el cual por Dios ha sido hecho para nosotros sabiduría, y justicia, y santificación, y redención») -como si se tratara de un enunciado cristológico- y también en parte con el hecho de leer el pasaje a la luz de Colosenses 2.2-3 y Santiago 1-5. Así se ve a Cristo como la fuente de sabiduría para los cristianos, en virtud del cual llegan a conocer a Dios o bien reciben luz acerca de sus caminos; [33] en otras palabras, Cristo llegó a ser para nosotros sabiduría para que así nosotros nos hiciéramos sabios. Pero eso es perder de vista el interés de Pablo. En armonía con el v. 24, él afirma que Dios hizo que Cristo llegara a ser verdadera «sabiduría» para nosotros, [35] lo cual entonces se interpreta inmediatamente en términos histórico-soteriológicos: «es decir, nuestra justificación, santificación y redención». De manera que Pablo no está sugiriendo, como lo insinúan RVR, BJ y otras de las principales versiones (excepto NBE), que Cristo ha sido hecho para los creyentes estas cuatro cosas. Más bien, Dios lo ha hecho a él sabiduría, pero no de la clase de sabiduría de la cual están ahora enamorados los corintios. La verdadera sabiduría ha de entenderse en función de las tres metáforas ilustrativas, las cuales se refieren al acontecimiento salvador de Cristo.

Las metáforas mismas carecen de lo que normalmente consideraríamos secuencia lógica (es decir, la «redención» produce nuestra «justificación» [= relación correcta con Dios], seguida de la «santificación»). Pero sería pasar por alto el interés de Pablo. No se trata aquí de tres pasos diferentes

los hijos de Aquel en cuya presencia no conviene gloriarse, habiendo llegado a ser tales por medio de Cristo Jesús» (cf. Barrett, «estáis emparentados con Dios»}

32 De modo que, como en el v. 2, la frase ev Xpwsw'Igaov probablemente no sea un locativo, sino un semi-instrumental. Mediante lo que Dios ha logrado «en Cristo Jesús» ellos han llegado a ser sus hijos.

33 Interpretación que se perpetúa aún en Mate, p.197.

34 Gr. curo Oeou, que se traduce bien «de Dios». Pero no es «sabiduría de Dios» lo que Cristo ha sido hecho para nosotros; más bien es «sabiduría *para nosotros* de Dios»; es decir, Dios lo hizo a él sabiduría a favor nuestro.

35 El cambio de «vosotros» a «nosotros» resulta aquí significativo. La oración comienza con una palabra directa a los corintios, en cuanto a su existencia en Cristo Jesús contrapuesta a los sabios del mundo. Pero en este punto la perspectiva se ensancha para incluir a todos los que son de Cristo. Como observa Godet: «Y esto es así porque el asunto en cuestión es ahora lo que Cristo es objetivamente para [los hombres], y no la apropiación subjetiva de él por los creyentes» (p.116). Cf. el cambio similar en 2.6-16.

36 Cf. Conzelmana: «Los tres conceptos soteriológicos no están dispuestos sistemáticamente» (p.52).

en el proceso salvador; son más bien tres metáforas diferentes para referirse al mismo acontecimiento (nuestra salvación que fue realizada en Cristo), toda una tomada de una esfera diferente y con énfasis en un aspecto diferente de la misma realidad (cf. 6.11). El hecho de que utilice sustantivos para describir este acontecimiento, en vez de usar verbos, es determinado por el hecho de que forman una aposición al sustantivo «sabiduría».

Esta es la primera aparición de «justificación» en Pablo. Como resultado de la posterior[37] controversia «judaizante» en Galacia, llega a ser la metáfora dominante. Pero su uso aquí y en 6.11 sugiere dos cosas: (1) Que ya era una metáfora común con la que Pablo expresaba la obra salvadora de Cristo; y (2) que en este periodo funcionaba como una entre otras metáforas para connotar la rica amplitud de esa obra. Por consiguiente, «justificación» no es aquí tanto un término ético como un término forense, y resalta la situación merecida del creyente de hallarse en relación correcta con Dios, a pesar de su culpa por haber transgredido su ley. Ya hemos encontrado el término «santidad» o «santificación» en 1.2. Esta es una metáfora «religiosa», y en Fina lista como ésta nos lleva a la esfera ética. Es un motivo recurrente en ls y 2 Tesalonicenses y se retoma en 6.11. El término «redención» es una metáfora tomada de la esclavitud, y tiene entre los judíos una historia muy rica para expresar su propia liberación de su esclavitud en Egipto. El énfasis se pone más en la liberación de unos cautivos que pasan a la libertad, que en el concepto de un «rescate» mediante un pago;[39] en el uso paulino (p.ej., Ro. 3.24; Col. 1.14) habitualmente se refiere a la liberación de la esclavitud del pecado.

Sin duda alguna, por lo tanto, en Dios hay «sabiduría». Pero es de un ro diferente que ésa en la que los corintios actualmente se deleitan y por la que riñen. La sabiduría no tiene que ver con ser ingenioso ni con la posición social ni con la retórica. La sabiduría de Dios -la que verdadera-~te vale- tiene que ver con la salvación por medio de Cristo Jesús. En qna comunidad donde la «sabiduría» era parte de una espiritualidad superior divorciada de sus consecuencias éticas, Pablo dice que Dios ha hecho que Cristo llegue a ser para nosotros «sabiduría», aunque eso significa que ha

37. En cuanto a esta perspectiva, véase el «Prefacio del autor», p. xi.

35 Esta no es la interpretación común. Sobre un enfoque levemente diferente, que defiende la centralidad de la justificación incluso aquí, ver. R Y.-K. Fung, «Justification by Faith in I dr 2 Corinthians*, D. A. Hagner y M. J. Harris, eds., *Pauline Studies: Essays Presented to ProfessorF. F. Bruce on his 70th Birthday*, Grand Rapids, 1980, pp. 246-261.

Además de los comentarios en TDNT IV, pp. 351-356 (F. Büchsel) y *NIDNTT 111, pp.* 195-200 (C. Brown), ver L. L. Morris, *TheApostolic Preaching ofthe Cross*, Grand Rapids, 1955, pp. 9-59; D. Hill, *Greek Words aedHebrewMeanings*, SNTSMS 5, Cambridge, 1967, pp. 49-81; e I. H. Marshall, «The Development of the Concept of Redemption in the New Testament», R. Banks, ed., *Reconciliation ardHope*, Grand Rapids, 1974, pp. 153-169.

hecho que él llegue a ser para nosotros el que nos redime del pecado y nos lleva a la santidad, es decir, a un comportamiento ético consonante con el evangelio. Todo esto queda claro mediante la cláusula de propósito con que concluye el v. 31[40] Así como la meta última de Dios al escoger «lo necio» del mundo era erradicar la jactancia humana en su presencia, así en el aspecto positivo la meta final de la obra de Cristo era hacer posible la única verdadera razón para jactarse: «El que se gloría, gloríese en el Señor.» Habiéndose eliminado ya, mediante la «contradicción divina», todo otro fundamento para jactarse, lo que nos queda es el «riesgo» máximo: confiar nuestra vida a Dios, y así «gloriamos» en él.

La cita del AT viene de Jeremías 9.24, pero como es costumbre en Pablo, ha sido adaptada al contexto actual. En vez del «en esto» de Jeremías, que señala por anticipado a la cláusula que sigue («en entenderme y conocerme»), Pablo ha puesto «en el Señor», que por supuesto se acerca al sentido general de Jeremías, aunque no sea su propósito específico. «El Señor» en esta adaptación se refiere a Cristo,[41] especialmente a la obra de Cristo a favor nuestro, que se ha desglosado en el v. 30. Así Dios mismo elimina la jactancia humana, para sustituirla por una jactancia en la obra redentora de Cristo, que es el único medio de hallar favor ante Dios.

La conclusión de este párrafo, «ninguna jactancia humana» sino más bien «jactarse en Cristo» por medio del cual Dios ha realizado para nosotros la salvación, sigue (con razón) desempeñando un papel significativo en la iglesia. Todo esto va muy en armonía con las grandiosas cadencias de Romanos y Gálatas, con las cuales está tan familiarizada la tradición protestante. Lamentablemente, el *medio* (la cruz en tanto escándalo divino) y la *evidencia* (la elección de los humildes por Dios) de esta conclusión no reciben siempre la misma atención. No es que Dios no pueda salvar a los ricos o que no vaya a salvarlos. Pero para Pablo la gloria del evangelio no estriba en eso; más bien, estriba en la misericordia de Dios precisamente para con aquellas personas a quienes la mayoría de los ricos tienden a descartar: los necios, los débiles, los despreciados. Esas personas no encajan bien en la «cautividad suburbana de la iglesia». Este párrafo debe servir de continua advertencia contra nuestra tendencia a readaptar a nuestras imágenes más cómodas esas prioridades de Dios, claramente reveladas, de mjsericordia para con los necesitados, como parte de la evidencia de que sus caminos no son los nuestros.

40 Gr. tva, bien traducida «para que» en RVR. La oración misma es elíptica; probablemente hay que sobreentender alguna forma de «ser»: «para que sea (confirmado tal) como está escrito».

41 Como siempre en Pablo, a menos que el contexto determine claramente otra cosa.

c, *La locura de Dios: la predicación de Pablo*

Cap. 2.1-5

1 Así que, hermanos, cuando fui a vosotros para anunciares el testimonio de Dios,' no fui con excelencia de palabras o de sabiduría.

2 Pues me propuse no saber entre vosotros cosa alguna sino a Jesucristo, y a éste crucificado.

3 Y estuve entre vosotros con debilidad, y mucho temor y temblor;

4 y ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder,

5 para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios.

---

1 Los Mss. P46 Alef• A C 88 436 a r syp bo Epifanio Ambrosiaster dicen vpty zo pvoznptov (RVA traduce entonces «el misterio de Dios», como BJ en nota). A pesar de los argumentos que da Metzger, p. 545, hay que preferir desde todo punto de vista la lectura paptuptov («testimonio»). Metzger alega que hay que preferir Wvosgptov «desde el punto de vista exegético» (es decir, básicamente por razones internas), ya que «aquí prepara para su uso en v. 7». Pero ésa fue, por supuesto, precisamente la razón por la cual se puso en lugar del vocablo menos común -y menos colorido- Itapiuptov de la mayoría. De hecho, bajo cualquier circunstancia es difícil imaginarse que losescribas de los siglos IMV, para quienes el uso paulino de «misterio» se había convertido en un lugar común, hubieran puesto en su lugar «testimonio». Se supone que esta pretendida sustitución fue influida por el uso en 1.6; pero ese uso (1) no es el mismo (aquí se trata de «el testimonio *acerca de Cristo); (2)* está demasiado lejano como para haber ejercido la clase de influencia que se sospecha, de modo que ésta hubiera tenido lugar muy temprano y muy extensamente en la iglesia antigua; y (3) es demasiado poco común como para haber dado lugar a una sustitución tan extensa. Además, como señalan tanto Barrett, pp. 62-63, como Zuntz, p. 101, si Pablo hubiera usado «misterio» aquí para adelantar su uso en el v. 7, habla anulado su punto actual y además habría hecho que esa palabra «en su segunda aparición perdiera gran parte de su fuerza» (Zuntz).

,1 Los Mss. más antiguos no dicen «humana»; RVR refleja el testimonio de ciertos Mss. Posteriores que, siguiendo la analogía del v. 13, añaden av0pwntvrls («humana»), lo cual obviamente es secundario. Pero más allá de eso hay considerables dificultades en decidir cuál es el texto original. RVR refleja el texto de (Alef•) B D 33 1811175 1506 1739 1881 pe que dicen net6ots ooe«S koyots (cf. NA26, Ljetzmana, Barrett, Conzelmann). La dificultad con esta lectura es la palabra netgots, aparentemente dativo de nELOos, palabra que por lo demás es desconocida en toda la literatura griega (véase el análisisneteo5 y neLow en BAGD). Pablo, por supuesto, es capaz de crear una palabra así, y los primeros Padres griegos no tuvieron dificultad alguna con ella. Sin embargo, el problema se complica por la lectura de P46 F G, neLOots a~S. Zuntz ha argumentado (convincentemente) que ésta es la única lectura que explica cómo surgieron las diversas corrupciones (pp. 23-25). La sigma al final de net8ots es consecuencia de la simple corrupción de duplicar la sigma inicial de

Con este párrafo concluye Pablo su argumento de que el mensaje de la cruz y la propia existencia de los corintios como creyentes se yerguen en contradicción con la postura actual de ellos. Junto con 1.26-31, demuestra el punto de 1.18-25,[3] esta vez en función del ministerio eficaz de Pablo entre ellos a pesar de su debilidad y de que él no confió en esa clase de discurso «poderoso» del que están ahora enamorados. Así, no sólo el medio (la cruz) y la *gente* (la iglesia de Corinto), sino también el *predicador* (Pablo) declaran que Dios está en proceso de invertir los sistemas del mundo. Al mismo tiempo, desde luego, el párrafo entero tiene un fuerte matiz apologético. Por sus resultados, su propio ministerio ha quedado justificado ante ellos.

a~S. Después se añadió Xoyo1.5, también por analogía con el v. 13, para que tuviera sentido lo que ahora se había convertido en adjetivo. Con cierta renuencia, ésta es la postura que se ha tomado en el presente comentario, por dos razones: (1) esta lectura es, incuestionablemente, la lectio difficilior y explica más fácilmente cómo surgieron las otras, cosa que no sucede al revés. Es extremadamente difícil dar cuenta de la «omisión» de koYOL5 sobre ningún fundamento; y en este caso habría tenido que ocurrir dos veces, una cada una en los respectivos antecesores de P46 y F G; (2) la completa ausencia de la palabra neLOos en toda la tradición retórica griega es difícil de explicar si tal palabra hubiera existido; en tanto que resulta común el adjetivo regular xLOavog. Por otra parte, el sustantivo neLOw es abundante en esta tradición. Dado el hecho de que Pablo está reflejando aquí tanto del lenguaje de esta tradición, una creación paulina parece menos probable que una corrupción de los escribas. Según esto, el texto diría: «Ni mi palabra ni mi predicación fue con la persuasión de la sabiduría, sino con poder del Espíritu.»

3 Es posible, aunque no se arguye que sea obvio o seguro, que Pablo tuviera la intención de que este párrafo fuera una ilustración de la segunda parte de 1.25 («lo débil de Dios es más fuerte que [la fuerza de] los hombres»), así como los vv. 26-31 habrían ilustrado la primera parte («lo insensato de Dios es más sabio que [la sabiduría de] los hombres»). El contenido de cada párrafo avanza ciertamente en esa dirección, y la estructura de los tres párrafos también podría considerarse como un apoyo a ella. Un yap explicativo enlaza los vv. 26-31 con el v. 25. El xayco que inicia este párrafo serviría entonces para unir estos dos párrafos entre sí. Nótese que el KCCL paratáctico (la unión de oraciones o secciones con la conjunción «y») essumamente raro en Pablo, y que ambos párrafos comienzan también con un vocativo.

4 Cf. Conzelmann, p. 53: «Así como la actitud de la comunidad debe concordar con el mensaje de la cruz, así también debe suceder con la forma de la predicación y el porte del predicador.» Esto parece dar más sentido al argumento entero que las afirmaciones de quienes ven este párrafo como algo independiente de 1.18-31(p.ej., Barreta, Mate, Murphy-O'Connor). Los que consideran la sección más amplia como una homilía midrásica (ver n. 1 bajo 1.18-25) tienen opiniones conflictivas acerca de este párrafo. Ellis, pp. 213-214, lo considera como la «aplicación» del midrás (en su opinión, vv. 18-31); esto es más plausible que la opinión de Wuellner según la cual es una digresión «halákica». Ias dificultades con la postura de Ellis son dos: (1) los vv. 26-31 aplica tan seguramente los vv. 17-25 a la situación de ellos como lo aplican 2.1-5; (2) los temas de 2.1-5 se hallan todos en vv. 17-25, pero ninguno de ellos se encuentra en vv. 26-31; por lo tanto, en realidad no «aplica» vv. 26-31.

Cf. el análisis de 1,. Iiartman, «Some Remarks on 1 Cor. 2:1-5», SEA 34,1974, pp. 109-120. Aquí en particular, la sugerencia de que la especulación sapiencia¡ judía se halla detrás de la teología corintia debe dar paso a la evidencia más segura de que Pablo está reflexionando sobre la tradición retórica griega.

El párrafo está repleto de temas de 1.17-25,[5] señalando así sus vínculos más estrechos con lo que precede. El argumento tiene dos pactes (vv. l-2, 3-5), y ambas comienzan con «y yo». Los dos primeros versículos, que retoman el lenguaje de 1.17 y 23, les recuerdan a los corintios el *wntenido* de la predicación de Pablo, pero ahora subrayan que fue un acto deliberado de su parte. Los vv. 3-4 pasan entonces a recordarles la *forma* del predicador y su predicación, que manifiestan el mismo carácter del mensaje mismo: «debilidad». No obstante, como en 1.22-25, en esta «debi-%idad» está en acción el poder de Dios, expresado ahora en función del Espíritu. Una última cláusula de finalidad en el v. 5 da la razón de todo esto: que la fe de ellos esté cimentada en Dios, en Dios solo, y no en la sabiduría humana (cL 1.31).

Por todos los medios posibles Pablo ha tratado de mostrarles la insensatez de su actual fascinación con la sabiduría, que lleva como elementos inhe-pentes la insensatez de la autosuficiencia y de la jactancia en sí mismos. Hasta el predicador de quien Dios se sirvió para llevarlos a ellos a la fe tuvo que rechazar la confianza en sí mismo. Se percibe que para Pablo no se trata simplemente de una evocación histórica del tiempo que pasó con ellos, sino que también sirve como una especie de paradigma para su modo de entender el ministerio cristiano, paradigma que se desglosará después con mayor detalle en 4.11-13 y especialmente en 2 Corintios 2.14-6.13.

1 Pablo necesita repetirles una porción más de historia: b su propia predicación cuando estuvo entre ellos, tanto en su forma como en su áontenido. Como 1.26, el nuevo párrafo queda señalado por el vocativo («hermanos»; ver 1.10) y una conjunción que no se ha traducido (lit. «y o»)[8] En este caso la conjunción sugiere el lazo más cercano posible con v. 1: «En la cruz y al escogerlos a ustedes, Dios en realidad eliminó la jactancia humana, de modo que la única jactancia que queda es en el Señor. V yo, por mi *parte,* cuando llegué adonde estaban ustedes, puse de manifiesto la misma realidad. Yo estaba totalmente despojado de confianza en mí

V.1, «no con excelencia de palabras o de sabiduría» (cf. 1.17); v. 2, «a Jesucristo, y a éste crucificado» (1.23); v. 3, «estuve... con debilidad» (1.25); v. 4, mi predicación no fue con «persuasión de sabiduría» (1.17) sino con «demostracióa de poder» (1.23-25); v. 5, para que vuestra fe no esté fundada «en la sabidurfa [de los hombres], sino en el poder de Dios» (1.25).

4r'Esto se destaca en el griego mediante la expresión poco elegante «Cuando fui, fui...» Cf. Ro. 15.29. Esto no es comparable al modismo hebreo «viendo, vi»; más bien refleja la naturaleza adhoc de la carta. Cf. I-Ightfoot, p. 170.

[9] Nótese el repetido «a vosotros» (v.1), «[anunciar]os» (v. 1), «entre vosotros» (v. 2), «entre vosotros» (v. 3); todos ellos tienen como finalidad «vuestra fe» (v. 5).

t Gr. xayw; es poco común en Pablo (como conjunción paratáctica sólo aquí, en v. 3, y en 3.1 en lascarlas que handlegado a nosotros).

[9] Ver también liartman, «Remarks», p. 114, quien traduce, «lo mismo sucedió conmigo».

mismo, para que pudiera manifestarse el poder de Dios y para que la fe de ustedes estuviera puesta solamente en él.»

De un modo parecido a 1.17, Pablo describe su predicación como algo que no es (lit.) «según excelencia de palabras o de sabiduría». El tema de Pablo resulta suficientemente claro; los matices precisos lo son menos. La RVR resulta equívoca al sugerir que «excelencia» modifica a «sabiduría», y al traducir la expresión como «excelencia ... de sabiduría». «Según excelencia» probablemente se refiere a la manera de predicar,[10] es decir, «no de tal manera que yo mismo sobresaliera» (Conzelmann). Las dos clases de «excelencia» que él rechazaba son términos que ya hemos encontrado (ver 1.5 y 17). Como antes, no es seguro si «palabra» sirve para remarcar la forma o el contenido, o ambos. Probablemente aquí se inclina hacia la forma (de ahí «elocuencia», NBE), mientras que «sabiduría» se refiere al contenido; pero como lo indica el v. 4, también podría referirse a la forma en este contexto. En cualquier caso, Pablo está tomando otra vez los términos de ellos y negándolos a la luz de Cristo crucificado." Los que buscan la sabiduría podrán dar la impresión de estar metidos en un asunto muy noble; en realidad están involucrados en diversas formas de competencia jactanciosa, y por lo tanto divisiva, en tomo de la «excelencia» en el habla, en la retórica o en la profundidad, «llenos de sonidos y de furor, pero sin ningún significado».

Pablo no quiere nada de eso, precisamente porque llegó adonde estaban ellos a «anunciar ... el testimonio de Dios». A pesar de su aceptación por un creciente número de eruditos,[12] la lectura «misterio» tiene poca probabilidad de ser original. Esa elección de palabras en este punto parecería desviar el interés actual de Pablo. Sin duda, usa ese lenguaje en el v. 7 (y en 4.1), pero eso refleja el considerable viraje del argumento en 2.6-16. Aquí está evocando, como lo hizo en 1.6, su predicación inicial entre ellos, una predicación que tomó la forma de «anunciar»[13] «el testimonio de Dios». Aunque

10 Gr. Kasa vnepoXrlv. Ver BAGD bajo vnepoxn y Kasa (II.5b).

11 Cf. Hartman, «Remarks», quien muestra en forma convincente que los términos rechazados a lo largo de este párrafo proceden de la retórica griega.

12 Además de NA26 y SBU3 que ya se señalaron arriba (n. 1), ver los comentarios por I-letzmann, Moffatt, Héring, O-W, Mare y Seaft; cf. G. Bornkamm, TDNT IV, p. 819; R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament,* FBBS, Filadelfia, 1968, pp. 48-49; Wilckens, p. 45; R. W. Funk, «Word and Word in I Corinthians 2:6-16», *Language, p.* 295; Schütz, *Paul, p.* 91; Hartman, «Remarks», p. 112; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness,* SNTSMS 31, Cambridge, 1977, p. 203.

13 Gr. KasayyE J.co, pero significa menos «predicar» que «traer noticias». Bornkamm, TDNT IV, p. 819, hace la observación un tanto inútil de que «la conexión de ltapsuptov con KataYYEUELV ... es inusitada en el NT.» Tampoco se usa ese verbo con ltvornptov. Dado su significado en otros lugares, de anunciar o proclamar el evangelio (cf. 9.14 y a lo largo de Hch.), puede alegarse que aquí ltapsuptov es lo que mejor encaja como su complemento directo.

esta última expresión no es común en Pablo,[14] ya había sido usada en 2 Tesalonicenses 2.10 (y en 1 Co.1.6, q.v.) para referirse a su predicación del evangelio. Por eso es una afortunada elección de términos para evocar lo que era su intención cuando llegó a predicarles por primera vez. En vez de darse aires con la retórica o la filosofía, Pablo estaba dando testimonio de Dios, es decir, de lo que Dios había hecho en Cristo para llevar a cabo la salvación,[15] como pasa a explicarlo ahora el v. 2.

2 El «pues» que inicia esta oración es explicativo; Pablo está ofreciendo razones para el comportamiento delineado en el v. l. El no trató de sobresalir ni en elocuencia ni en razonamiento filosófico, porque ya de antemano había resuelto «no saber ... cosa alguna sino a Jesucristo, y a éste crucificado». Este es el «testimonio acerca de Dios» que él rindió mientras estuvo entre ellos. «No saber ... cosa alguna» no significa que dejó de lado todos los demás conocimientos, sino más bien qué tuvo el evangelio, con su Mesías crucificado, como su foco y pasión singular mientras estuvo entre ellos. A menudo se ha especulado que esta oración ha de entenderse como su respuesta (un tanto negativa) a su ministerio reciente en Atenas, tal como se consigna en Hechos 17.16-34. El problema con esa sugerencia es que (1) malinterpreta la evidencia de Hechos como si fuera una especie de fracaso, y (2) presupone que esta resolución por parte de Pablo fue un cambio de estrategia, o un retorno a una estrategia anterior, cuando ninguno de esos dos factores queda implícito en lo que de hecho se dijo. Decir «me propuse»[17] no significa otra cosa sino que se propuso continuar con su práctica regular (cf. Gá. 3.1). Después de todo, según Hechos 18.1-8 su predicación comenzó en la sinagoga entre judíos y temerosos de Dios, donde siempre fue su práctica empezar por predicar a «Jesucristo» (cf., p.ej., Hch. 13.26-42, que Lucas presenta como la primera demostración de la proclamación que hace Pablo respecto a Cristo en un contexto así.) Tampoco la

[14] Por lo tanto es mucho más probable que fuera la original y luego haya sido cambiada, y no al revés; ver a. 1 arriba.

[15] Con Batrett, p. 63 (NIV; R-P, p. 30), contra Lightfoot, p. 171 (Godet, p. 124; Holladay, p. 39), considero que éste es un genitivo objetivo. Lightfoot ve la expresión en 1.6 como objetiva (Cristo es el objeto de la predicación); entonces esta otra es subjetiva (o es la fuente), ya que el testimonio de Cristo lo ha dado ante todo el mismo Dios. Si bien eso es atractivo, V interpretación que se ofrece parece menos compleja: que Pablo está dando testimonio de Dios mismo y de lo que él ha hecho.

[16] Por 17.34 resulta claro que Lucas no lo consideró así; es vano análisis psicológico, y todavía más a **una distancia de casi dos mil años, pensar que uno puede meterse en la mente de Pablo en lo referente a su experiencia, basándose en lo que registra Lucas.**

[17] Gr. ov eKptva. Esto puede significar «rehusé»; pero más probablemente, a pesar del orden de palabras inusitado, Pablo tiene la intención de que el ov niegue la cláusula entera, cuando en realidad niega ya sea a «saber» o a «cosa alguna». De otro modo piensa Field, Notes, p. 167.

adición «y a éste crucificado» sugiere una nueva estrategia. Para Pablo eso era simplemente parte del proclamar a Cristo; se añade tomándolo de 1.23 para poner énfasis, y para conectar lo que aquí se dice con 1.18-25. Si hay implícito algún contraste en las palabras «me propuse», sería con los sofistas y oradores itinerantes, con quienes ahora están comparándolo a él, y no con su propia predicación antes y después en Atenas. Por lo menos, esa resolución se habría visto incrementada por la experiencia en Tesalónica, donde ya había tenido que establecer una distancia entre él mismo y esos «aduladores» itinerantes que sólobuscaban «agradar a los hombres» (1 Ts. 2.1-10).

3 Con otro «y yo» reanuda Pablo la descripción de su predicación; pero ahora se centra menos en la forma de la predicación y más directamente en la «forma» del predicador. El verbo[18] puede significar ya sea «llegué a vosotros», subrayando que así estaba él al llegar, o bien «estuve con vosotros», sugiriendo que manifestó «debilidad» en su relación continua con ellos. Esto último ha de preferirse por dos razones: (1) Hay una analogía precisa en 16.10, que se refiere a la *llegada* de Timoteo y a no temer mientras él esté con vosotros (la misma combinación de verbos y una frase preposicional como aquí y en v. 1); (2) los vv. 1-2 subrayan la resolución que él llevaba cuando llegó adonde estaban ellos; aquí el énfasis es más bien en la duración de su visita.[19]

Desde nuestra distancia es imposible saber la naturaleza exacta de esa estadía de Pablo con ellos «en debilidad».[20] Lo más probable es que se refiera a alguna condición física observable[21] En todo caso su intención parece

18 Gr. Eytvo1Ltly xpo5 vltot5. El orden de palabras en la oración es enfático: (lit.) «Y yo en debilidad y en temor y en mucho temblor llegué a ser hacia vosotros.»

19 Cf. Godet, p. 128; lightfoot, p. 172; Findlay, p. 776; R-P, p. 32; Bachmann, p. 112, n. 1; Grosheide, p. 60; de otro modo piensan Barrett, p. 64, y Conzelmano, p. 53. Conzelmann sugiere que «npo5, `a', es demasiado fuerte»; pero eso no es muy exacto, ya que la preposición significa regularmente «estar(en compañía) con alguien» (BAGD III.7). Barrett parece pasar por alto la fuerza de la analogía con 16.10.

20 I-Iartman, «Remarks», p.115, sugiere que el lenguaje es un reflejo del contexto de la cita de Jeremías en 1.31.

21 Un sentido metafórico no armonizaría aquí con el resto de la evidencia en la correspondencia corintia. Sin embargo, cuál ha sido exactamente esa «debilidad» es algo que escapa a nuestra capacidad de averiguación. La palabra aaOeveut es la que normalmente se usa para decir «enfermedad». Puesto que en algún momento anterior Pablo había predicado en Galacia como resultado de una enfermedad (Gá.4.13-14), y puesto que posteriormente a los corintios mismos les hablará de «llevar en el cuerpo la muerte de Jesús» (2 Co. 4.10) y de un duradero «aguijón en la carne» (2 Co. 12.7; sobre una excelente discusión reciente de este texto tan extraño, ver Fumish, *II Corrinthians, pp.* 547-550), es posible que hubiera una recaída de esa enfermedad mientras él estaba entre ellos. Pero en 1 Co. 4.9-13, al referirse a lo que significaba para él el ser «débil», sólo menciona penurias externas (hambre, persecución, malos tratos, trabajar con sus propias manos [en cuanto a la posibilidad de que se refiera a su oficio de hacer tiendas, que a ojos de otros habría sido considerado «debilidad», ver

clara: para él había una auténtica correspondencia entre sus propias debilidades personales y su evangelio (cf. Col. 1.24). En el centro de su predicación se hallaba la «debilidad de Dios» (1.25), el relato de un Mesías crucificado (v. 2). Sus propias debilidades servían como una demostración visible más del mismo mensaje, pero aún más para demostrarque el mensaje era de origen divino, no humano (ver esp. 2 Co. 4.7 y 13.4). De modo que el apóstol se gloría constantemente en sus debilidades, no porque «disfrutara de la mala salud» sino porque dichas debilidades eran evidencia segura de que el poder era de Dios y no de él mismo. Aparentemente esto se convirtió en un punto de verdadera tensión entre Pablo y esta iglesia, como lo revelan las largas secciones apologéticas de 2 Corintios 4.7-5.10 y 11.17-12.10. Posiblemente ya Pablo había recibido de sus informantes indicios del problema; de ahí este pasaje, y especialmente 4.8-13.

Junto a «debilidad» añade «y temor y mucho temblor»,[23] pero no resulta nada claro qué significa esto. Las dos palabras suelen aparecer juntas en la LXX (p.ej., Ex. 15.16; Is. 19.16), habitualmente para expresar el terror que los seres humanos (esp. los enemigos) han de sentir en la presencia de Dios y de su actividad en el mundo. En el Nuevo Testamento esta combinación es peculiar de Pablo (2 Co. 7.15; Fil. 2.12;. Ef. 6.5), pero en otros lugares no parece referirse a las personas en contraposición con Dios. Lo más probable es que aquí refleje el panorama general que se da en Hechos 18.9-11, en que por razones para nosotros desconocidas Pablo parece abrumado por la tarea de evangelizar en esta gran ciudad.[24] En todo caso se trata de una condición que él se complace en desear que los corintios evoquen ahora, para que recuerden cuán diferente de los sofistas era él en su predicación y en su apariencia.

4-5 Pero Pablo no se gloria en sus debilidades para bien de ellos, ni implemente para diferenciarse de los sofistas. Más bien lo hace para

R. F. Hock, *The Social Context of Paal's Ministry*, Filadelfia, 1980, p. 601). En cualquier caso, lo más probable es que aquí esta palabra se refiera no a sentimientos interiores, sino a cómo se veía a los ojos de los demás. Probablemente lo mejor que podamos hacer es entender que «debilidad» se refiere a sus «sufrimientos» o «penurias», y contentarnos con no saber exactamente qué significa eso para él en este lugar.

22 Cf. 4.9-13; Gá. 4.13-14; 2 Co. 4.7-12; 6.4-10;11.30;12.7-10; Ro. 8.17-27; Fil.1.29-30; Col. 1.24-27.

En inglés la NIV une, por razones difíciles de descifrar, «debilidad y temor» y luego agrega «y con mucho temblor». Las dos últimas palabras, a pesar de que el adi. «mucho» sólo está referido a «temblor», normalmente aparecen juntas, y ciertamente esa es la intención aquí; por eso RVR pone «mucho temor y temblor».

24 Porotra parte, Hartman, «Remarks», pp. 117-118, ha alegado que estos términos se escogen deliberadamente encontraposición ala tradición retórica griega (como se manifiesta, p. ej., en Quintiliano 12.5.1), de modo que Pablo se les presente como una especie de «anti-orador», de manera que la «demostración» sea del Espíritu, y no de «sabiduría».

recordarles a los corintios, como bien deberían ellos tener presente, que el verdadero poder no radica en la persona ni en la presentación del predicador sino en la acción del Espíritu, y se manifiesta por la propia existencia de ellos. Así, a lo que acaba de decir acerca de sí mismo, agrega palabras acerca de su predicación que evocan el v. 1; sin embargo, en este caso la expresión negativa «ni con la persuasión de la sabiduría»[26] recibe su contraparte correspondiente «sino con demostración del Espíritu y de poder».

Su predicación se describe primeramente con el término de ellos, logos («palabra»; cf. 1.17 y 2.1). Aunque no es como a ellos les gusta, él sí tiene un logos, el logos de la cruz (1.18; 2.2.). Pero a diferencia de los corintios, que al logos adjuntaban la sabiduría, Pablo le adjunta el lrérygma («predicación» o «proclamación»; cf. 1.21). Logos y kérygma probablemente se refieren entonces al contenido y la forma del discurso propiamente dicho de Pablo (de ahí que resulte posible traducir «mensaje y predicación»). El evitó deliberadamente aquello que ahora los tiene a ellos fascinados, «la persuasión de la sabiduría». Pero no por eso su predicación careció de «persuasión». Lo que le faltaba era la clase de persuasión que se hallaba entre los sofistas y retóricas, en que el poder radicaba en la persona y en su discurso. La predicación de Pablo, en cambio, a pesar de su apariencia personal y cualquiera que haya sido su forma real, produjo los resultados deseados: hizo nacer la fe de los corintios.

Lo que acompañaba la predicación de Pablo era una «demostración del Espíritu y de poder». ¿Está Pablo ahora en peligro de reconstruir lo que acaba de derribar, como sugieren algunos? Difícilmente. Su intención resulta clara del contexto: aunque se mostró débil y su predicación carecía de «retórica»

Zs La oración comienza con uno de los raros casos en Pablo en que rcat se utiliza como conjunción paratáctica.

26 En cuanto a esta frase ver arriba la n. 2.

27 Como muchos han señalado, da la impresión de que Pablo se defiende demasiado. Sus cartas, que a veces tienen todo el carácter de un discurso, son en efecto ejemplos poderosos de retórica y de persuasión. No obstante, Pablo puede afirmar con toda seguridad, ante quienes han llegado a preocuparse por cosas así, que su predicación no fue de ese tipo. Esto parece asegurarnos que lo que está criticando no es la retórica en general, sino la retórica de cierto tipo muy específico y bien conocido.

28 Gr. anoboIet (un «hapax legomenon» del NT), palabra que sugiere algo más que simple «manifestación», algo afín a la «evidencia» o «prueba». En la retórica griega era un término técnico para referirse a una conclusión irrefutable derivada de las premisas. Cf. Quintiliano 5.10.7 («una otaober4ts es clara prueba» [Loeb II, p. 205]) y Cicerón, Acad 2.8 («Por consiguiente esta es la definición de la prueba lógica, en griego cucobetl t5: 'un proceso de razonamiento que conduce de lo percibido a algo que previamente no se había percibido'» [Loeb XIX, p. 501]). Así Pablo vuelve esta palabra al revés, arguyendo que la «prueba» no estriba en una retórica convincente, sino en la urcobet~LS *visible* y concomitante del poder del Espíritu. Cf. Hartman, «Remarks», pp. 116-117; Dunn, Spirit, pp. 226-227.

y de «sabiduría», el hecho mismo de que ellos abrazaran la fe demostró que esa predicación no carecía de poder.

Así, muy en armonía con el mensaje mismo (cL 1.23-25), su predicación manifestó «lo débil de Dios» que es más fuerte que la fuerza humana (1.25). Lo que resulta menos seguro es a qué «prueba» específica puede estar refiriéndose. El griego dice literalmente «del Espíritu y de poder»,[30] que algunos consideran se refiere a dos realidades, «dones espirituales y milagros».[31] Pero en Pablo los términos «Espíritu» y «poder» son a veces casi intercambiables (cf. 5.4). Hablar del Espíritu es automáticamente hablar de poder (cf. Ro. 15.13, 19). Aquí la combinación probablemente se acerca mucho a una endíadis (el uso de dos palabras para expresar la misma realidad: «el Espíritu, es decir, Poder»), de donde viene la traducción de NBE, «la fuerza del Espíritu». Pero ¿a cuál demostración poderosa del Espíritu se refiere esto? Es posible, pero no probable dado el contexto de «debilidad», que refleje las «señales y prodigios» de 2 Corintios 12.12. Es más probable que se refiera a la conversión de ellos propiamente dicha, con su don concomitante del Espíritu, que probablemente se manifestó mediante dones espirituales, especialmente el de lenguas [32] Esto parece armonizar más con el interés de Pablo. La evidencia-no radica en «pruebas» externas que Pablo pueda acumular contra la mera sabiduría y retórica. Más bien la evidencia radica en los corintios mismos y en su propia experiencia del Espíritu cuando ellos respondieron al mensaje del evangelio

Esta es la primera mención específica que se hace del Espíritu en 1 Corintios, aunque ya en la acción de gracias (1.4-7) se había hecho alusión a los dones del Espíritu. En la «Introducción» (pp. 13-16) argumenté que éste es el punto crucial de diferencia entre Pablo y los «arrogantes» que se le han opuesto (4.18). Para ellos el «Espíritu» significaba el don de lenguas; significaba haber llegado con «excelencia de sabiduría» (v. 1; cf. 4.8, 10),

29 -Asf también Dunn, *Jesus, pp.* 226-227.

30 Los genitivos son cuando menos objetivos (evidencia de que el Espíritu está presente con poder); Barrett, p. 65, sugiere que son también subjetivos (el Espíritu y el poder manifestados aportan prueba y convicción).

31 Recientemente, Ellis, pp. 64-65.

32 Cf. E. Schweizer, TDNT VI, p. 423: se entiende el Espíritu como «algo cuya recepción es verificable».

33 Cf. Robinson, «Word», pp. 68-82. Sin embargo, Robinson hace excesivo énfasis en la **conversión de los corintios a exclusión de la experiencia que ellos hayan tenido de los dones** del Espíritu. Probablemente esa preocupación refleje una época posterior en la iglesia, en que la venida del Espíritu se manifiesta menos visiblemente de lo que parece haber sido el caso en el Nuevo Testamento. Es difícil imaginarse que los corintios pudieran hacer esa distinción. Para ellos las palabras «el Espíritu y el poder» habrían evocado automáticamente las evidencias visibles de la presencia del Espíritu.

haber entrado en una nueva existencia que los colocaba por encima de la existencia meramente terrena, muy desconectada de la auténtica conducta ética. Para Pablo, en cambio, el «Espíritu» incluía los mensajes inspirados -con tal que educaran-, pero para él el énfasis radicaba en el poder del Espíritu, un poder para transformar las vidas (como aquí), para revelar la sabiduría secreta de Dios (2.6-16~ para ministrar en debilidad (4.9-13) y para hacer realidad la santidad en la comunidad de fe (5.3-5). En otras palabras, el propósito de la venida del Espíritu no era transportarlo a uno por encima de la era presente, sino darle a uno poder para vivir en ella.

Con la cláusula conclusiva de finalidad en el v. 5, el argumento que comenzó en 1.18 queda ahora completo. El mensaje de la cruz, que es locura para los «sabios», es el poder salvador de Dios para aquellos que creen. La meta de toda la actividad divina, tanto en la cruz como en el hecho de elegirlos a ellos, y ahora en la predicación de Pablo que los unió con la cruz, ha sido desarmar a los sabios y poderosos para que los que creen confíen sola y completamente en Dios. De modo que, así como el v. 31 es la conclusión de los vv. 26-31, así el v. 5 es la conclusión de este párrafo: «para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría [de los hombres], sino en el poder de Dios». En otro contexto esto parecería sugerir que la fe se fundamenta en evidencias; pero aquí eso casi no tendría sentido. A lo largo de todo este pasaje el poder de Dios tiene como paradigma la cruz. La verdadera alternativa a la sabiduría concebida humanamente no son las «señales» sino el evangelio, el cual es aplicado por el Espíritu a nuestra vida en formas poderosas.

Este párrafo ha tenido una interesante historia de aplicación en la iglesia, según dónde se haya puesto el énfasis. Algunos subrayan lo que Pablo no hizo, es decir, predicar con excelencia de palabras y de sabiduría, y se ufanan de una presentación más ruda (cosa que, por interesante que parezca, suele ir acompañada de cierto estilo altisonante que parece empeñado en la persuasión de tipo retórico, a pesar de que se afirme lo contrario). Otros desean remarcar lo «positivo», las «pruebas» del poder del Espíritu, que según ellos se contraponen ala simple predicación. Por otra parte, la oratoria pulida que a veces se oye en púlpitos estadounidenses, en la que el sermón mismo parece ser la meta de lo que se dice, hace que uno se pregunte si este texto se ha oído en su totalidad. El tema de Pablo exige que lo oigamos de nuevo con frescura. Lo que él está rechazando no es la predicación en sí, ni siquiera la predicación persuasiva; más bien, es el verdadero peligro en toda predicación: la confianza en uno mismo. El peligro estriba siempre en dejar que la forma y el contenido se interpongan en el camino de lo que debería ser el único interés: el evangelio proclamado mediante la debilidad humana pero acompañado de la acción poderosa del Espíritu, de modo tal que las vi-

das sean transformadas mediante un encuentro humano-divino. Eso es difícil de enseñar en un curso de homilética, pero sigue siendo la verdadera necesidad de la predicación auténticamente cristiana.

3. La sabiduría de Dios, revelada por el Espíritu

Cap. 2.6-16

6 Sin embargo, hablamos sabiduría entre los que han alcanzado madurez; y sabiduría, no de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que perecen.

7 Mas hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria,

8 la que ninguno de los príncipes de este siglo conoció; porque si la hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de gloria.

9 Antes bien, como está escrito:

Cosas que ojo no vio, ni oído oyó,
Ni han subido en corazón de hombre,
Son las que Dios ha preparado para los que le aman.

10 Pero[1] Dios nos las reveló a nosotros por el[2] Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios.

11 Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre[3] que está en él? Así tampoco nadie conoció las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios.

12 Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha concedido,

[1] Aquí RVR refleja el texto de NA26-SBU3 (be), que sigue a Alef A C D F G TMay latt sy. Pero desde todo punto de vista hay que preferir el yap de P46 B 6 88 181326 36517391877 2127 2492 m sa bo` Clemente. Esta es la *lecho* difficilior **(un copista difícilmente habría creado deliberadamente un texto con tres yctp seguidos, en tanto que el sustituir un he por un yap habría sido natural y habría podido ser deliberado o accidental; ver la nota bajo el v. 11); esto encaja con el estilo paulino (cf. Ro. 15.3-4), y además le da mejor sentido al argumento (ver el comentario).**

[2] RVR traduce literalmente iov nvevgaios como «el Espíritu», pero podría entenderse «su Espíritu». De *hecho* **aparece un avcov en la mayoría de los testigos, incluso D F G latt (probablemente como variante de traducción, es decir surgida por medio de la traducción al latía). El texto sin otvsov se apoya en P46 Alef' A B C 630 1739 1881 pc cop.**

[3] Unos cuantos Mss. occidentales (F G a b Pel) omiten las palabras tov avOpconov, ocasionando un texto que se traduciría «sino el espíritu (¿Espíritu?) que está en él».

13 lo cual también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu,[4] acomodando lo espiritual a lo espiritual.

14 Pero el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios,[5] porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente.

15 En cambio el espiritual juzga todas las cosas;[6] pero él no es juzgado de nadie.

16 Porque ¿quién conoció lamente del Señor? ¿Quién le instruirá? Mas nosotros tenemos la mente de Cristo.

Hasta este punto Pablo se ha expresado con bastante dureza al referirse a la «sabiduría», porque ha venido argumentando en contra de una actitud de los corintios respecto a ella que lo ha colocado a él y a su evangelio bajo una luz menos que favorable. Pero no todo es peyorativo. También ha afirmado que Dios actuó por medio de su propia sabiduría (1.21) e hizo que Cristo se convirtiera para nosotros en «sabiduría»; pero al hacerlo así Pablo ha transformado el término «sabiduría», de un término filosófico y retórico en un término histórico y soteriológico (1.24, 30). Retomando el lenguaje de los vv. 4-5 («[no] con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder»), hace ahora un giro en el argumento para reafirmar que el evangelio que predica es efectivamente la sabiduría de Dios. Sin embargo, no pueden percibirlo así quienes andan en busca de la sofia; sólo lo reconocen aquellos que tienen el Espíritu.

Como con gran parte de 1.18-2.5, el argumento de este párrafo está lleno de mordacidad. Los corintios, fascinados por la sabiduría y convencidos de ser «espirituales», están menos que encantados con el mensaje de Pablo, que

4 El TMay, sin ningún respaldo de los Mss. griegos más antiguos ni de las versiones primitivas, añade aywv a nvevpatos.

5 Basándose en las citas de varios Padres, Zuntz, pp. 221-223, arguye que tov Oeov es una interpolación (cf. la calificación «C» en SBU3). Esto ilustra un uso sumamente cuestionable de la evidencia patristica para respaldar un «texto más breve» (cf. G. D. Fee, «The Text oí John in The Jerusalem Bible: A Critique of the Use of Patristic Citations in New Testament Textual Criticism», JBL 90, 1971, pp. 170-172). Ninguna de las citas patrísticas es más que probable; y ninguna es absolutamente segura. Las consideraciones internas apoyan la descripción completa, la cual se equilibra cuidadosamente con lo que se dice acerca del creyente en el v. 12. Ver el comentario.

6 La mayoría de los Mss. sustituye el ta de ta navta por un pav, conformando así el navta al v. 10 y poniendo el énfasis en la segunda cláusula. Ver el análisis en Metzger, p. 547, y Zuntz, pp.109-110 y 198.

7 Algunos Mss. (B Ds F G 81 it) sustituyen XPLvrov por xvpwv, asimilando a Pablo a la cita de Is. 40.13.

consideran como simple «leche». Con una fina ironía Pablo derriba estas diversas malas percepciones y falsas jactancias. El evangelio del Mesías crucificado si es sabiduría -afirma- pero no de la clase de sabiduría que ellos andan buscando. La verdadera sabiduría es, de hecho, para quienes son «espirituales», para quienes tienen el Espíritu, el cual ha revelado lo que Dios realmente ha hecho en Cristo. Puesto que ellos tienen el Espíritu, y por ende la mente de Cristo, deberían haber tomado la cruz como lo que es -la sabiduría de Dios- y por lo tanto debelan haber podido emitir juicios válidos. Al buscar la sofia están actuando exactamente igual que los que no tienen el Espíritu, los cuales también andan en busca de la sabiduría pero consideran que la cruz es una locura. El resultado neto -y la ironía- es que son «espirituales» y aún así son «no espirituales»; andan en busca de la «sabiduría», pero están pasando por alto la verdadera sabiduría de Dios.

El argumento, que se da en tres partes, puede rastrearse fácilmente: (1) Los vv. 6-10a establecen la naturaleza de la sabiduría de Dios en función del contraste básico entre aquellos para quienes iba destinada y aquellos que no pueden percibirla. La sabiduría de Dios, predestinada por él para llevarnos a nosotros a la gloria, se guardó por lo tanto «en misterio» («en secreto»), escondida del mundo actual y sus jefes. (2) Los vv. lOb-13 explican cómo se nos da acceso al secreto, y por qué los otros se quedan por afuera. Nosotros hemos recibido el Espíritu, que conoce la mente de Dios y nos ha revelado lo que Dios está haciendo. (3) Los vv. 14-16 concluyen reafirmando todo esto en función de personas «naturales» y «espirituales». Los hombres de este mundo, que andan buscando la simple «sabiduría» y por lo tanto consideran que la cruz es «locura», no tienen el Espíritu; por consiguiente, no pueden comprender la verdadera sabiduría (v.14) ni emitir juicios válidos (v.15), actividad que está propiamente al alcance sólo de aquellos que tienen el Espíritu. El párrafo concluye con una cita de Isaías 40.13, que ofrece respaldo bíblico para la incapacidad de la gente de comprender, situación que ahora ha quedado invertida para aquellos que tienen el Espíritu y por consiguiente la «mente de Cristo».

A pesar de lo que parece ser un giro sencillo -y explicable- en el argumento, este párrafo ha sufrido mucho en la iglesia, tanto a manos de los eruditos como en la predicación popular y la lectura bíblica. Las razones para esto tienen que ver en parte con el lenguaje (p.ej., sabiduría, misterio, oculta, príncipes de este siglo, las cosas de Dios, el hombre espiritual/natural, la mente de Cristo) y en parte con los diversos contrastes que se establecen tanto en este párrafo como en 3.1-4. Como consecuencia de ello, este párrafo ha sido considerado por muchos como un ejemplo de que, después de todo, Pablo está siguiéndoles el juego a los corintios: que en realidad alega que quienes son verdaderamente espirituales sí poseen una «sabiduría más

profunda«, y que por lo tanto establece dos categorías dentro de la iglesia, una de hombres «espirituales» y «maduros», y la otra de hombres «naturales» (o «mundanos») e «inmaduros» (o «niños»).[8] Pero esa opinión va en contra no sólo del argumento en su conjunto (para no mencionar este párrafo), sino también de toda la teología paulina. En efecto, ese argumento destruiría eficazmente el tema central mismo de todo lo que se dijo en 1.18-2.5.[9] Aquí Pablo no está reedificando lo que acaba de derribar. Más bien está dando nueva forma a la visión de ellos sobre el Espíritu y la espiritualidad, para que puedan percibir la verdad de lo que ha venido argumentando hasta este punto.

Si bien es cierto que gran parte del *lenguaje* de este párrafo no es común en Pablo, la explicación de este fenómeno ha de hallarse, como antes, en que él usa el lenguaje *de ellos* pero llenándolo con su propio contenido y, por lo tanto, refutándolos.[10] La teología, sin embargo, es propia de él, y difiere

s Esta postura ha tomado varias formas. Tradicionalmente (p.ej., Goudge, p. 16) se considera que Pablo está arguyendo que, a pesar de lo que ha dicho en 2.1-5, sí tiene sin embargo «verdades profundas que revelar», las cuales «exigen para su apreciación un carácter espiritual desarrollado». Los que todavía adoptan alguna forma de este enfoque opinan que Pablo está dirigiéndose a un grupo especial («los maduros» o «los espirituales»), y que las diferencias tienen que ver con cómo se percibe este grupo especial. Ver, p.ej., Conzelmann: JA sección está dominada por un entusiasmo pneumático, una distinción entre dos categorías de personas. Aquí los pneumáticos no incluyen a todos los cristianos, sino sólo a una categoría superior» (p.57); cf. R. Bultmana, «Karl Barth, *TheResurrection oftheDead», Faith and Understanding, TI,* Nueva York, 1969, pp. 70-72; y Wilckens, pp. 52-96. R. Scroggs argumenta convincentemente contra la postura básica de Wilckens (de que Pablo está adoptando aquí la postura de sus opositores gnósticos y por ende traiciona su propia teología), pero sigue promoviendo la idea de que Pablo «debe haber tenido una enseñanza de sabiduría esotérica, completamente separada de su kerigma» («Paul», p. 35). Por otra parte, Ellis, pp. 25-26, opina que Pablo está hablándoles aquí sólo a los nvevlictTLKot, que se definen como aquellos que, con Pablo, poseen dones espirituales. la postura que defendemos en el presente comentario concuerda esencialmente con Funk, «Word», pp. 275-305; cf. B, E. Girmer, «The Pauline and Johannine Idea oí 'To Know God' Against the Hellenistic Background», NTS 14, 1967-1968, pp. 215-221; y J. Francis, «'As Babes in Christ'-Sume Proposals regarding 1 Corinthians 3.1-3», JSNT 7, 1980, pp. 41-60.

9 Esto lo admiten tanto Wilckenscomo Conzelmana (vernota anterior). Consideran que Pablo está usando las ideas y el lenguaje de sus opositores, o de un «esquema» anterior, que no logra integrar adecuadamente, creando así una tensión o paradoja. **La lógica de esta postura es asumida finalmente porto.** Widmann («1 Kor2:6-16: Fin Einspruch gegen Paulus»,ZNW 70, 1979, pp. 44-53), quien alega que el pasaje es una glosa introducida por los opositores corintios de Pablo como una respuesta a éste. Ver la respuesta que da Murphy-O'Connor, «Interpolations», pp. 81-84.

10 Cf. Funk, «Word», p.300, a.107: «Pablo simplemente ha vuelto al revés el lenguaje de ellos, y porende sus expectativas, con el fin de confrontarlos con la palabra de la cruz.» Claro que hay que tener aquí el debido cuidado: no todo término nuevo debe provenirde ellos cargado de matices extraños; pero esta parece ser la mejor explicación de los datos.

Hay fuertes debates tanto sobre la fuente del lenguaje de ellos como sobre el uso que hace

radicalmente de la de ellos. Para Pablo -como para ellos- el Espíritu es la clave de todo. Para él el Espíritu es una realidad escatológica, que señala el viraje de los tiempos. Esto resulta crucial para comprender los diversos contrastes que hay en el pasaje. Por una parte, los que todavía son de este siglo, que no han recibido el Espíritu, no comprenden la sabiduría de Dios en Cristo crucificado. Pero la sabiduría de ellos está bajo el juicio divino y ya está caducando. Por otra parte, aquellos que tienen el Espíritu tienen «la mente de Cristo» y por lo tanto comprenden la actividad de Dios, que les ha sido revelada por el Espíritu. Por esto Pablo se lanza con tanta fuerza contra sus amigos corintios. Ellos sí tienen el Espíritu; forman parte de la nueva era que Dios está introduciendo. Pero su conducta actual y su postura con respecto a la sabiduría los traicionan. Pablo los incluye a ellos entre los «espirituales» (vv. 7-13), pero posteriormente los trata de «carnales» y de «puramente humanos», porque sus querellas indican que están actuando exactamente como aquellos que no tienen el Espíritu (3.1-4). Por lo tanto, el verdadero contraste es entre el cristiano y el no cristiano, entre aquellos que tienen el Espíritu y los que no lo tienen. De principio a fin, el interés de Pablo es lograr que los corintias entiendan quiénes son ellos mismos -en función de la cruz- y que dejen de actuar como gente que no tiene el Espíritu. Al mismo tiempo, como en 2.1-5, hay una inconfundible nota de apologética personal que se halla inmediatamente debajo de la superficie, si no a plena luz."

6 El «sin embargo»[12] queda inicio a esta oración señala un viraje decisivo en el argumento; pero también enlaza íntimamente lo que sigue con lo que ha venido inmediatamente antes en los vv. 4-5. A pesar de la insistencia de que su predicación *no fue* con «palabras persuasivas» para que la fe de ellos no se fundara en «sabiduría de hombres», Pablo afirma que «sin embargo,

Pablo de ese lenguaje. Wilckens, Bultmana y Conzelmana lo consideran como terminología gnóstica que Pablo ha incorporado menos que exitosamente, de modo que termina por parecer más gnóstica que cristiana (ver n. 8 arriba). Particularmente Scroggs ha mostrado las debilidades de este punto de vista, especialmente en la forma en que aparece en Wilckens. Otros consideran que el trasfondo es el helenismo judío del tipo que se halla en Filón; cf. Pearson, pp. 27-37, y Horsley, «Pneumadkos».

11 Por ultimo hay que señalar que quienes ven esta sección como un midrás anteriormente independiente, adaptado por Pablo a su contexto actual (p.ej., Wuellner y Ellis; ver n.1 bajo 1.18-2.5), parecen forzar el sentido del término midrás más allá de los límites reconocibles, para no mencionar que, por lo general, pasan por alto el tema central del párrafo en su contexto actual. Midrás significa por lo menos una exposición *basada en* textos del AT; los textos que aquí se citan no son la base del argumento sino que se usan sólo como evidencia de apoyo, y en modo alguno son la cuestión fundamental.

12 Gr. Se, aquí claramente adversativo y por lo tanto bien traducido como «sin embargo» por RVR, BJ, NBE, DIUL

hablarnos[13] sabiduría».[14] Al afirmar tal cosa, su primera inquietud es garantizar que no se lo malentienda. Con «sabiduría» no se refiere a lo que está fascinando a los corintios: la sabiduría que pertenece estrictamente a este mundo y a sus jefes, quienes ya «perecen».

¿Qué quiere decir, entonces, con «sabiduría»? Como quiera que sea, el énfasis se pone ahora en el contenido de la sofia,[15] y no su forma, como en los vv.1-5; sin embargo, dice muy poco que realmente describa el contenido. Claro que la razón para esto es, primero que nada, que Pablo da por entendido que sus lectores así lo inferirán de 1.23-24 y 30 (cf. 2.2). Ya ha declarado: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado ... sabiduría de Dios.»[16] El que éste sea el acento básico de su contenido queda confirmado por la referencia, por lo demás innecesaria, a la crucifixión en el v. 8 (donde no dice simplemente «matado»). Con un Mesías *crucificado como su* contenido *que se da* por sentado, el interés actual de Pablo es explicar la naturaleza de esta

13 Uno de los fenómenos comúnmente señalados de este párrafo es que todo a lo largo de él se ha cambiado a la primera persona plural. Hay quienes alegan que esto implica un viraje de¡ discurso, que ahora se dirigiría a un grupo especial. Ver, p.ej., Ellis, pp. 24-26, esp. n. 17, quien lo ve como «la firma de los pneumáticos», esas personas especiales con «dones espirituales». Pero eso sería dar más significado de la cuenta a un rasgo que es común en Pablo (ver, p.ej., E. Stauffer, *TDNT II, pp.* 356-358). El cambio, en este primer caso (y en los vv. 7 y 13), representa su común «nosotros» editorial, y se refiere por lo menos a Pablo, y tal vez a otros predicadores/maestros. En esa medida, por lo tanto, también refleja su apologética subyacente: «Pero a pesar de lo que podáis pensar, yo sí predico sabiduría.» Comenzando con el «nuestra» del v. 7, e incluyendo el «los que le aman» de¡ v. 9 y el «a nosotros» de¡ v. 10, y continuando con el «nosotros» de¡ v. 16, nos topamos con un uso que Funk llama «inclusivo-exclusivo»: «por una parte, intenta introducir a sus lectores en su propia órbita, abarcarlos, por decirlo así, dentro del redil de los fieles. Por otra parte, dado el contexto polémico, raya en la exclusión», motivo que «brota en 3.1s. en forma de singular» («Word», p. 300, n. 107; cf. p. 286, n. 46).

la En cuanto a la estructura de este tipo de argumentación, cf. 1.17 y 18, donde la sabiduría caracterizada por el logos establece el contraste con el logos de la cruz.

15 En inglés, la NIV añade por eso «el mensaje» de sabiduría.

16 Scroggs, «Paul», pp. 35-37, trata de introducir una separación entre el « kerigma y la sofia» de Pablo, separación que él califica de «nítida». Si bien sería posible hacer tal distinción, en el sentido de que las implicaciones de lo que uno «predica» para evangelizar podrían explicarse más ampliamente cuando uno enseña, el trazar un límite preciso entre estas dos cosas en Pablo es pasar por alto crasamente su pasión singular por el evangelio. Sobre esta cuestión, ver esp. Girtner, «Idea», p. 219: *«Lo* que se tiene en mente no es un conocimiento racional intelectual o teórico, como lo habrían entendido los estoicos. No tiene nada que ver con una penetración en los secretos de Dios, revelada en el éxtasis o en un modo místico, como explicaba Filón el conocimiento de Dios que tenia Abraham o Moisés ... Sofia es más bien el contenido profundo de la revelación de Dios ... [y] en cierto modo puede identificarse con Cristo, el Hijo de Dios cuya muerte en la cruz fue una expresión esencial de `lo profundo de Dios'.» Ver también el argumento en Funk, «Word», pp. 291-294. Cf. Bornkamm, *TDNT* IV, p. 820: «...2.6-16 permanece dentro de la esfera de¡ Xoyostov aravpov. Sería equívoco buscar en esta sección pensamientos que no estén incluidos en el kerigma mismo.»

sabiduría, que hacía imposible que quienes andaban en búsqueda de una sabiduría meramente humana la reconocieran como tal.

Lo que ha hecho que algunos piensen que Pablo está refiriéndose a «verdades más profundas» es la frase «entre los teleioi (los que han alcanzado madurez)»,[17] que anuncia la expresión «niños» de 3.1. Dado que Pablo dice que él habla de esta «sabiduría» entre los «que han alcanzado madurez» y que no puede hablarles a los corintios de esa manera, se presume por lo tanto que existen honduras ocultas de la verdad cristiana que él de hecho poseía, pero que en Corinto se guardó para sí a causa de la falta de madurez de ellas. Sin embargo, el resto del párrafo indica que la cosa no es así. La ecuación de 3.1, donde «niños» se contrapone a «espirituales», indica que los teleioi de este versículo son los que han recibido el Espíritu (v.12) y, por tanto, los «espirituales» del v. 15. El argumento del párrafo entero, y especialmente las expresiones «para nuestra gloria» (v. 7), «para los que le aman» (es decir, «nosotros»; v. 9), «nos las reveló» (v. 10), y «hemos recibido ... el Espíritu que proviene de Dios» (v. 12), implican que Pablo está, como antes, dirigiéndose a la iglesia entera e introduciendo a todos sus miembros en la órbita de lo que está diciendo. Lo más probable es que la terminología sea de ellos.[18] Al rechazar a Pablo ellos creen que él está tratándolos como a simples niños, alimentándolos solamente con leche, mientras que consideran que han avanzado hasta la madurez (cf. 4.8). Un uso similar en 14.20 sugiere que el contenido básico de esta serie de imágenes es «niños» y «adultos». Por consiguiente, el uso en este caso es al menos parcialmente irónico. Los que están «en Cristo» (1.30) son «los que han alcanzado madurez»,[19] y por lo tanto allí se incluye a los corintios. Pero

[17] Gr. ev tors tcAeuots. Turner (Syntax, p. 264) sugiere que aquí el ev podría indicar «pleonásticamente el dativo] normal, a o para». Pero como ha señalado Barrett, p. 69, eso no concuerda en absoluto con el uso paulino. La propia distinción que hace Barrett, de que esto «implica que todos pueden hablar» (como en 12.8), no resulta tan evidente. En cuanto al uso de la primera persona del plural, ver arriba la nota 13. Con esta preposición Pablo probablemente no pretende nada significativo, excepto describir a aquellos entre los cuales se habla la sabiduría de Dios.

[18] En este caso probablemente refleja ya sea la filosofía helenística (p.ej., Platón) o el judaísmo helenístico del tipo hallado en Filón. Ver P. J. Du Plessis, TEAEIOE: Theldea *ofPerfection* in the New Testament, Kampen, 1959, pp. 36-121; cf. Pearson, pp. 27-30, y Horsley, «Pneumatikos», pp. 281-283, los cuales optan por la influencia filónica.

También ha sido común considerar que Pablo está aquí bajo la influencia ya sea de la terminología de loscultos mistéricos (Reitzenstein, Bultmann) o de¡ gnosticismo (Wiickens, Conzelmana) para referirse a «los iniciados». Pero tal hipótesis ha sido eficazmente refutada por Pearson y otros. *Los* ritos de misterios nunca usan ese adjetivo de esta forma, y los datos procedentes del gnosticismo son de por lo menos un siglo más tarde.

[19] En cuanto a este sentido de¡ término, veresp. Du Plessis, TEAEIOE, pp. 178-185; cf. Weiss, p.53.

la conducta de ellos indica que se parecen mucho a simples niños. Lo que a Pablo le interesa, como en 14.20, es persuadirlos a que adopten el modo de pensar que corresponde a quienes «han alcanzado madurez» en Cristo.

Pablo se apresura a reafirmar que la sabiduría de la que ahora está hablando es de un género radicalmente diferente de aquella que los corintios andan buscando, la cual es «de este siglo» (cf. 1.20). Sin embargo, en este caso añade «ni de los príncipes de este siglo, que perecen». Este último verbo es el mismo verbo escatológico del v. 28; los «príncipes de este siglo», y por lo tanto, por implicación, este siglo en sí, «perecen», es decir, están caducando o en proceso de «quedar abolidos». Pero ¿quiénes son los «príncipes de este siglo»? y, ¿por qué se los menciona aquí? La respuesta a la segunda pregunta es doble: en parte adelanta lo que va a decirse en el v. 8, donde «dos príncipes de este siglo» representan a la gente de este mundo que no logra reconocer la sabiduría de Dios y que por lo tanto se contrapone a quienes están destinados a la gloria; pero también parece reflejar una expresión primitiva del kérygma cristiano tal como se predicaba en el círculo paulino.[20] En cuanto a la primera pregunta, a lo largo de muchos años ha habido un creciente consenso de que esos «príncipes» son las potestades demoníacas,[21] o por lo menos de que con estas palabras Pablo quiere que los corintios perciban cómo tras la actividad de los príncipes terrenales se hallan las potestades demoníacas[22] Esta afirmación tan frecuentemente repetida debe ser enterrada de una vez por todas[23] por cuanto la evidencia lingüística, el contexto, y la teología paulina arguyen conjuntamente en su contra[24] Dada la evidencia del v. 8,

20 Ver, p.ej., Lucas 24.20; Hechos 3.17;13.27 (nótese el motivo de la «ignorancia» que aparece en **los dos tíltimos casos, que son sermones).** En esto estoy en deuda con W. Carr, «The Rulers of This Age-I Coriathians 11.6-8», NTS 23,1976-1977, pp. 20-35, esp. pp. 25-27.

21 En este punto las publicaciones son abundantisimas. Entre los comentaristas, ver Weiss, Moffatt, Lietzmana, Héring, Barrett, Conzelmana. Entre los demás, ver R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento,* Salamanca, 1981, p. 313; Wilckens, pp. 60-63; Scroggs, «Paul», p. 41; BAGD.

22 Respaldan esta opinión eruditos tan diversos como O. Cullmann, Cristo y *el* tiempo, Barcelona, 1968, pp. 169-189; G. B. Caird, Principalities *and Powers,* Oxford, 1956, pp. 80-82; G. H. C. MacGregor, «Principalities and Powers. The Cosmic Background of St. Paul's Thought», NTS 1, 1954-1955, pp. 17-28; W. J. P. Boyd, «I Cor. 2:8», ExpT 68, 1957, p. 158; y Bruce, p. 38. Como lo ha señalado Carr, esta opinión casi no tiene puntos en su favor. la base de Cullmann para argumentar así se fundamenta en una visión endeble de los ángeles de las naciones; la evidencia lingüística en sí está completamente ausente.

23 A pesar de la evidencia que hay en contra de ella, probablemente no morirá con facilidad, ya que aquellas interpretaciones que ven trasfondos gnósticos en mucho de lo que aquí se dice dependen de un modo especial de esta interpretación para funcionar.

24 la evidencia lingüística es decisiva: (1) el término apXcvreg nunca se equipara con las ctpXctL de Col. 1.16 y Ef. 6.12; (2) cuando apX~ aparece en singular a veces se refiere a Satanás; pero (3) no hay ninguna clase de evidencia, en los escritos judíos ni cristianos hasta el siglo II, de que ese término se usara para referirse a los demonios; y (4) en el Nuevo

los «príncipes» incluyen aquí al menos a los que fueron responsables de la crucifixión. Pero en este primer caso es probable que el término también tenga la intención de referirse a los «jefes» de este mundo en el sentido más amplio, incluyendo a los diversos «sabios» de 1.20 y 26. Aquellos a quienes los corintios quisieran mostrar especial deferencia no conocen realmente la verdadera sabiduría; más bien, ellas mismos «perecen».

7-8 En estos versículos Pablo elabora las dos facetas del v. 6. El v. 7 explica la naturaleza de la sabiduría de Dios que hacía imposible que los sabios de este mundo la captaran; el v. 8 repite el fracaso de los «príncipes» en función de su responsabilidad de la crucifixión.

Pablo comienza con un agudo contraste en el lado negativo del v. 6. Dice: «Mas[25] hablamos sabiduría de Dios»,[26] lo cual inmediatamente matiza en cuatro formas. Las primeras tres describen su naturaleza, para distinguirla de la sabiduría de este siglo. Primero, se trata de una sabiduría «en misterio» (BJ «misteriosa», DHH «secreta») 27 No puede decirse a ciencia cierta si esta frase modifica a «sabiduría» en forma adjetiva (de ahí 13J «sabiduría ... misteriosa») o al verbo «hablamos», en forma adverbial 28 Parece preferible

Testamento se refiere invariablemente a los gobernantes terrenales, cosa que se ve sin ambigüedad alguna en Pablo en Ro. 13.3. VerG. D. *Fee,NewTestamen;Exegesis,* Filadelfia, 1983, pp. 87-89. Algunos consideran que el calificativo «de este siglo» es determinante, ya que en el Evangelio de Juan se hace referencia a Satanás como «el príncipe de este mundo» (12.31; 14.30; 16.11); pero esa parece cuando más una conexión remota, ya que en Juan esa frase forma parte de su vocabulario especial. En Pablo no aparece nada semejante (esp. no en EL 2.2). Si bien las «potestades» de hecho desempeñan un papel significativo en la teología paulina, no hay evidencia alguna de que ellas sean responsables de la muerte de Cristo; más bien, Cristo triunfó sobre ellas mediante su muerte (Col. 2.15). Sobre todo este asunto, ver G. Miller, «APXONTAN TOY AIS2NOY TOYTOY-A New Look at 1 Corinthiaos 2:6-8», *JBL* 91,1972, pp. 522-528; y esp. Carr, «Rulers», que también aparece de un modo un poco abreviado enAngels *andPrincipalities, TheBackground, Meaningand Development of the Pauline Use of* hai archai kai ha¡ exousiai, SNTSMS 42, Cambridge, 1981, pp. 118-120.

2s Gr. ecUc~ el adversativo fuerte; traduce mejor BJ «sino que», o DHH «más bien ».

26 El Oeou es enfático, Otou ao~Lav; el genitivo es probablemente posesivo en este caso, aunque también podría hacer referencia a la fuente, es decir, una sabiduría que no sólo pertenece a Dios, sino que también proviene de Dios.

27 Esta es otra frase que ha hecho que algunos piensen que Pablo está reflejando aquí los cultos mistéricos o el gnosticismo. Pero una vez más, eso pasa por alto no sólo el propio trasfondo judío de Pablo, sino también el punto principal del argumento. En cuanto a la improbabilidad de que los cultos mistéricos hayan influido absolutamente sobre el Nuevo Testamento, ver G. Wagner, *PaulineBaptism and the Pagan Mysteries, TI,* Edimburgo, 1967. En cuanto al término «misterio» en Pablo, ver R. E. Brown, *SemiticBackground;* cf. G. Bornkamm, TDNT IV, pp. 817-824: «En resumen, pvorgpLov... en el NT... no delata relación alguna con los cultos mistéricos.»

28 En ese caso parecería referirse a la formade la instrucción, que seria accesible a los Zeñ,ELoL, pero inaccesible a los vgnLoL. Como hemos señalado constantemente, esa es una inter-

lo primero. La sabiduría de Dios no es una especie de enseñanza inaccesible, que se imparte en secreto. Como lo desarrollará más cabalmente el propio Pablo en Colosenses y en Efesios,[29] el término «misterio» en singular se refiere normalmente a algo que anteriormente estuvo oculto en Dios de *todos* los ojos humanos, pero que ahora ha sido revelado en la historia por medio de Cristo y se ha hecho comprensible a su pueblo por medio del Espíritu[30] Las semillas de esta idea se siembran aquí en Pablo por primera vez; abarca de modo particular la paradoja de la crucifixión del «Señor de la gloria» (v. 8)[31]

En segundo lugar, y para aclarar la frase «en misterio», la sabiduría de Dios -la salvación por medio de un Mesías crucificado- «ha estado oculta». Este tiempo perfecto, más la frase siguiente («antes de los siglos»), indica que esa sabiduría ha estado oculta en Dios desde la eternidad hasta el momento («ahora») en que él decidió revelarla. Lo que sigue en el v. 8 continúa sugiriendo que el «misterio» de Dios permanece oculto para los «príncipes», los representantes de los «sabios» de este siglo.

En tercer lugar, Dios mismo «predestinó antes de los siglos para nuestra gloria» a la sabiduría de Dios, por largo tiempo escondida, y escondida todavía para algunos. Esta es la cláusula que comienza a aclararnos tanto el contenido de la «sabiduría» como la identidad de «los que han alcanzado madurez» del v. 6. El verbo «predestinó»[32] es una forma intensificada del verbo corriente que significa «determinan». El énfasis se pone en el hecho de «decidir de antemano al respecto» (BAGD) y, por consiguiente, significa precisamente «predestinar». Como en 1.1, el llamado de Dios es la expresión de su voluntad previa, que en este caso queda aún más intensificada por la frase «antes de los siglos». Lo que Dios determinó *«antes* de los siglos» se ha hecho realidad en la era *presente,* la cual está en camino de llegar a su conclusión ahora que la era *gloriosa y final* ha amanecido y está aguardando su consumación, «para nuestra gloria». Lo que técnicamente ha sido predestinado es la sabiduría de Dios; el contexto más amplio indica que Pablo tiene

pretaci6n poco probable desde el punto de vista contextual. Para una defensa de la interpretación adverbial, verB. Frid, «The Enigmatic AAAAin 1 Corinthians2.9»,NTS31,1985, p.605.

29 Ver Col. 1.26-27; 2.2; 4.3; Ef. 1.9; 3.3, 4, 9; 6.19. En estas cartas,]apalabra «misterio» se refiere de modo especial, aunque no exclusivo, a la inclusión de los gentiles en **la salvación** de Dios.

30 Tres veces en l Corintios aparece en plural (4.2,13.2;14.2). Particularmente los dos últimos casos reflejan la idea de cosas que todavía están ocultas, pero reveladas o expresadas en forma de dones espirituales. En cuanto al uso en 14.2 y 15.51, ver el comentario ad loc.

31 En cuanto aun tratamiento ulterior de «misterio» en este pasaje y en Pablo, ver S. Kim, *The Origin ofPaui's Gospel,* Tubinga,1981, pp. 75-78.

32 Gr. npooptl or, cf. Ro. 8.29-30; Ef. 1.5, 11; Hch. 4.28.

en mente la actividad misericordiosa de Dios en Cristo, en virtud de la cual, por medio de la crucifixión, determinó la salvación eterna para su pueblo, incluyendo de modo especial a los creyentes corintios. Así como Dios escogió a los necios y débiles para la salvación, y al hacerlo «avergonzó» a los sabios y poderosos, que ahora están en vías de caducar (1.26-28), así ahora Pablo repite que Dios «destinó» a su pueblo para la gloria (no para la vergüenza), y que lo ha hecho en contraste con los príncipes de este siglo, los cuales «perecen». La expresión «para nuestra gloria» es lenguaje escatológico, referente a la meta final de la salvación, a saber, que el pueblo de Dios tenga parte en su propia gloria[33] Por eso, en este contexto, al crucificado se lo llama también «el Señor de la gloria» (v. 8).

En cuarto lugar (v. 8a),[34] la sabiduría de Dios es algo que «ninguno de los príncipes de este siglo[35] conoció». Con esta cláusula Pablo elabora la faceta negativa del v. 6, pero ahora a la luz de la descripción precedente de la sabiduría de Dios. La razón de ese fracaso es que esa sabiduría estaba «oculta en Dios», y sólo podía captarse mediante una revelación del Espíritu (v. 10). La razón para repetir esta idea parece ser doble: primero, para reafirmar el contraste entre «nosotros» y «ellos» que es crucial para su argumento, y segundo, para confirmar el papel que los príncipes de este siglo desempeñaron en el acontecimiento histórico en sí, papel que a la vez demostró su «ignorancia» de los caminos de Dios y los involucró en la realización de su plan. Lo que ellos no comprendieron fue la naturaleza de la verdadera sabiduría -la sabiduría de Dios, tal como se desglosa en 1.18-25-, la cual contradice el entendimiento humano; y puesto que ellos

33 Cf. 1 Ts. 2.12; 2 Ts. 1.10, y esp. Ro. 8.17 y 8.29-30.

34 DHH trata v. 8a como una nueva oración, lo cual es correcto dentro de la teoría de traducción por equivalencia dinámica con que se ha hecho esta versión. En realidad se trata de una oración subordinada de relativo, que señala la cuarta especificación de la sabiduría de Dios.

35 En cuanto al significado de «los príncipes de este siglo» véase arriba bajo el v. 6.

36 Dado el interés por parte de Pablo en enraizar la sabiduría de Dios en el acontecimiento histórico de la muerte de Cristo, y dada la implicación de los príncipes en dicha muerte, es sorprendente vercómo algunos interpretan esta cláusula como la clave de una visión gnóstica y mitológica del pasaje entero. Se alega que el tema de la «ignorancia» es un reflejo del mito gnóstico del Redentor, en que los Eones ignoraban quién era en realidad Cristo, «el Señor de la gloria», expresión que también se ve como lenguaje mitológico. En cuanto a esta opinión, ver especialmente Wilckens, pp. 70-80; se repite en Conzelmann, p. 63, y hasta encuentra un defensor sorprendente, pero moderado, en Barrett, pp. 71-72. Además de la falta de certeza de que jamás haya existido tal mito, no hay nada en el lenguaje ni en el contexto de este versículo que insinúe siquiera remotamente ese tipo de visión mitológica. Los «príncipes» no son potestades demoníacas; y aunque lo fueran, la evidencia de los Evangelios, que refleja el punto de vista de la iglesia primitiva, indica que los demonios fueron los únicos que de hecho reconocieron a Jesús. Es más, en este contexto lo que los «príncipes» ignoran no es a Jesús mismo, sino la sabiduría de Dios, que se puso de manifiesto en la propia crucifixión de la cual ellos fueron responsables.

eran «ignorantes», hicieron lo que exigía la «sabiduría» humana: crucificaron a aquel que para ellos no era sino uno más de esos que tienen pretensiones mesiánicas. He ahí la ironía divina: precisamente aquellas que estaban tratando de deshacerse de Jesús crucificándolo, estaban en realidad llevando a cabo la voluntad previa que Dios «predestinó antes de los siglos para nuestra gloria». En vez de crucificar a un impostor mesiánico, mataron al propio «Señor de la gloria»,[37] precisamente a aquel que, como Señor de todos los siglos, es por consiguiente el Señor de esa gloria final, el destino último tanto de él mismo como de su pueblo. La ironía paulina, desde luego, es que los corintios, al buscar la sofia, están buscando lo que pertenece a este siglo, el cual está por pasar y cuyos gobernantes quedaron implicados en la ironía divina.

9 En su estilo típico, Pablo concluye su exposición de este punto con apoyo de las Escrituras. Sin embargo, en este caso hay dificultades considerables con la «cita» que da 38 Primero, *¿qué* es lo que está citando?, y segundo, *¿qué función tiene* esa cita en la exposición? Estas preguntas se dificultan aún más por el hecho de que la «cita» se da en dos partes, que tal como las tenemos forman en la oración griega un anacoluto (gramática que «no se sigue»). Literalmente, el texto dice:

línea *1:* *Lo que ojo* no vio,
línea 2: y oído no oyó,
línea 3: ni en corazón de hombre subió,
línea *4:* *Lo que* Dios preparó para los que le aman.

De las dos dificultades, la de la *función* de la cita es la que se resuelve más fácilmente. Pablo cita dos realidades, que fundamentan las dos partes del argumento precedente. Primero, la Escritura apoya el hecho de que la gente del mundo presente no comprende lo que Dios ha realizado en Cristo: los caminos de Dios (su «sabiduría») no son siquiera concebibles para la mente meramente humana. En segundo lugar, lo que la gente ignora es la salvación que Dios «ha preparado para los que le aman». Por tanto, las líneas 1-3

37 Cf. la ironía parecida en el discurso de Pedro en Hch. 3.15: «matasteis al Autor de la vida». Ver tb. Hch. 2.22-25.

38 Estas dificultades han conducido a una interpretación casi imposible, tanto en el nivel popular como en el erudito, en el sentido de que el contenido del pasaje se refiere a algo que todavía es futuro. Según esta, «ojo ***todavía*** **no vio, lo que Dios todavía tiene guardado** para los que le aman». Pero eso no sólo pasa por alto lo que de hecho se dice, sino que también pasa por alto el contexto, de un modo bastante generalizado.

39 En inglés, la NIV traduce «ni mente alguna concibió», con lo cual capta bien el sentido del giro hebreo, pero lamentablemente deja afuera la palabra ctvOpowrov, con lo cual en este contexto pierde por completo el tema central. La sabiduría de Dios es algo que ninguna «mente ***humana»*** ***(CI)*** ha concebido.

apoyan lo que se dice en los vv. 6b y 8; la línea *4* apoya el v. 7, es decir, que Dios ha predestinado para nosotros la salvación eterna. Al mismo tiempo, la línea *4* anuncia la siguiente sección del argumento, el cual se recoge de inmediato en el v.10.

Hasta aquí la cosa parece bastante clara. La sintaxis de Pablo indica también que la cláusula sirve para *concluir* el argumento hasta este punto.[40] La fórmula introduc toria, «antes bien, como está escrito», es idéntica a Romanos 15.3. Al igual que en ese pasaje, el «antes bien» es un adversativo fuerte frente a los negativos anteriores (v. 8), especialmente el primero.[41] Según esto, lo que dice es: «los príncipes de este siglo *no lo* comprendieron; pero, tal como está escrito...» Esta observación estructural también ayuda, a pesar del anacoluto, a entender cómo se relacionan las dos cláusulas. La BL descarta el pronombre relativo «lo que» de la línea 1, y hace que la subordinada-relativa de la línea *4* sea el complemento de los verbos de las líneas 1 y 3. Es más probable que la intención del texto sea al revés: que las líneas 1 y 3 sean la subordinada que funciona como complemento del verbo previsto «preparó» de la línea *4* (como bien lo pone RVR: *«Cosas que* ojo no vio... *son las que* Dios ha preparado para los que le aman»). En este caso el énfasis está en la línea *4,* lo cual es precisamente el punto del argumento que comenzó en el v. 6. Entonces, Pablo argumenta así: «Hablamos la sabiduría de Dios, la salvación por medio de Cristo crucificado, que ninguno de los príncipes de este siglo comprendió; pero es que, tal como está escrito, `Lo que nadie pudo ver, oír ni entender acerca de los caminos de Dios, eso es lo que[42] Dios ha preparado para los que le aman'.»[43] La parte siguiente del párrafo pasa a explicar cómo es que los que aman a Dios comprenden su «sabiduría».

40 Lo que la sintaxis no parece permitir es una interpretación como la que se halla en NBE, que ve la cita como el inicio de la siguiente sección del argumento («Pero, en cambio, aquello que dice la Escritura: 'Lo que ojo nunca vio ni oreja oyó ni hombre alguno ha imaginado, lo que Dios ha preparado para los que lo aman', nos lo ha revelado Diosa nosotros por medio del Espíritu»). Según esta opinión la cita entera funciona como complemento del verbo «reveló» del v. 10. Pero esto echa por tierra la sintaxis de Pablo, al pasar por alto la fuerza adversativa del amor el v. 9 y atropellar el yccp explicativo que inicia el v.10.

41 Este a" ha sido una gran fuente de dificultad para muchos. Acerca de un análisis útil de las alternativas, ver Frid, «Enigmatic AMA», pp. 603-606. La única postura que no parece probable es que este alka sea una repetición del aUa del v. 7, y que entonces el v. 9 deba tener como verbo un hoc>.ovgev sobreentendido: «Pero aunque sea en misterio, hablamos ...» Como señala con razón Frid, esto privaría de sentido al ama del v. 9.

42 Según esto, el segundo a funciona muy parecido a un tavsa.

43 Frid, «Enigmatic AMA», p. 610, n. 45, quien también reconoce el paralelo con Ro. 15.3 y que el v. 9 está por ende en contraste con el v. 8a, ofrece una solución levemente diferente, cuyo resultado final es parecido. Ve la oración como una elipsis, y prefiere añadir el verbo del v. 8, «conocemos», para decir entonces: «Ninguno de **ellos lo conoció; pero, tal como está escrito, las cosas** que esas **cosas nosotros sí las sabemos.»**

Pero, ¿qué es lo que está citando? Para comenzar, no hay ningún pasaje del Antiguo Testamento que se asemeje totalmente a éste. Lo que más se le acerca es Isaías 64.4 (LXX 64.3), que contiene algunas semejanzas verbales muy cercanas a las líneas 1 y 2.[44]

En ese caso la línea 4 podría ser una adaptación libre de «lo que harás por quienes esperan misericordia»[45] El paralelo más cercano a la línea 3 se halla en la frase de la LXX para Isaías 65.16 «y no entrará en el corazón de ellos». Como no se halla ningún paralelo exacto en el Antiguo Testamento, y como la cita parece estar completa en su forma actual, se han presentado varias sugerencias alternativas: por ejemplo, un escrito apocalíptico desconocido,[46] una compilación judía anterior de pasajes veterotestamentarios, o una amalgama apocalíptica anterior de ideas del Antiguo Testamento.[47] El hecho de que el pasaje aparezca en esta misma forma en la Ascensión de Isaías sugiere con gran fuerza que Pablo mismo no está haciendo una paráfrasis libre del Antiguo Testamento. Lo más probable es que la «cita» sea una amalgama de textos del Antiguo Testamento que ya habían sido enlazados y habían sido objeto de reflexión en el judaísmo apocalíptico, que Pablo conocía ya fuera directa o indirectamente. En todo caso, la fórmula introductoria «como está escrito» nos hace ver con certeza que él consideraba que esa cita era Palabra de Dios,[48] y por lo tanto los puntos gemelos de los vv. 6-8 han sido anunciados previamente por Dios y se considera que ahora han llegado a su cumplimiento.

loa Si el interés principal de la cita del v. 9 era apoyar el argumento de los vv. 6-8, la linea final de la cita, «son las que Dios ha preparado para los que le aman», prepara el camino para el interés central del pasaje entero: la

44 1-XX: curo Tov a~O5 ovrc TIKOV QCCJLEY
Ov86 oL ~XILOL rlp(ov ELbov...
ct 7roLT)QELC, ZoLg ~I,LevouUóv acov.
«Desde la eternidad no hemos oído,
ni nuestros ojos han visto...
lo que harás por quienes esperan misericordia.»

45 La frase «pan los que aman a Dios» vuelve a aparecer en Ro. 8.28 (y posiblemente en 1 Co. 8.3, q.v.), sugiriendo por tanto que Pablo se siente cómodo con ella. Tiene ricos ecos en el Antiguo Testamento (p.ej., Ex. 20.6; Dt. 5.10; 7.9, y muchos otros lugares), pero en ninguna parte aparece, en esta forma, nada parecido a la cláusula que nos ocupa.

46 Ver la evidencia que acumulan M. Stone y J. Strugnell, según la cual la cita es de un *Apocalipsis deElias,* por lo demás desconocido; *TheBooks ofElijah, Paris 1-2,* SBLTT 18, Missoula, 1979.

47 Ver en Ellis, *Use,* p. 35, una exposición y bibliografía. Acerca de obras más recientes, ver A. Feuillet, «L'enigme de I Cor., II,9», *RB* 70,1963, pp. 52-74 (resumen en inglés en *ThDig* 14, 1966, pp. 143-148); y K. Berger, «Zar Diskussion über die Herkunft von I Cor. ii.9», NTS 24,1977-1978, pp. 170-183.

4s Cf. Ellis, *Use,* pp. 22-25.

sabiduría de Dios sólo puede ser comprendida por el pueblo de Dios, porque sólo el pueblo de Dios tiene el Espíritu. Pero existe cierta diferencia de opiniones, basada en una diferencia textual,[49] en cuanto a cómo se relaciona sintácticamente esta oración con lo que la precede. Si la lectura correcta es «pero», entonces, como en RVR, la oración es adversativa a todo el v. 9, con énfasis especial en el contraste entre la incapacidad de ellos y «nuestra» capacidad de captar la sabiduría de Dios. Es decir, el v. 10 está básicamente cal contraste con las líneas 1-3 del v. 9. Pero según la analogía de Romanos 15.3-4 y sobre la base de su excelente apoyo, la lectura preferible es un «porque» explicativo. En este caso, la explicación recoge el énfasis de la línea 4 de la cita. Los otros no podían entender las cosas que «Dios ha preparado *para los que le aman,* porque *a nosotros* Dios nos las reveló[50] por el Espíritu.» Por consiguiente, el contraste, a pesar de la posición enfática del «a nosotros»,[51] no radica tanto entre «nosotros» y «ellos» como en la razón por la cual ellos no pudieron, mientras que nosotros sí podemos, comprender las cosas que Dios ha preparado para su pueblo. Es decir que, como lo dejan claro los vv. 10b-13, el énfasis se pone aquí en el *medio* de revelación, el Espíritu, y no en los receptores mismos, aunque desde luego se tienen en mente estos últimos siempre, énfasis que se retomará en los vv. 14-16.

lOb-11 Con la segunda oración del v. 10, Pablo inicia la parte principal de su argumento. La clave para comprender la sabiduría de Dios estriba en el Espíritu. La base del argumento que sigue es el principio filosófico

49 Ver arriba, nota 1.

5o Gr. curexCxlugev, verbo que llegó a ser el término técnico para la «revelaci6n divina de ciertos secretos sobrenaturales» (BAGD); ver, p.ej., Sal. 98.2 (LXX 97.2). Esta llega a ser una idea particularmente bien desarrollada en la apocalíptica judía y cristiana, p.ej., Da. 2.22 (cf. vv. 19 y 28 Teod.). Para Pablo este es el verbo corriente para aludir a la revelación sobrenatural de cualquier clase.

si La posición enfática de vpLv no es tanto para contraponer «nosotros» a aquellos que no pueden percibir los caminos de Dios, sino para colocar «nosotros» en yuxtaposición inmediata a «los que le aman». Es decir: «Porque a nosotros, que somos los que le aman, Dios nos ha revelado lo que de otro modo estaba oculto.» En cuanto al significado que tiene aquí la primera persona del plural, ver n. 13 arriba.

52 Aunque aquí Pablo no lo designe así, el argumento del pasaje entero confirma que está refiriéndose al Espíritu Santo, la tercera persona de la Trinidad. La facilidad con que Pablo intercambia los términos «Escrita» y «Espíritu Santo» hace que esto sea decisivo. Cf., p.ej., 1 Ts. 1.5 y 1 Co. 2.4, donde, en contextos similares, Pablo lo designaba como «Espíritu Santo» en la carta anterior, cosa que no hace en la posterior. En la presente carta, véanse 6.11 y 19 y esp. 12.3. Por otra parte, hay que tener cuidado de no meter mucha teología cristiana posterior en el lenguaje de Pablo aquí. De lo que se dice en este párrafo puede concluirse que el Espíritu es divino, pero rebasa los límites del interés de Pablo abordar la cuestión de si el Espíritu Santo es una persona distinta. Sin embargo, ciertos pasajes como éste y 12.4-6 constituyen la materia prima a partir de la cual se

Ss

griego de que «lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante», es decir, los seres humanos por su propia cuenta no poseen la cualidad que les posibilitaría conocer a Dios o la sabiduría de Dios. Sólo «lo semejante puede ser conocido por lo semejante»; sólo Dios puede conocer a Dios. Por lo tanto, el Espíritu de Dios se convierte en el vínculo entre Dios y la humanidad, la «cualidad» procedente de Dios mismo que hace posible ese conocimiento. Por supuesto, para Pablo éste es un razonamiento fortuito, por dos razones: (1) Esto es lo que él realmente cree acerca de nuestra capacidad de conocer los caminos de Dios, que por lo demás exceden nuestra comprensión; abandonados a sus propios recursos, los seres humanos naturales no pueden conocer a Dios por la razón o por la intuición, como lo afirma Pablo en el v.14. (2) Este es precisamente el lazo que necesita en su debate con los corintios. Ellos, por su propia experiencia del Espíritu de Dios, se consideran «espirituales». Aparentemente han concebido la espiritualidad principalmente en función de éxtasis y experiencias, lo cual ha conducido a algunos de ellos a negar el cuerpo físico, por una parte, y por otra a una sensación de que «ya llegaron» (cf. 4.8). Lo que Pablo está a punto de hacer es presentar al Espíritu como la clave para la comprensión adecuada del evangelio mismo, especialmente de su predicación (v. 13) y los dones de ellos (v. 12); y en este contexto, como siempre, el evangelio, la sabiduría de Dios, es el mensaje de salvación por medio del crucificado.

El «porque» que inicia esta oración conecta la explicación que sigue, a modo de comentario, con la primera afirmación, la de que a nosotros Dios nos ha revelado (su sabiduría)[54] por medio del Espíritu. Ante todo, el Espíritu va relacionado con Dios: «Porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios.» Si bien ese lenguaje es un tanto inusitado en Pablo, no es inexplicable. En otro lugar nos habla de la «profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (Ro. 11.33), reflejando su sentir de la profunda grandeza de Dios, que es parte de la esencia

elaboran (legítimamente) las posteriores formulaciones trinitarias completas. Sobre este asunto véase D. W. Martin, «'Spitit' in the Second Chapter of First Corinthians», CBQ 5, 1943, pp. 181-195.

53 Sobre este asunto, véase esp.Garmer,«Idea»(ver n.8). Es discutible si la verdadera «fuente» del uso de Pablo es su propia experiencia o una adaptación de lo que dicen los corintios mismos. En cualquier caso, dos cosas son seguras: (1) ésta es la Cínica aparición de este principio en el corpus paulino que nos ha llegado, y (2) como de costumbre, lo ha adaptado tan completamente a su propia teología, que la cuestión de la fuente pierde prácticamente toda su importancia.

54 En la oración de Pablo, el verbo *emexctMYyEV* no tiene complemento directo. Probablemente, como observa Godet, p. 147, se debe a que aquí el énfasis se pone en el *hecho* de la revelación, y no en lo que se revela. El contexto nos asegura que se tiene en mente algo muy semejante a «su sabiduría».

judía de Pablo, tanto veterotestamentaria como apocalíptica[55] La mejor manera de entender la idea de que el Espíritu «escudriña» todo, hasta lo profundo de Dios, es a la luz de la propia explicación de Pablo en el v.11[56] Es posible que también esta oración tenga un dejo de ironía. Ellos consideraban que la predicación de Pablo era «leche»; él insinúa que, por el contrario, la redención por la cruz procede de las profundidades de la propia sabiduría de Dios, que su Espíritu, dado a los que le aman, ha explorado y nos ha revelado.

En el v. 11, añadiendo todavía otro «porque» explicativo,[57] Pablo ofrece como apoyo una analogía del hecho de que el Espíritu conoce las cosas de Dios, y añade que solamente el Espíritu las conoce. Aquí, de modo particular, se desglosa en detalle el principio de que «lo semejante es conocido por lo semejante», principio influido en este caso por el motivo veterotestamentario de que nadie ha visto jamás a Dios. La analogía en sí es sencilla, e insiste en que así como la única persona que sabe lo que pasa dentro de la mente de uno es uno mismo, así también sólo Dios conoce las cosas de Dios[58] Pablo establece su interés usando la palabra «espíritu», ante todo porque está hablando acerca del Espíritu Santo, y en segundo lugar porque para él esa es una labra común para referirse a la expresión interior de la persona humanas Así que, mientras que Pablo sin duda alguna entendería el «espíritu» humano como un constituyente diferenciado en la personalidad humana, esta oración no está tratando de hacer un enunciado antropológico definitivo,[60] ni sugiere que la analogía de la Trinidad encaje con la persona-

[55] ver, p.ej., un pasaje como Da. 2.20-23. Aunque no se menciona al Espíritu como agente de revelación, los paralelos lingüísticos con el v. 22 («El revela lo profundo y lo escondido») son de tal naturaleza que apenas se necesita rebuscar las fuentes griegas o gnósticas para hallar esta terminología.

[56] Lo que se halla tras esa idea puede ilustrarse a partir de Ro. 8.27, donde se dice que Dios es quien escudriña los corazones de los hombres (epíteto con hondas raíces en el Antiguo Testamento: p.ej.,1 S. 16.7; Sal. 139.1, 2, 23). En este pasaje, el hecho de que él escudriña los corazones de otros sirve de presuposición para pensarque *a fortiori* debe conocer también los deseos inexpresados de su propio Espíritu. Sobre esto, ver Cranfield, *Romans, vol. 1,* p.424.

[57] Gr. yap. Esta acumulación de varios *yctp* es rasgo típico del estilo paulino. Cf. 1.17, 18, 19, 21; 3.3,4; 9.15,16,17; y muchos otros.

[58] La única diferencia entre las dos partes de la oración tiene que ver con el verbo «saber/conocer» *(oLbev/EyvcoKEy).* Los comentaristas antiguos sugerían que las diferencias tienen que ver con la capacidad misma de «conocer» (p.ej., Lightfoot, p. 179; R-P, p. 44); es más probable que en el segundo caso se haya escogido *EyvtúxEv* porque constituye un perfecto más auténtico y porque sugiere el sentido de que «nadie ha conocido jamás» (cf. Barrett, p. 74).

[59] La frase «el espíritu del hombre que está en él» es casi idéntica a lo que dice la LXX en Zac. 12.1: nvsvgot *ctv0pnnrau Ev ctvsw.*

[60] En este caso parece claro que la palabra *xveugct* es otra expresión para aludir a vov5. Cf. v. 16, donde tener el Espíritu de Dios es lo mismo que tener el vovv de Cristo.

lidad humana. Es más, Pablo no está tratando de hacer un enunciado pneumatológico definitivo. Es simple y pura analogía. Y la analogía no tiene que ver con los constituyentes de la personalidad; más bien tiene que ver con nuestra experiencia común de la realidad personal. En un nivel humano, sólo yo puedo saber lo que estoy pensando, y nadie más, a menos que yo elija revelar mis pensamientos en forma de palabras. Así también, sólo Dios conoce las intenciones y los planes suyos. Por lo tanto, el Espíritu de Dios, que siendo Dios conoce la mente de Dios, se convierte en el lazo para que nosotros también lo conozcamos, porque, como pasa a afirmar el v. 12, nosotros «hemos recibido ... el Espíritu *que proviene de Dios.*»

12 Con esta oración y la que sigue llegamos al asunto central de todo el párrafo[61] El argumento había empezado con la afirmación de que de hecho Pablo sí habla sabiduría entre los «adultos» del pueblo de Dios. Esa sabiduría, que no es un conocimiento esotérico de verdades más profundas sobre Dios, sino sencillamente el propio plan de Dios para salvar a su pueblo, se contrapone a la de los jefes del mundo presente, que no pueden conocer la sabiduría de Dios porque ella es su sabiduría «en misterio, oculta», destinada para los que le aman y finalmente revelada a éstos. Esa revelación ha sido dada por el Espíritu, que es el único que conoce los secretos interiores de Dios, y a quien, como afirma ahora este versículo, «hemos recibido». Puesto que «lo semejante es conocido por lo semejante», el Espíritu, que es el único que conoce los pensamientos de Dios, se constituye en el vínculo de nuestro lado para que conozcamos los pensamientos de Dios.

Al igual que en los vv. 6-9, Pablo vuelve a establecer su interés por medio de una antítesis con los del siglo presente. 62 Constantemente les recuerda a los corintios que ellos pertenecen a un orden de cosas diferente, a una era o siglo diferente, y que por lo tanto no deben hacer lo que ahora están haciendo: buscar la sofia meramente humana o pensar en términos de ella. 63

61 El be que enlaza la oración con lo que la precede es «consecutivo» o para retomar el hilo; por eso las principales versiones traducen bien «y»; podría ser también «ahora bien», ya que retoma el tema de v. loa, después de la leve digresión de vv. 106-11.

62 Nótese otra vez el intercambiabio entre auov ([este] «siglo») y xoago5 ([este] «mundo»). Ver arriba, bajo 1.20.

63 Como todo a lo largo del pasaje, la interpretación del «nosotros» es crucial para el modo de entender el sentido del pasaje entero. Quienes lo consideran polémico (es decir, los corintios contra Pablo) sugieren que aquí él está alegando ante ellos que él también tiene el Espíritu, y no sólo ellos (p.ej., Conzelmann, pp. 66-67). Por supuesto, hay muy poca duda de que Pablo esté incluido en el «nosotros» de este versículo, y en un sentido secundario sí puede reflejar esta polémica (como también lo hacen probablemente los vv.15-16); pero ese modo de hablar de «lo que Dios nos ha concedido» hace eco del «nuestra gloria» del v. 7 y del «para los que le aman» de vv. 9 y 10, y parece tener más sentido si se refiere especialmente a los corintios.
El uso en los vv. 7-10, más la conexión de este versículo con el v. 10 por medio del bE que

Al recibir el Espíritu, no fue «el espíritu del mundo» lo que «hemos recibido». En su forma más simple, este lenguaje puede parecer inusitado. Pero el punto de Pablo es sencillo. No está sugiriendo que exista un «espíritu» del mundo comparable al Espíritu Santo, ni está refiriéndose a los «espíritus» demoníacos. Más bien está diciendo algo acerca del Espíritu Santo. El Espíritu que nosotros hemos recibido no es «de este mundo»; más bien, es «el Espíritu que proviene de Dios» 66 La implicación es, desde luego, que puesto que ellos tienen el Espíritu Santo, que no es de este mundo, deberían desistir de pensar como este mundo.

La cláusula final de esta oración recoge el tema de los vv. 6 y 10, y en virtud de ello da la razón, en *este* contexto, de que hayamos recibido el Espíritu: «para que sepamos 67 lo que Dios nos ha concedido». Esta última frase, en particular, recoge el tema del v. 9, «las [cosas] que Dios ha preparado para los que le aman», y nos da un claro atisbo del *contenido* de la sabiduría que Dios ha revelado a su pueblo por su Espíritu. El verbo (jariwmat) parece ser una alusión deliberada a la «gracia» (jaris) de Dios, o al «don» (jarisma) de la salvación (como en Ro. 6.23); 68 aquí aparece en el plural neutro («las cosas que han sido concedidas») porque está reflejando los plurales neutros del v. 9. Por lo tanto, estas expresiones parecen determinar claramente que Pablo, al hablar en este pasaje acerca de la sabiduría

retoma el punto (ver n. 61) y el hecho de que en Pablo la expresión «recibir el Espíritu» se refiere en otros lugares sólo a los creyentes en general (ver la nota siguiente), parece negar también la fuerza de la afirmación de W. C. Kaiser de que «Pablo no está hablando del Espíritu que anima a los creyentes, sino de la acción del Espíritu Santo al transmitiral apóstol la Escritura» (ver «A Neglected Text in Bibliology Discussions: I Corinthians 2:6-16», WTJ 43,1981, pp. 301-319; la cita es de p. 315). La inquietud de Kaiser de hecho se recoge en el v. 13, si bien la expresión «transmitir al apóstol la Escritura» parece estarbastante lejos del propio interés e intención de Pablo.

64 Esta es la expresión corriente del Nuevo Testamento para aludir al don del Espíritu; cf. Hch. 2.38; 10.47; 19.2; 2 Co. 11.4; Gá. 3.2, 14; Ro. 8.15. En Pablo se refiere primordialmente a la conversión cristiana.

65 Esto lo sugirió, p.ej., Ellis, pp. 29-30, sobre la presuposición de que está relacionado con «los príncipesde este siglo» de vv. 6 y 8, a quienes él incorrectamente toma como potestades demoníacas. Cf. Barrett, p. 75.

66 RVR capta bien el sentido de contraste en esta oración al decir «que proviene de Dios», pero al traducir así se ve forzada a perder la repetición exacta de la designación del v. 11; sería así: «...sino *el Espíritu de Dios;* y nosotros ... hemos recibido ... *el Espíritu de Dios.*»

67 Gr. et.bwg,ev, retomando los verbos del v. 11.

68 Conzelmann, p. 67, admite sin problemas todo esto; pero está tan entusiasmado con los paralelos helenísticos en este párrafo, que inmediatamente lo matiza diciendo que «XapLS, también, puede asumir el tenor de los misterios y denotar el poder que está dentro del pneumático, llegando así a ser sinónimo de nvevga. Por lo tanto será necesario buscar indicaciones ulteriores.» Pero ¿por qué hacerlo así, cuando tanto el argumento mismo como la terminología son completamente paulinos?

de Dios, está refiriéndose a la salvación por medio del crucificado (como en 1.23-24; 2.2). Y eso es algo que el pueblo de Dios «comprende» precisamente por haber recibido el Espíritu.

13 Después de haber venido alegando que su común don del Espíritu es lo que los capacita para comprender la sabiduría de Dios, Pablo retorna ahora a su propia predicación de esa sabiduría, mencionada por primera vez en los vv. 6 y 7, y la conecta con la misma recepción del Espíritu. Esta oración, por lo tanto, no sólo continúa el argumento que está sobre el tapete,[69] sino que también evoca el párrafo precedente (2.1-5) con su tema apologético subyacente. «Lo que os predicamos era efectivamente la sabiduría de Dios», había afirmado (vv. 6-7), a pesar de lo que ellos pudieran pensar. Ahora regresa a esa afirmación a modo de explicación de los vv. 10-12. Así como todos nosotros hemos recibido el Espíritu de modo que podemos entender el don de la salvación, así también el mensaje que «yo»[70] predico es dado «con las [palabras] que enseña el Espíritu».[71] De manera que el Espíritu es la clave para todo: la predicación de Pablo (vv. 4-5, 13), la conversión de ellos (vv. 45, 12), y especialmente su comprensión del contenido de la predicación de Pablo como verdadera sabiduría de Dios (vv. 6-13). Al igual que a lo largo de todo el párrafo -y de todo el argumento que comienza con 1.17-, lo que él dice positivamente acerca de su propio ministerio se coloca en antítesis con lo meramente humano: «no con palabras (logois) enseñadas por sofia humana».[72] Los lazos con 2.1-5 resultan obvios. Desde luego, «palabras» no sólo se refiere

69 Gr. **a ciar ñaaovgev, lit. «cosas que *también* hablamos». «Cosas que» (RVR «lo que»), por supuesto, se refiere a «lo que Dios nos ha concedido.» XaXovg£v es una repetición del verbo de los vv. 6 y 7, y por lo tanto parece tener una clara función de retomar el tema.**

70 **Puestoqueña.A.ovp£vrepiteelverbodelosvv.6y7,tambiénesprobablequeaquílaprimera persona plural retome el «nosotros» de dichas oraciones. Por lo tanto, significa «yo». Ver arriba, a. 13.**

71 **El sustantivo nvevíratos carece aquí del artículo definido, lo cual indica que la presencia o ausencia del artículo con 7tvevlia no determina si Pablo tiene o no la intención de decir *el* Espíritu en un caso específico. Piensa de otro modo N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament,* Edimburgo, 1965, pp. 17-22. La clave de este uso, tanto en Pablo como en Lucas-Hechos, probablemente esté relacionada con diversas construcciones con ciertos casos, y no tenga nada que ver con la personalidad del Espíritu.** Cf. **el uso del artículo con los nombres de personas en el Evangelio de Juan (G. D. Fee, NTS 17, 1970-1971, pp. 168-183).**

n O-W, p.158, sugieren la posibilidad alternativa de «palabras eruditas de sabiduría humana», pero con eso dan demasiada importancia a los sutiles matices de sentido. Héring, p. 20, basándose en la afirmación infundada de que la traducción común sólo sería posible si tir,baxsos fuera un sustantivo, adopta una omisión conjetural de 1.oyor.5, y por lo tanto traduce así: «entre personas instruidas en la filosofía humana». Pero tales conjeturas son innecesarias, especialmente dado que el uso «subjetivo» o «agencial» del genitivo con este adjetivo se halla también en Juan 6.45, cosa que Héring pasa por alto.

al lenguaje en sí, sino también al sentido, al mensaje, contenido en las palabras en cuanto dan expresión al evangelio.

Lo que resulta menos obvio es la subsiguiente explicación de esta enseñanza. ¿Tenía Pablo la intención de decir «expresando realidades espirituales en términos espirituales» (BJ), o «así explicamos las cosas espirituales a los que son espirituales» (DHH), o «comparando las cosas espirituales con casas espirituales» (inglés: K1V y RSV *mg.)?*[73] Los problemas son dos: (1) hallar un significado adecuado para el verbo synkrinontes, y (2) determinar si la palabra pnetunatikois se refiere a las recién mencionadas «palabras ... que enseña el Espíritu» o se refiere más bien a «personas espirituales» y adelanta las antítesis de los vv. 14-15.[74] Sobre este segunda asunto, la posibilidad de que adelante lo que viene después tiene a su favor el contraste inmediato de «el hombre no espiritual» en el v. 14. En este contexto eso tendría mucho sentido. No obstante, la gramática parecerla favorecer la opinión de que Pablo está dando una explicación ulterior de lo que acaba de decir.[75] Afirma entonces: «Hablamos palabras enseñadas por el Espíritu, lo cual significa que [explicamos] lo espiritual [refiriéndose probablemente a «lo que Dios nos ha concedido», v. 12] por medio de (o con) las palabras espirituales que nos enseña el Espíritu.»

Respecto al significado del verbo, Pablo es el único que lo usa en otro lugar del Nuevo Testamento, en 2 Corintios 10.12 (dos veces), donde claramente significa «comparan», sentido que aquí no parece apropiado. Algunos han argüido que debería portar su sentido clásico de «combinar»;[76]

73 Gr. **rrvevlLaTLKOrs trvev#LctTLaca ovyrcprvovreg. La KJV traduce «comparando las cosas espirituales con cosas espirituales», lo cual ha dado origen en el mundo de habla inglesa al uso de este texto, en el nivel popular, para apoyar la analogía de las Escrituras, es decir, la comparación de un texto con otro a fin de derivar su significado de dentro de la misma Escritura. Ese es un principio hermenéutico útil, basado en la creencia en la inspiración común de toda la Escritura por el Espíritu, pero está bien lejos del tema de Pablo en este pasaje.**

74 **Es posible, aunque menos probable, que sea neutro, y que signifique simplemente algo como «medios espirituales» o «cosas espirituales» en general; cf.** RVA.

75 **La construcción participial, que modifica a aalovgev, es un argumento a favor del lazo más cercano posible con lo que ya se ha dicho, y node una adición independienteque adelanta lo que viene después. Además, si la intención fuera decir «los que son espirituales», uno esperaría encontrar el artículo definido antes de xvevWasrrcoc5.**

76 **Los más recientes son Kaiser, «Bibliology», p. 318, y MacArthur, p. 63; cf. Llghtfoot, pp. 180-181, y Goodspeed (traducción). Kaiser lo hace sobre la base, no totalmente pertinente, tomada en préstamo de Godet, de que «el significado de `interpretar' para este verbo es ajeno al griego del Nuevo Testamento y al griego clásico». Tampoco hay ningún uso del Nuevo Testamento con el sentido de «combinar»; y la comparación con el griego clásico está particularmente fuera de lugar, ya que esa palabra se usaba corrientemente con el sentido de «interpretar» o «explicar» en la LXX (pej., Gn. 40.8, 16, 22; 41.12, 13, 15; Nm. 15.34; Da. 5.7), pero nunca en el sentido «clásico».**

sin embargo, las raíces de Pablo en la LXX parecen ser determinantes a favor de «explicar» o «interpretar». Por lo tanto, lo más probable es que su intención haya sido algo como «explicando las cosas del Espíritu [según se describen en v.12] por medio de las palabras enseñadas por el Espíritu», es decir, como sugiere Holladay (p. 47), «en un lenguaje apropiado al mensaje, y no con sabiduría humana».

14 En cierto sentido, hasta este punto el argumento ha quedado consumado con el v. 13. Tanto el «qué» (la sabiduría oculta de Dios, la salvación por medio de la cruz) tomo el «cómo» (la revelación por medio del Espíritu) de la sabiduría de Dios «han sido esbozados en lenguaje antitético»[77] Ahora, con los vv. 14-16, Pablo toma el lado negativo de la antítesis, a la luz de lo que se ha argumentado positivamente acerca de la obra del Espíritu en los vv. 10-13. Al mismo tiempo parece estar preparando a los corintios para la polémica de 3.1-4.

La fuerza central del v. 14 es una elaboración del lado negativo de los vv. 6 y 8-9 (también 12 y 13) en función de los hombres de este siglo que pasan por alto la sabiduría de Dios; sólo el lenguaje es nuevo. Aquellos que pertenecen a este mundo reciben ahora el nombre de *psychikoi* (RVR «el hombre natural»), por contraposición a los que tienen el Espíritu, que son llamados *pneumatikoi* (*v.* 15; cf. 15.44-46). Ha habido considerable debate sobre este término, principalmente en lo referente a sus orígenes y a por qué lo usa Pablo. Como quiera que sea, la descripción que le sigue demuestra que se refiere a aquellos que no tienen el Espíritu, y, por lo tanto, a los que son meramente humanos. Pero, ¿por qué un uso así, dado que en otros lugares Pablo prefiere alguna forma de *sarx* («carne») al establecer el contraste con *pneuma* («Espíritu»), como lo hace en el párrafo polémico que sigue inmediatamente? Tal vez sea un término corintio que está recogiendo para usarlo en contra de ellos.[78] Pero en este caso es difícil ver cómo habrían podido usarlo ellos, a menos que estuvieran describiendo a Pablo de ese modo. Es más probable que proceda del propio trasfondo judío de Pablo, donde se ha usado el sustantivo griego psyché para traducir el hebreo nepeg, el cual con frecuencia denota simplemente la humanidad en su existencia natural y física.[79] Ese parece ser el punto presente. Con este término Pablo está designando a personas que actualmente no son creyentes ni lo han sido jamás. Son estrictamente personas que sólo conocen la «sabiduría de este

n Son palabras de Funk, «Word», p. 296.

78 **Tal es la opinión de Wilckens, pp. 89-91, quien lo considera un término gnóstico del que Pablo se ha apoderado; cf. Pearson, pp. 38-39; Horsley, «Pneumatikos»; y Davis, pp. 117-125, que lo consideran evidencia de influencias filónicas.**

79 **Véase el tratamiento de estos términos en TDNTIX, pp. 608-663 (E. Schweizer), yNIDNTT III, pp. 676-686 (G. Harder).**

siglo» (v. 6). Cuando pasa a dirigirse a los corintios, que de hecho están actuando exactamente como esas personas que no tienen el Espíritu, los llama sarkinoi (3.1), término que tendrá un matiz completamente diferente.

Los *psychikoi* son descritos de tres maneras, cada una en términos de su relación -o ausencia de relación- con el Espíritu. Primero, «no perciben las cosas que son *del Espíritu de Dios».* Esta descripción se yergue en claro contraste con el «nosotros ... hemos recibido ... el Espíritu de Dios», del v. 12. En este caso el verbo es el corriente para decir «recibir» o «aceptar» a otra persona. La implicación no es que los hombres *psychikoi* sean sencillamente incapaces de comprender las cosas del Espíritu, sino que, por ser «meramente humanos» (es decir sin el auxilio del Espíritu), «rechazan» las cosas del Espíritu.

En segundo lugar,la razón para que ellos «no acepten/rechacen» es que las cosas del Espíritu «para [ellos] son locura». Como no han recibido el Espíritu, en el sentido del v. 12, su punto de vista respecto a todo está patas arriba, tergiversado y distorsionado. Esta es otra indicación segura de que Pablo todavía está llevando adelante el argumento de 1.18-2.5, donde la predicación de Cristo crucificado, la sabiduría de Dios, es rechazada como locura por aquellos que perecen (1.18,23). Los hombres ponen de manifiesto lo que son según su respuesta ante la cruz; verla como locura significa estar en contra de Dios y de sus caminos, y por ende estar bajo su juicio como quien no tiene su Espíritu y por lo tanto está ajeno a «lo que él nos ha concedido».

En tercer lugar, y nuevamente en antítesis al v.12, «el hombre natural no *puede* entender» precisamente aquellas cosas que el que ha recibido el Espíritu sí *puede* entender. Aquí el énfasis se pone en su incapacidad. De nuevo se aplica el principio de que «lo semejante es conocido por lo semejante» (ver v. l 1); al no tener el Espíritu ellos carecen precisamente de esa «cualidad» esencial que es indispensable para poder conocer a Dios y sus caminos, los cuales «se han de discernir espiritualmente». Esta última frase demuestra la fluidez que tiene en Pablo el uso del lenguaje. La palabra «espiritual» es ahora un adverbio; S0 pero el contexto deja bien claro que la intención de Pablo es decir «por medio del Espíritu», y no en virtud de algún proceso intuitivo. Para Pablo, «ser espiritual» y «discernir espiritualmente» significaban simplemente tener el Espíritu, que nos dota y nos capacita de ese modo.

El verbo que se traduce «discernir» [81] es crucial. El hecho de que en el corpus paulino sólo aparezca en esta carta (diez veces), y de que en todos

S0 Gr. **nvevwaTLKcus.**

81 Gr. **avaicpww; cf. v. 15 (dos veces); 4.3 (dos veces), 4; 9.3; 10.25,27; 14.24.**

los casos menos uno (14.24) aparezca en un contexto polémico o irónico, nos hace pensar que probablemente es una palabra de los corintios que Pablo está tomando para usarla contra ellos. Es difícil hallar un significado adecuado para ella. Técnicamente puede significar «examinar» o «indagar» en el sentido judicial, y claramente tiene ese significado en los dos casos en que Pablo los acusa a ellos de «juzgarlo» a él (4.3-4; 9.3)[82] Aquí parece haber un juego con la palabra; muchos opinan que también es irónico, para adelantar el uso que tiene en 4.3-4. Probablemente signifique algo muy cercano a «discernir» en el sentido de hacer «juicios» apropiados acerca de lo que Dios está obrando en el mundo; y evidentemente la persona «natural» (que no tiene el Espíritu) no puede hacer tal cosa. Como tal, se vuelve a recoger inmediatamente en el v. 15 (donde RVR lo traduce por «juzgar») como la actividad propia del hombre verdaderamente «espiritual».

15-16 Con estas oraciones se pone fin al argumento del presente párrafo, así como al de toda la sección que se inició en 1.17. Al mismo tiempo sirven para introducir la fuerte aplicación polémica de todo esto a los corintios y a sus querellas (3.1-4). Las cuatro partes parecen formar un modelo ABBA:

A El hombre espiritual examina todas las cosas;
B Pero él por su parte no es examinado por nadie.
B' Porque ¿quién conoció la mente del Señor? ¿Quién le instruirá?
A' Mas nosotros tenemos la mente de Cristo.

La primera línea presenta un claro contraste[83] con la palabra final referente al hombre ***psychikos*** en el v. 14. Esa persona es totalmente incapaz de entender las cosas del Espíritu porque esas cosas han de ser «examinadas» por medios espirituales, es decir, son examinadas, discernidas para entenderlas, por medio del Espíritu, a quien el psychikos no tiene. En cambio el ***pneumatikos,*** el «hombre espiritual» (el hombre que tiene el Espíritu), no se encuentra en tal desventaja. Esta otra persona puede «juzgar todas las cosas». Claro que esa afirmación no hay que arrancarla de su contexto. Es el Espíritu el que «todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios» (v. 10); por consiguiente, la persona que tiene el Espíritu puede discernir el proceder de Dios. Por supuesto que no significa necesariamente que pueda discernir

82 **El énfasis está en el proceso de examinar -más que en el veredicto mismo- que va implícito en el verbo radical icpLvw.**

83 **Marcado en el texto griego por un be adversativo.**

84 **El contexto parece exigirese significado para nvevpatiacos. Sugerir, como lo hace Grudem, p.158, que aquí significa «el espiritualmente maduro», parece perder de vista el argumento de Pablo.**

absolutamente todas las cosas, sino las cosas referentes a la obra de salvación, cosas que anteriormente estuvieron escondidas en Dios pero que ahora han sido reveladas por medio del Espíritu.

La segunda línea, que contrasta con la primera, invierte el orden de las cosas a la luz de lo que acaba de decirse en el v. 14. Pero aquí parece haber un juego con la palabra «discernir». La persona que no tiene el Espíritu no puede discernir lo que Dios está haciendo;~el que tiene el Espíritu sí puede hacer eso a causa del Espíritu; por consiguiente, el que no tiene el Espíritu no puede «examinar» a la persona que tiene el Espíritu o «emitir juicios» sobre ella. En el primer caso esto simplemente significa que la persona que pertenece a este mundo no está en condiciones de juzgar como «necia» a la persona que pertenece al mundo venidero. Como alguien ha dicho: «La persona profana no puede entender la santidad; pero la persona santa bien puede entender las profundidades del mal.» Aquellos cuyas vidas están invadidas por el Espíritu de Dios pueden discernir todas las cosas, teniendo en cuenta a aquellos que no tienen el Espíritu; pero el proceso inverso no es posible. Esta es otra oración que, sacada de su contexto, ha sufrido mucho en la iglesia. Siempre hay algunos que se consideran llenos del Espíritu en una forma tal que creen estar más allá de la disciplina o del consejo de otros. Una lectura así del texto es una tergiversación desafortunada, ya que dichas personas con frecuencia son las que más necesitan esa disciplina.

Pero cabe preguntarse si con estas palabras el argumento no estará también avanzando sutilmente hacia el párrafo siguiente, y aún más hacia la conclusión que se alcanzará en 4.1-5. Los corintios se consideran a sí mismos «espirituales», y en cuanto tales se han puesto a «examinar» al apóstol. Pablo concede que el hombre verdaderamente «espiritual», el que entiende lo que Dios ha hecho en Cristo crucificado, discierne o «juzga» todas las cosas. Por eso él mismo podrá emitir los juicios necesarios sobre ellos, y los emite a continuación. De hecho, todo el conjunto de esta carta será el desglose del principio detallado en la linea A. Pero también, como él ha entendido de ese modo «la mente de Cristo», desautoriza el que ellos emitan juicios sobre él. Al contrario, por sus acciones ellos han demostrado que son menos que verdaderamente «espirituales», y que de hecho son «carnales», pues actúan como simples seres humanos que no tienen el Espíritu. Por tanto, por ser un «hombre espiritual», «no es juzgado de nadie». Como insistirá en 4.3-4, no está sujeto a ningún tribunal meramente humano porque él pertenece al Señor, que es el único que los juzgará tanto a él como a los demás.

La tercera línea (B') da respaldo bíblico a la afirmación de la segunda (B). Pero lo hace sin una fórmula introductoria (p.ej., «está escrito»). Así

que Pablo reelabora Isaías 40.13[85] de un modo tal que en su forma actual funciona como pregunta retórica, que exige la respuesta «Nadie» 86 «Porque», pregunta en forma retórica a la luz de la linea B, «¿quién conoció la mente del Señor? ¿Quién le instruirá?» Otra vez, en el contexto del argumento esto tiene probablemente una doble intención. Por una parte, sencillamente pregunta en forma retórica, respecto a los *psychikoi,* cómo pueden ellos esperar conocer la verdadera sabiduría, y por tanto emitir juicio sobre el que tiene el Espíritu, cuando ellos mismos no tienen la mente del Señor. Lo que pregunta es: «¿Quién es el que quiere medir su inteligencia con la de Dios?» Pero sin duda esto también se dirige ahora a sus propios amigos corintios. «¿Quién entre sus detractores, ahora enamorados de la sabiduría humana y dedicados a emitir juicio contra Pablo, es tan capaz de conocer la mente del Señor que pueda pasar por alto la propia sabiduría de Dios tal como se revela en la cruz?» En efecto, a quienquiera que pretenda buscar la sabiduría esquivando el relato de la cruz, no le irá mejor que a la persona que quiera cometer la locura máxima de pensar que puede instruir al Señor mismo.

La última línea (A') corresponde a la primera afirmación del v. 15, pero ahora en respuesta directa a la pregunta retórica del v. 16a. «Pero», en contraposición a aquellos que carecen del Espíritu y que por lo tanto *no* conocen la mente del Señor, ***«nosotros sí*** tenemos la mente de Cristo»[87] Con «mente» probablemente se refiere a los pensamientos de Cristo tales como son revelados por el Espíritu. De hecho, en la Biblia griega que Pablo cita, la palabra «mente» traduce el hebreo *rúah,* que normalmente significa «espíritu».

Es así como el argumento completa su ciclo. Pablo había comenzado por insistir en que su mensaje era efectivamente una expresión de sabiduría: la propia sabiduría de Dios, revelada como tal por el Espíritu. Al menos él -en

8s **Ha dejado por fuera la línea central de tres («¿quién le aconsejó?»), ya que no serviría para su propósito actual. Según Robertson (Grammar, p. 724), el** os **que introduce la segunda línea de la cita «denota una idea consecutiva, `a fin de'».**

96 Cf. **Wilckens, p. 95. A menudo esta línea se interpreta de otro modo, como apoyo de la línea A, insinuando que la pregunta tomada de Isaías permanece abierta en este punto, para ser respondida por la segunda línea. Es decir: «El espiritual juzga todas las cosas ... porque ¿quién conoció la mente de Cristo? La respuesta: Nosotros.» Pero eso es forzar demasiado la gramática (el be de la última línea se entiende mejor como un adversativo, especialmente a la luz del «nosotros. enfático y del cambio a «mente de Cristo.), y no se acopla tan bien al argumento.**

87 **El haber puesto «Cristo» donde el pasaje de Isaías decía «Señor» probablemente** *no* **tiene significación alguna para el argumento que nos ocupa, pero ciertamente indica algo de la propia cristología de Pablo. Para él, Cristo es Señor, por consiguiente, cuando el Antiguo Testamento habla del Señor, él ve en ese lenguaje referencias al propio Cristo. Ver también, a este respecto, el intercambio entre «Espíritu de Dios» y «Espíritu de Cristo» en Ro. 8.9.**

centraste con el hombre meramente psychikos, el mero ser humano sin el Espíritu-comprende la mente de Cristo. Como quienes poseen el Espíritu, los corintios también poseen potencialmente la misma mente. Sin embargo, como lo va a señalar ahora, la conducta de ellos los traiciona. Son, pero no son. El interés a partir de aquí será obligarlos a reconocer la locura de su propia «sabiduría», que está expresándose en contiendas y por ese medio está destruyendo la propia iglesia por la cual murió Cristo.

Este párrafo ha soportado una historia sumamente desafortunada de aplicación en la iglesia. El propio tema de Pablo ha quedado casi totalmente perdido a expensas de una interpretación que es casi ciento ochenta grados opuesta a su intención. Casi todas las formas de elitismo espiritual, movimientos de «vida más profunda» y doctrinas de «segunda bendición» han apelado a este texto. El recibir el Espíritu según la expresión especial de esos grupos abre camino para que las personas lleguen a conocer «verdades más profundas» acerca de Dios. Cierta variedad especial de este elitismo sale a flote entre algunos que han forzado hasta el extremo las posibilidades de la «fe», y que con regularidad establecen como tribunal final de apelación una «revelación especial» del Espíritu. Otros hermanos y hermanas de condición «inferior» simplemente están viviendo por debajo de sus privilegios plenos en Cristo. De hecho, ciertos defensores de esta forma de espiritualidad estiman justo repetir en su totalidad el error corintio. Lo que es doloroso en tantos de estos casos es no simplemente el uso impropio de este pasaje, sino el que con tanta frecuencia vaya acompañado de un amortiguamiento del mensaje de la cruz. En efecto, con dificultad escucha uno que el contenido de la «sabiduría de Dios» se exponga alguna vez como paradigma para una vida verdaderamente cristiana.

Hay que resucitar esta preocupación de Pablo en todos los sectores de la iglesia. El don del Espíritu no conduce hacia una condición especial entre los creyentes; más bien, conduce a una condición especial frente al mundo. Pero siempre debe hacerlo así en función de la centralidad del mensaje de nuestro Salvador crucificado y resucitado. El Espíritu debe identificar al pueblo de Dios de modo tal que los valores y la visión del mundo que esas personas mantienen sean radicalmente diferentes de la sabiduría de este siglo. Ellos sí saben qué es lo que Dios se propone en Cristo; ellos sí viven en la práctica la vida del futuro en la era presente que está en vías de caducar; ellos están marcados para siempre por la cruz. Y en cuanto tales son el pueblo del Espíritu, que se yergue en claro contraste con aquellos que son meramente humanos y que no comprenden el escándalo de la cruz. El ser espirituales no conduce al elitismo; conduce a una comprensión más profunda del insondable misterio de Dios: la redención por medio de un Mesías crucificado.

4. A cerca del ser espirituales y el estar divididos

Cap. 3.1-4

1 De manera que yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales,[1] como a niños en Cristo.

2 Os di a beber leche, y no vianda; porque aún no erais capaces, ni sois capaces todavía,[2]

3 porque aún sois carnales;[3] pues habiendo entre vosotros celos, contiendas y disensiones,[4] ¿no soy carnales, y andáis como hombres?

4 Porque diciendo el uno: Yo ciertamente soy de Pablo; y el otro: Yo soy de Apolos, ¿no sois carnales`

[1] Gr. aapKLvo1,s («carnales» = hechos de carne). En el v. 3 Pablo cambia a aotpxt,xos («carnal» = con las características de la carne; asociado con la carne). Pablo mantiene esta distinción en su uso de aotpxwo5 en 2 Co. 3.3 («...sino en tablas de carne del corazón», es decir, en corazones hechos de carne) y aaPKLxo5 en 2 Co. 1.12 («sabiduría humana», es decir sabiduría basada en el punto de vista de la naturaleza pecadora). Los testigos posteriores, cosa que no es de extrañar, ponen aquí GClpx6KOL1 contra el aapxwOLg de P46 Alef A B C* D* 6 33 94511751739 pc. En cuanto a la posible significación, ver el comentario bajo v. 1.

[2] etL se omite en P46 B 0185. Cf. Zuntz, p. 40: «En 1 Cor. iii.2 la omisión, por P46 B, de eit. después de ou8a mejora tanto el estilo, que dificulta el presumir un simple error del escriba ... A mí me cuesta aceptar la afirmación actual de que ovbe ett, vuv significa 'y ni siquiera ahora' eso sería ou8e vuv. A mí el texto mayoritario me sugiere el sentido de 'pero ahora ya no más'. Los escribas pueden haber anticipado el ezt, de la cláusula siguiente. Si Pablo realmente lo escribió, fundió dos expresiones: (1) 'ni siquiera ahora' (nube vuv) 'sois capaces', y (2) 'todavía ahora (ett, xcu, vuv) sois adn incapaces'». Lo más probable es que esto sea responsabilidad de Pablo, y que P46 B representen un 'mejoramiento' alejandrino.

[3] En los dos casos de aapxtxoi en este versículo, los Mss. occidentales D F G, seguidos por P46 en el segundo caso, dicen aapxtvot.. Zuntz, p. 99, prefiere esta lectura, ya que Pablo generalmente usa vapxtvo5 para referirse a los seres humanos. Pero aquí esa palabra asume los matices morales de aapl.

[4] Al poner «y disensiones» (gr. xaL 8LXoasaaw.L), RVR sigue a P46 D F G 33 TMay a b sy, que contienen esas palabras contra P11 Alef A B C P Psi 81630 1175 1506 1739 1881 r vg sy Clemente Orígenes Dídimo; por eso no aparecen en RVA, BJ, DHH que siguen a estos últimos. La decisión no es fácil. Es particularmente difícil dar cuenta de una «omisión» temprana y muy extendida de dichas palabras. También es difícil dar cuenta de una «adición», la cual se explica mejor como una intrusión procedente de Gá. 5.20 (aunque ahí no se yuxtaponen esas dos palabras). En general, a pesar de la combinación temprana de P46 con los Mss. occidentales, parece más fácil dar cuenta de una interpolación que de una omisión, ya que esta última difícilmente habría sido accidental, y no hay cómo imaginarse la razón para extraer deliberadamente esas palabras.

[5] Aquí, al poner «carnales», RVR y RVA siguen al TMay, el cual contra toda la evidencia temprana tanto de Oriente como de Occidente, pone a apxtxoL en lugar de otvnpwzror,

A primera vista parecería que el debate que comenzó como una directriz en contra de las contiendas y divisiones (1.10-13) se ha desviado en lo que le seguía en 1.17-2.16. Sin embargo, como se señaló, la larga discusiónsobre la sabiduría y la cruz no es una digresión, sino que casi con toda seguridad es el verdadero punto en debate. En efecto está en juego la iglesia, pero más aún lo está el evangelio mismo. La sabiduría que ellos andan buscando ahora despoja al evangelio de su verdadero poder, al mismo tiempo, el hecho mismo de que ellos anden detrás de esa sabiduría es lo que ha ocasionado las divisiones. Por lo tanto, con este párrafo Pablo hace la transición desde la primera discusión (referente a la naturaleza del evangelio y el significado de la verdadera «sabiduría») hacia la otra (acerca de la división en nombre de sus líderes). La transición en sí está marcada por las cláusulas gemelas en el v. 2: «Aún no erais capaces, ni sois capaces todavía».

Pero este párrafo es mucho más que una simple transición. Ciertamente *funciona* de ese modo; pero por derecho propio es parte plena del debate en sí. Dos preocupaciones mueven al apóstol, y ambas se señalan en el título que le hemos dado a esta sección: «Acerca del ser espirituales y el estar divididos». Por supuesto, para Pablo esas son dos opciones mutuamente excluyentes. El problema es que los corintios *piensan* que ellos mismos son una de esas cosas -«espirituales»- cuando *en realidad* son la otra: «divididos». De modo que Pablo hace dos cosas, que emanan directamente de 2.6-16 y llevan directamente hacia 3.5-17.[7]

Primero, recogiendo de lo que precede el tema de ser «espirituales», Pablo hace un ataque frontal y declara que los corintios no son espirituales en absoluto. De hecho son exactamente lo contrario: son «carnales», es decir, siguen pensando como simples seres humanos, como quienes no tienen el Espíritu. Con esta acusación Pablo se expuso a siglos enteros de malentendido. Pero su preocupación es singular: no consiste en sugerir diversas clases de cristianos o grados de espiritualidad, sino en lograr que ellos dejen de *pensar* como la gente del mundo presente.

patente corrupción que pierde de vista por amplio margen el tema principal de Pablo. BJ sigue la lectura más confiable y traduce: «¿no procedéisal modo humano?» (cf. DHH, NBE).

6 Nótese especialmente el cambio de temas, que de la sabiduría, la locura y la cruz pasan a lo espiritual, los niños, los meros hombres; el concepto de ser «espiritual» sirve de enlace entre los dos.

7 Estos dos elementos vuelven a confluir en la «conclusión» preliminar de3.18-23:«Sialguno entre vosotros se cree sabio ... Ninguno se glorfe en los hombres.»

s Esta parece ser por mucho la mejor respuesta a la pregunta de si Pablo mismo hace distinciones entre los creyentes dentro de la congregación, idea que casi todos los comentaristas, incluso aquellos que creen que sí, reconocen como inherentemente problemática, dado el problema actual de división dentro de la congregación, y la propia teología de Pablo como se ve en otros lugares. Ver el comentario bajo 2.6-16. Cf. Funk, «Word», p. 299: «¿Establece

En segundo lugar, él quiere que ellos dejen de comportarse como la gente del siglo presente, y eso es lo que está ahora sobre el tapete. Por consiguiente, en el debate, las contiendas de ellos se convierten en la prueba A de la acusación de los vv. 1 y 2.[9] La conducta de ellos es de simples «hombres». ¿No es cierto, entonces, que no son «espirituales» sino «camales»?

Claro que Pablo no quiere decir que ellos no tengan el Espíritu. Sí lo tienen; y ése es el problema, porque su modo de pensar y de comportarse indicaría lo contrario. Por lo tanto el debate es bastante mordaz, ya que en última instancia su tema es: «¡Déjense ya de eso! La gente que es del Espíritu debe dejar de portarse como se están portando ustedes.»

1-2a Con este otro «de manera que yo» (cf. 2.1) y el vocativo que lo acompaña, Pablo procede a una aplicación directa del argumento de 2.6-16 a la situación de los corintios. «Nosotros, que hemos recibido el Espíritu, de hecho tenemos la mente de Cristo y comprendemos lo sabia que es la locura de Dios. Y yo, por mi parte, hermanos, no pude hablaros[lo] como a pneumatikoi (`espirituales').» El uso del vocativo («hermanos»; ver 1.10) y los pronombres de segunda persona plural en todo el pasaje hacen ver claramente que él no está dirigiéndose a una facción dentro de la congregación, sino a la iglesia entera. Quizás no todos sean culpables, pero todos se han contaminado por las acciones de muchos. Además, el uso del aoristo y el imperfecto en los vv. 1-2a («no pude ... porque no erais capaces») con el correspondiente cambio al presente en 2b, indica que todavía, como en 1.18-2.5, está reflexionando sobre la visita anterior que les hizo. Esta es, entonces, la respuesta personal de Pablo a los informes de que ellos están desencantados de él.

Al decir «no pude hablaros como a espirituales», Pablo parece dar cabida a pensar que existen cristianos «no espirituales», cosa que es verdadera y

Pablo, sin embargo, una distinción dentro de la congregación? ¡Claro que sí! La pregunta es qué clase de distinción, y sobre qué base.» Después de dar una base teológ¡ca para lo que Funk llama una tensión «dialéctica», él dice respecto a este pasaje: «De modo que puede decirse que los cristianos, a la vez tienen (en la medida en que anden según el espíritu) y no tienen (en la medida en que anden por debajo de la norma) el espíritu». Por otra parte, el sugerir dos significados para Jrvevpatnco5(como, p.ej., du Plessis, TEAEIOE, pp. 183-185, y Mate, p. 204) pierde de vista el tema. Mare sugiere que aquí se exige un significado diferente de 2.14-15; pero es mejor incluir eso dentro del uso irónico que aquí defendemos, sin las dificultades de la otra opinión.

9 **Entonces pasa él a abordar directamente esta cuestión a lo largo de tres párrafos, pero, cosa interesante, no lo hace en función de la contienda misma, sino en función de la forma errada en que ellos entienden la naturaleza y el papel del liderazgo en la iglesia (3.5-15), lo cual a su vez refleja cómo ellos malentienden la naturaleza de la iglesia en sí (3.16-17). Ver más abajo, bajo 3.5-17.**

to Gr. **a.aXrlaar, infinitivo del mismo verbo usado respecto a su predicación en 2.6, 7 y 13.**

falsa a la vez. Es falsa en el sentido de que el Espíritu es el factor crucial que determina si uno es o no un creyente; uno no puede ser cristiano y estar privado del Espíritu (cf. Ro. 8.9; Gá. 3.2-3; Tit. 3.5-7). Por otra parte, los corintios están involucrados en muchas formas de conducta no cristiana; en ese sentido son «no espirituales», no porque carezcan del Espíritu sino porque están pensando y viviendo como los que carecen de él. Pero estas finezas teológicas que con tanta frecuencia nos preocupan están fuera del foco de Pablo. El anda «persiguiéndolos», por decirlo así; y lo que hace es usar el lenguaje de ellos, basado ahora en el contenido que él mismo acaba de darle, para avergonzarlos haciéndolos enfrentar la realidad (a pesar de lo que explica en 4.14).

Ellos se consideran a sí mismospneumatikoi, cuando menos. Están menos seguros de eso en lo que a Pablo respecta, y probablemente se lo han dado a entender. Sin embargo, desde la perspectiva de Pablo, el actual modo de pensar y de actuar de ellos los traiciona. ¡Y cómo se expresa! No sólo no pudo él hablarles como a «espirituales», sino quede hecho eran exactamente lo contrario: «carnales». Para aquellos cuya espiritualidad había denigrado la actual existencia física hasta el punto de negar la futura resurrección corporal (15.12), esta palabra no puede ser sino mordaz ironía. Por esta razón es un poco desafortunada la traducción «puramente humanos» (DHH), que pasa por alto el cambio de palabras que hace Pablo en el v. 3.[11] La palabra que aquí se usa, sarkinoi, subraya especialmente la condición humana de ellos y el lado físico de su existencia por contraposición a lo espiritual. El cambio a sarkikoi en el v. 3 hace más fuerte el golpe. No sólo eran ellos «de la carne» cuando Pablo los visitó por primera vez, sino que todavía ahora su conducta es «carnal», palabra con claros matices éticos que aluden a vivir según la perspectiva del siglo presente, y por lo tanto conforme a la propia pecaminosidad de uno. Además, sarkinoi no es un sinónimo de *psychikos* en 2.14. El cambio es deliberado. Esa última palabra acaba de usarse para describir a la persona totalmente privada del Espíritu, que no podría siquiera seguir el argumento actual de Pablo porque todo el asunto sería para ella una locura. Puesto que los corintios sí habían recibido el Espíritu, no podía llamarlospsychikoi, aunque estuvieran actuando de ese modo. De modo que el cambio a sarkinoi es apropiado en todo sentido. Evita acusarlos de no tener del todo el Espíritu, pero al mismo tiempo los obliga mordazmente a enfrentar su verdadera condición.

[11] **Ver n. 1. Esto va en contra de la opinión común según la cual estas dos palabras significan fundamentalmente lo mismo. Si es así, habría que preguntarse por qué el propio Pablo usa dos palabras. Si la diferencia es sutil, aun así lo es por decisión de Pablo, y hay que tomada en serio. Ver, p.ej., R-P, p. 52; Moulton, Grammar, vol. II, p. 378.**

No obstante, de inmediato cambia de imágenes, para aprovechar lo que parece ser la acusación de ellos de que sólo les había dado a beber leche y no verdadera «sabiduría». Estas son las imágenes que han creado tensión para la interpretación, y especialmente su elaboración de ellas en el v. 2a. Aun cuando probablemente el lenguaje procedía de ellos, aún permanece la pregunta de cuál es la intención que tiene pablo con ese lenguaje al usarlo para referirse a su relación anterior con ellos. El problema es doble: (1) ¿Qué quiere decir con «niños»? y (2) ¿cuál es el significado de «leche» y «vianda»?

Para comenzar, los llama «niños en Cristo», expresión que evoca la de «los que han alcanzado madurez» en 2.6. Esta imagen es común en la antigüedad, y la mayoría de las veces refleja el tema de «progresar en comprensión», es decir, avanzar desde una comprensión elemental de la verdad hacia un conocimiento más maduro de los aspectos más profundos de un sistema.[12] Es común opinar que esta es también la intención de Pablo.[13] El problema con esta opinión es que no encaja con el argumento ni con el uso que hace Pablo de esas imágenes en otros lugares.[14] Pablo usa con regularidad la imagen de «niños» en un sentido positivo, para reflejar su propia relación apostólica con sus convertidos. En esos casos, la palabra es siempre *teknon* («niño»);[15] la palabra que se usa aquí *(népios,* «bebé» o «simple párvulo») casi siempre tiene un sentido peyorativo, en contraste con el ser adulto, y se refiere a un modo de pensar o de actuar que no es apropiado.[16] Ciertamente ésa es aquí su preocupación. No es tanto que ellos no hayan avanzado -eso es parte del problema, porque ellos creen que sí-, sino que son «adultos» de la clase que no sirve, es decir, son simples «niños». De modo que todo lo que Pablo está haciendo es llevar adelante el argumento del pasaje entero, pero con nuevas imágenes. Así como ellos se consideran a sí mismos «espirituales» -y lo son en cierto sentido- pero por su

12 En cuanto al helenismo, ver Epict.2.16.39: «¿No estáis dispuestos, ya tan tardíamente, como niños, a ser destetados y a tomar alimentos más sólidos?» (Loeb, vol. I, pp. 333); en cuanto al judaísmo helenístico, ver Filón, agric. 9: «Pero viendo que para los párvulos (VrlXLoL5) la leche (yapa) es alimento, mientras que para los hombres maduros (W.ELoLg) lo es el pan de trigo, debe haber también una alimentación del alma, como lo es una alimentación de leche apropiada para la infancia ... y otra que se adapte a los hombres maduros en forma de instrucciones que conduzcan a través de la sabiduría y la templanza y toda virtud» (Loeb, vol. III, p. 113); cf. congr.qu.er.19 y omn.prob.lib. 160.

13 Ver, p.ej., W. Grundmann, «Die népioi in der urchristfchen Parinese», NTS 5, 1958-1959, pp. 188-205, y la mayoría de los comentarios.

14 A este respecto ver esp. Francis, «Babes», pp. 43-48.

15 Cf. 1 Ts. 2.7, 11; 1 Co. 4.14-16; 2 Co. 6.13; Gá. 4.19; Fil. 2.22; Flm. 10.

16 Así también en 13.12,, aunque allí la imagen no es tan peyorativa. Existe una conducta apropiada para la infancia; lo que no es apropiado es que un adulto se comporte así. Cf. 14.20.

pensamiento y su conducta demuestran que son «camales»,[17] así del mismo modo ellos se consideran «maduros» y deberían serlo porque están «en Cristo» (cf. 2.6). Sin embargo, al considerar que la enseñanza de Pablo es «leche para párvulos» demuestran que son «niños»; han abandonado el evangelio y lo han cambiado por algo que podrá parecer «vianda» pero que no alimenta en nada. Pablo concede que ellos realmente están «en Cristo» porque después de todo son creyentes; sin embargo, lo que le preocupa no es que ellos «avancen» hacia una enseñanza más profunda habiendo dejado la rudimentaria, sino que abandonen su actual conducta «infantil» para que puedan apreciar la «leche» como lo que es, alimento sólido («vianda»).

Eso significa, en segundo lugar, que hay que entender las imágenes de «leche» y «vianda» a la luz de esta antítesis. El argumento de 2.6-16 implica que para Pablo el evangelio del Crucificado es a la vez «leche» y «vianda». Como leche es la buena nueva de la salvación; como vianda, la comprensión de que toda la vida cristiana se fundamenta en la misma realidad; y los que tienen el Espíritu deberían entender de ese modo el «misterio». De manera que los corintios no necesitan un cambio de alimentación, sino un cambio de perspectiva. Como expresa hermosamente Moma Hooker: «Pero mientras que él usa el lenguaje de ellos, el contraste fundamental en la mente de Pablo no es entre dos regímenes muy diferentes que él podría ofrecer, sino entre el verdadero alimento del Evangelio con que él los alimentó (ya sea leche o vianda) y los sucedáneos artificiales que los corintios han preferido».[18]

Por consiguiente, estas imágenes son de la misma clase que las precedentes; y el interés de Pablo sigue siendo el mismo: sacar a los corintios de su actual fascinación con la sabiduría, para que regresen al evangelio puro del Cristo crucificado. El insiste en que el problema no está en él sino en ellos. «No pude» (explicar la cruz como sabiduría de Dios en misterio) «porque ... no erais capaces» (lit. «no podíais», entenderla de ese modo a causa de vuestro «avance» por el rumbo equivocado).[19] Resulta que el problema no está en absoluto en el mensaje, sino en aquellos que se habían colocado en una posición tal que no podían oír ni entender lo que se les decía?[20]

n La misma antítesis se da en todo el texto de los caps.1-4. P. ej., Pablo afirma que ellos fueron «enriquecidos» en «todas las cosas» en 1.4-5; pero lo dice sarcásticamente en 4.8. Lo mismo con el uso de «sabio» y «necio» en la primera parte del argumento. Los sabios son necios, y los necios son sabios, según cómo escuchen el mensaje de Cristo crucificado.

1s «Hard sayings, I Coriathians 3:2», ***Theology*** 69, 1966, p. 21.

19 Lamentablemente la RVR y varias otras versiones pierden el juego de palabras que inicia y finaliza estas dos oraciones: «Por mi parte yo no pude (tlá~rlv)... porque aún no podíais (Ebuvaooe)».

20 Oigamos de nuevo a Hooker, p. 20: «El hecho de que los corintios no lograran entender la sabiduría hablada en misterio no se debe a que Pablo estuviera escondiéndosela, sino que es consecuencia de la propia incapacidad de ellos de digerir lo que él les ofrecía».

2b-3 Con las palabras «aún no erais capaces», Pablo finaliza al largo repaso de su anterior vinculación con ellos. Tanto su predicación como la respuesta de ellos ante ella son evidencia viva del poder y la sabiduría del evangelio. Si no lograron ver esa sabiduría fue culpa de ellos, no de él. Ahora pasa a la situación de ellos como evidencia de que el problema estaba con ellos y no con él. Comienza repitiendo lo que acaba de decir, pero ahora en tiempo presente. «Ni sois capaces todavía,» o, lit., «De hecho,[21] ni siquiera ahora podéis.»[22]

Como prueba de que ni siquiera ahora pueden comprender la verdadera naturaleza del evangelio como deberían entenderla las personas verdaderamente «espirituales», Pablo los confronta con su actual situación de «celos y contiendas». Con estas palabras vuelve al lenguaje de 1.11. A las «contiendas»[23] añade ahora los «celos»,[24] que aquí denotan algo cercano a la «rivalidad».[25] como lo prueban sus disputas en torno de sus líderes. Tales no son las actividades de quienes viven en el Espíritu, sino que son la conducta de personas que todavía viven «en la came».

Comienza su explicación de la actual incapacidad de ellos usando las imágenes con que había comenzado el párrafo: «Porque[26] aún sois camales.» Sólo que ahora, como ya se señaló, la palabra se ha cambiado a *sarkikoi,* «de la carne», palabra con claros matices éticos. No sólo no están dando evidencia de vida en el Espíritu, sino que, lo que es mucho peor, sus contiendas y rivalidades confirman que su conducta es propia de la era presente, con sus valores caídos y tergiversados. No importa lo que ellos digan acerca de sí mismos, su conducta lo desmiente. Podrán de hecho ser «espirituales», pero lamentablemente están viviendo como el diablo.

La oración concluye con una pregunta retórica que pone todo esto en perspectiva. «Porque en la medida en que de hecho hay rivalidad y contiendas entre vosotros, ¿no es eso clara evidencia de que todavía estáis viviendo desde el punto de vista de la antigua era?» Y para cerciorarse de que capten

21 *Gr. akka; Tumer, Syntax III, p. 330: «Al introducir una adición fuerte, axIct ... puede significar, SI de hecho.»*

22 *Ver arriba a. 2.*

23 *Gr.* epLg; *ver bajo. 1.10.*

24 *Gr. i rl ko5. Esta combinación aparece también en 2 Co.12.20; Gá.5.20; Ro. 13.13. En Pablo esta palabra puede ser ya positiva (= «celo»), ya negativa, según el contexto. Aquí es claramente peyorativa: «la clase de celo que no trata de ayudar a los demás, sino de dañarlos, ya que su interés predominante es el avance personal» (A. Stumpff, TDNT II, pp. 882). Cf. 13.4: «El amor ov Jrlkot.»*

u *Así BAGD.*

26 *Otro yap explicativo. Como en 2.10-12, hay aquí una acumulación de yap, en que una oración da paso a la siguiente, ya que una explicación le pisa los talones a la anterior.*

el sentido exacto de *sarkikoi,* añade: «es decir, ¿no estáis actuando como simples hombres?». Con esta oración confluyen ahora el párrafo anterior y el presente. Los que no tienen el Espíritu son simples hombres; por eso consideran que la cruz es locura. Al mismo tiempo, el comportamiento de esas personas brota de un punto de vista puramente humano, totalmente centrado en sí mismo. Los corintios tienen el Espíritu, pero están comportándose precisamente como las personas que no lo tienen, como «simples hombres». El ser hombre no es en sí algo malo, como tampoco lo es el ser *sarkinoi (v.l).* Lo que es intolerable es haber recibido el Espíritu, cosa que lo hace a uno más que simplemente humano, y seguir viviendo como si uno no fuera nada más que eso. Recibir el Espíritu lo coloca a uno en la nueva era, en la cual hay que vivir la vida según el Espíritu, no según la carne («naturaleza pecadora»). El verbo «andáis»[28] (que podría traducirse «vivís» o «actuáis») se usa con regularidad en Pablo para referirse al modo de vivir (cf. 7.17). Para él el imperativo básico de la vida cristiana es: «Anda vivid) en el Espíritu, y no satisfagáis los deseos de la carne» (Gá. 5.16). Pablo simplemente no puede tolerar una forma de fe que no desemboque en una conducta apropiada.

4 Finalmente, con un último «porque,» explicativo, Pablo vuelve a traer el argumento al punto donde había comenzado en 1.10-12. Al igual que en 1.11-12, los lemas de ellos ilustran de modo específico sus contiendas, las cuales son evidencia de que están viviendo según la carne (v. 3). Sin embargo, en este caso sólo se mencionan los dos primeros (Pablo y Apolos). Como se argumentó anteriormente (1.12), a esto no hay que darle demasiada importancia. Lo más seguro es que refleje que, probablemente, la fuente de mucho de lo que Pablo ha venido contradiciendo hasta este punto brota de aquellos que se consideran a sí mismos «seguidores de Apolos». En cualquier caso, lo que Pablo hace es tomar estos dos lemas y usar a Apolos y a sí mismo como ejemplos con los cuales podrá corregir la falsa perspectiva que tienen ellos sobre el liderazgo dentro de la iglesia.

Al igual que 2.6-16, este párrafo ha tenido su propia historia de desafortunada aplicación. Muy a menudo se ha usado este texto en el debate acerca de la salvación eterna, o acerca de si los que son salvos pueden o no condenarse. Se insinúa con frecuencia que, puesto que estas personas son creyentes pero son «camales», por consiguiente es permisible ser «cristianos carnales». Y, desde luego, esa es precisamente la aplicación incorrecta. No

27 *En este caso el rcctL es pleonástico: «¿No sois todavía de la carne, es decir, no os estáis comportando como simples hombres?»*

28 *Gr.* nep~T£LTE; *ver H. Seesemann, TDNTV, pp. 944-945. Ver además n. 36 bajo 4.17.*

29 *Cf. las variaciones sobre este tema en 1 Ts. 2.12; 4.1,12; 1 Co. 7.17; Ro. 6.4; 8.1, 4; 13.13; Col. 2.6; Ef. 2.10; 4.1; 5.2 1*

hay duda de que Pablo considera que sus amigos corintios son creyentes, ni de que de hecho ellos están actuando contrariamente a esa realidad. Pero el interés de Pablo es precisamente lograr que cambien, y no conceder que ese tipo de conducta es permisible porque no todos los cristianos son todavía maduros. El lenguaje de Pablo es irónico, no permisivo. El destino eterno de esas personas, si persisten en su proceder «meramente humano», depende de cómo considere uno los diversos textos de advertencia que hay en esta carta (p.ej., 6.9-11;10.1-13). Pero este texto no toca esa cuestión. Haríamos bien en dejarlo transmitir el interés propio de Pablo, y no usarlo para una preocupación teológica de nuestra propia fabricación. Las personas espirituales deben andar en el Espíritu. Si hacen lo contrario, serán «carnales» y se les pide que desistan de ello. El ***seguir siendo carnales*** no es una de las opciones.

5. Corrección de una falsa opinión sobre la iglesia y el ministerio

Cap. 3.5-17

Aunque a veces pudiera parecer de otro modo, hasta este punto el argumento, no obstante, ha venido versando sobre el problema de la contienda en la iglesia, contienda que se libra en nombre de la sabiduría, con sus líderes como punto de referencia. El argumento del capítulo 1 es determinante: La cruz, la sabiduría de Dios, excluye toda jactancia humana, incluso el jactarse en los hombres. Puesto que esta sabiduría está al alcance de quienes tienen el Espíritu, los corintios mismos deberían haberla conocido. Pero en vez de eso han venido conduciéndose desde el punto de vista de la «carne», como quienes han perdido de vista el significado de la cruz. Sus pleitos representan el viejo modo de proceder: el vivir como simples hombres.

Sin embargo, lo que está en el tapete no son sencillamente sus pleitos. Eso se acaba de abordar en 3.1-4 con polémica y con ironía. Lo que está sobre el tapete es esa percepción radicalmente errada que tienen ellos sobre la naturaleza de la iglesia y de su liderazgo, en este caso especialmente el papel de los maestros. En una serie de tres párrafos, utilizando imágenes tomadas de la agricultura y de la arquitectura, Pablo procede a abordar tres problemas muy ligados. Con la metáfora de la siembra en los vv. 5-9 toca la cuestión de cómo han de considerar ellos a sus maestros, ya que sus lemas son conocidos. Los apóstoles son servidores, cada uno con su propia tarea y su propia recompensa; pero todo es de Dios: el campo de labranza, los obreros y el crecimiento de los cultivos. Por insinuación, el jactarse en «simples servidores del campo» es pura insensatez. Luego Pablo pasa a una

metáfora de la construcción (vv.10-15) para dirigirse a los maestros mismos, pero parece que está hablándoles especialmente a los que en la actualidad son responsables de la iglesia en Corinto. En los términos más fuertes posibles les advierte que construyan la iglesia con materiales imperecederos correspondientes al cimiento: Cristo crucificado. A partir de esa advertencia avanza naturalmente (vv. 16-17) a la cuestión de la naturaleza del edificio mismo. La iglesia es el templo de Dios en Corinto; a ellos se les advierte severamente contra todo intento de destruirlo (como está haciéndolo su actual fascinación con la sabiduría y sus divisiones).

Con los vv. 18-23 se da una conclusión preliminar al debate que había comenzado en 1.10. Retomando los dos hilos básicos del debate ---sabiduría/locura, jactancia en los hombres- los entreteje en un tapiz final de género cristológico-soteriológico que se propone elevarlos a ellos por encima de sus mezquinas jactancias. ¡Qué tontos son estos «simples hombres», que se jactan de hombres cuando todas las cosas les pertenecen en Cristo Jesús!

a. Los dirigentes no son más que servidores

Cap. 3.5-9

5 ¿Qué,[1] pues, es Pablo, y qué es Apolos?[2] Servidores[3] por medio de los cuales habéis creído; y eso según lo que a cada uno concedió el Señor.

6 Yo planté, Apolos regó; pero el crecimiento lo ha dado Dios.

7 Así que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento.

8 Y el que planta y el que riega son una misma cosa; aunque cada uno recibirá su recompensa conforme a su labor.

1 EITMay,apoyado porP46CDFG,dice enambos casossr5(«Quién ... quién»), subrayando así las personalidades. El contexto remarca sus funciones, y por lo tanto favorece la lectura ti. ... *sL* **(como lo es la respuesta del v. 7:** ov ... **evriv T,). El uso del género masculino, aunque muy temprano, fue probablemente el resultado de conformarse al masculino inmediatamente posterior,** *8LarcovoL* **Ver Metzger, p. 548, y Zuntz, pp. 131-132.**

2 *RVR* **pone primero a Pablo y después a Apolos, siguiendo al TMay; es más autorizada la lectura «¿Qué, pues, es Apolos, y qué es Pablo?», que consta en P46 Alef A B C D• F G P 048 33 81 629 1739 pc latt co. El orden de TMay es una asimilación al v. 4, y refleja la tendencia de dar mayor prominencia a Pablo.**

3 El aspecto extraño de esta oración fue mitigado en la tradición textual posterior mediante la adición de "Yn, de modo que en el *TR* **la respuesta se convierte en parte de la pregunta. Así, KJV traduce: «¿Quién, pues, es Pablo, y quién es Apolos, sino servidores por medio de los cuales habéis creído; y eso segda lo que a cada uno concedió el Señor?»**

9 Porque nosotros somos colaboradores de Dios, y vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios.

Este párrafo se deriva directamente de las preguntas retóricas que concluían los vv. 1-4. Además de evidenciar una mala forma de comprender el evangelio mismo, los lemas de los corintios delatan una percepción totalmente insuficiente de la iglesia y de su ministerio. Ellas andan jactándose de sus maestros en particular, como si pudieran «pertenecer» a ellos en alguna fórma. Este párrafo intenta, mediante la analogía, desengañarlos de esa percepción.

Apolos y Pablo son sólo «servidores», afirma (v. 5), y por consiguiente, queda implícito que no son «amos» a los cuales ellos puedan pertenecer. Pero él no lleva adelante esa implicación como tal; más bien toma la imagen del «servidor» y la coloca en el ambiente familiar del campo de labranza, donde Dios es a la vez el responsable del crecimiento (vv. 6-7) y el dueño del campo (v. 9). El punto central de la analogía se establece por fin en el v. 9: tanto los trabajadores como la labranza le pertenecen a Dios, y por lo tanto ante él todos han de rendir cuentas. Pero al establecer este punto, Pablo recalca también tanto la unidad como la diversidad de los trabajadores. El objetivo de ellos es uno solo, la cosecha; pero tienen diferentes tareas (v. 8). Con esta parte de la analogía Pablo afirma también el ministerio de Apolos y lo absuelve de cualquier intervención personal en las contiendas.

5 La jactancia de ellos respecto a Pablo y Apolos no sólo es evidencia de que son «simples hombres» y de que por lo tanto todavía no son verdaderamente «espirituales» -en el sentido necesario, en que concurren la fe y la conducta-, sino que esa jactancia pierde de vista gravemente el punto central del ministerio verdaderamente cristiano.[4] «A fin de cuentas,[5] ¿quién es Apolos?, ¿quién es Pablo?» (DHH). Esto es retórica, y expresa desdén. «¿Conque ustedes son de Pablo, o de Apolos? ¿Es que ellos son una especie de señores a los cuales ustedes puedan adherirse o pertenecer? ¿No saben ustedes lo que en realidad son Apolos y Pablo, a fin de cuentas?»

4 Como lo expresa Munck: «Los corintios han elegido considerar a los maestros cristianos como maestros de sabiduría. Su valoración de ellos es demasiado alta y demasiado baja al mismo tiempo. Demasiado alta porque les han dado el sello de la autoridad sin considerar el lugar de ellos como servidores de Dios y de Cristo, y al mismo tiempo demasiado baja porque los han sujetado a su propio juicio (el de los corintios)» (Paul, p. 157).

5 Gr. ovv, que RVR traduce «pues»; DHH,al traducir «a fin de cuentas», da un toque ingenioso y capta con precisión la fuerza de la partícula en su contexto. Cf. BAGD, 3 y lcli.

6 Que refleja los elementos de la diatriba:(quiasmo con v. 5; objeción retórica); cf. Conzelmann, p. 73.

La respuesta viene en dos partes, de las cuales la segunda depende de la primera. Primero, «servidores por medio de los cuales habéis creído». Servidor es una imagen común en Pablo para referirse a sí mismo y a sus colaboradores. Bajo una metáfora diferente, la retomará en 4.1-5. Esta imagen particular domina el modo como Pablo entiende su propia relación tanto con su Señor como con su evangelio. El es un servidor de Dios, y como tal es servidor del evangelio. Esta terminología les cayó a la perfección a él y a la iglesia primitiva, ya que brotaba de la enseñanza del propio Jesús (cf. Mr. 10.41-45; Le. 22.25-27). Jesús había estado entre ellos como quien servía (Lc. 22.27), y en la expresión extrema de su condición de siervo «dio su vida en rescate por muchos» (Mr.10.45). Por otra parte, expresa Jesús en Marcos 10.42 («sus grandes ejercen sobre ellas potestad») la actitud griega para con los dirigentes. s Por eso sigue adelante la ironía en la respuesta de Pablo. La cruz no sólo es el paradigma del evangelio, y de los caminos de Dios que contradicen el proceder humano, sino que también sirve de modelo básico para el ministerio. Se levanta como la contradicción divina contra una visión meramente humana del papel de los dirigentes, tal como la que mostraban los corintias.

Pablo y Apolos eran servidores «por, medio de los cuales» los corintios llegaron a creer. El verbo «habéis creído» (lit. «creísteis»), en aoristo, se refiere al momento de la conversión de ellos. Esto naturalmente haría referencia al propio ministerio de Pablo entre ellos, como lo indican las imágenes que siguen, pero no tiene intención alguna de excluir a Apolos. Más bien se pone énfasis en el hecho de que los corintios no creyeron en Pablo ni Apolos, sino que por *medio de* ellos llegaron a creer en Cristo.

La cláusula que forma la segunda parte de la respuesta está abreviada, y por consiguiente resulta un poco ambigua. Literalmente dice: «y a cada uno como el Señor dio». La dificultad estriba en el «a cada uno». ¿Se refiere esto al don de la fe dado a cada uno de los corintios que llegaron a creer por medio

7 Ver 2 Co. 3.6; 6.4; 11.23; Ro. 16.1; Col. 1.7, 23, 25; 4.7; Ef. 3.7; 6.21; 1 Ti. 4.6. Si uno añadiera el sustantivo y el verbo, con que se describe su labor como «ministerio», la cuenta sería atín mayor. En cierto momento esta palabra se convirtió en término técnico para un «oficio» en la iglesia («diácono», Fil. 1.1; 1 Ti. 3.8). Sobre este asunto, ver esp. Ellis, pp. 6-15, aunque él tiende a ver el término como algo más especializado que lo que los datos nos permiten deducir, y H. W. Beyer, TDNT II, pp. 81-93.

s Cf. la actitud despectiva hacia el servir que se halla en Platón, en las palabras de Calicles, antagonista de Sócrates: «¿Cómo puede un hombre ser feliz si es servidor de alguien?» (gorg. 492b). Hay que señalar que algunos de los filósofos cínicos se consideraban servidores de otros cínicos y por ende creían estar al «servicio de Dios». Ver, p.ej., Epict. 3.22.63-109, aunque su «servicio» no consistía en atender directamente las necesidades de los demás sino en mantenerse indiferente, a fin de prestar un servicio mayor «teniendo tiempo libre para el interés páblico». Esto está bien lejos del uso paulino de esta imagen.

del ministerio de los servidores,[9] o a las diferentes tareas que se les asignaron a los servidores mismos (como en DHH: «Cada uno hizo el trabajo que el Señor le señaló»)? El contexto exige la segunda posibilidad. Así Pablo está adelantando la división de labores a la que se referirá en los vv. 6-8, y quiere decir algo así: «y cada servidor trabajó según la tarea que le asignó Cristo mismo».[1°] Su interés es doble: (1) que ellos reconozcan que las diferencias entre Apolos y él, que se habían vuelto ocasiones de contienda, son de hecho establecidas por Cristo para el *bien* común de todos ellos; y (2) que ellos no se centren en los servidores, sino en el propio Señor, de quien todos ellos han de ser servidores. Estos dos puntos se elaborarán ahora detalladamente por medio de la analogía agrícola que sigue.

6 La analogía misma es general y no presupone necesariamente determinado tipo de cultivo (cereales o viñas).[1] Como lo indican el v. 9 y el resto del argumento, Pablo no está pensando en la conversión de cada corintio, sino en el hecho mismo de plantar la iglesia (v. 9: «vosotros sois labranza de Dios»). Hay cuatro detalles: (1) el que plantó la semilla = Pablo, que fundó la iglesia; (2) el que la «regó» (cultivó) = Apolos, que continuó entre ellos un ministerio de enseñanza; (3) el que «dio el crecimiento»[12] = Dios, a quien todos ellos pertenecen (v. 9); y (4) la «labranza» o campo = la iglesia de Corinto. Por lo tanto, la analogía misma funciona desde la perspectiva de su mutua condición de servidores. Al mismo tiempo, como lo indica la aplicación en el v. 7, se propone corregir el enfoque de ellos para que no se fijen tanto en los servidores como en el único Dios, a quien los dos sirven por igual, y a quien todos ellos pertenecen.[13]

9 Así lo insinúa la KW: «según como el Señor dio a cada hombre», y probablemente la NASB: «según como el Señor dio *oportunidad a* cada uno»; cf. TCNT: «y eso sólo según el Señor le ayudó a cada uno de ustedes». La RVR es ambigua y podría entenderse igual que KJV; algo parecido ocurre con BJ. Ningún comentarista inglés, alemán o francés parece haber optado por esa interpretación (MacArthur se basa en la NASB, pero no comenta esta cláusula).

10 Entendiendo que o rcvptos se refiere a Cristo, como casi siempre sucede cuando se usa en forma absoluta.

11 Aunque H. Riesenfeld piensa lo contrario, señalando que el uso de yewpytos en la I.XX refleja generalmente una viña, y que el uso frecuente de esta imagen para referirse a Israel la hacia natural en este caso. Ver «Parabolic Language in the Pauline Epistles», The Gospel *Tradition,* Filadelfia, 1970, pp. 197-199. En la antigüedad son bien conocidas las analogías de diversos tipos de labor agrícola, incluso las procedentes del mismo Jesús. Libanio, sofista del siglo IV, risa un lenguaje casi idéntico a las primeras dos líneas de Pablo: «Yo sembré la buena semilla; vosotros la regáis; el mundo cosecha su fruto» (cf. Loeb I, p. 33).

12 No hay que pasar por alto el cambio al tiempo imperfecto, que en este caso se pierde en casi todas las versiones castellanas (CI tiene «hacía crecer»). El imperfecto implica que Dios estuvo presente en la actividad **de ambos ministros, y que todavía ahora lo** está.

13 Como comenta Conzelmann, p. 73 (aunque yo pondría menos énfasis en el «partido» como tal): «El **resultado de esta concepción del [ministerio] es que tanto el partido de Pablo como el de Apolos se dispersan.** Ambos pierden a sus cabecillas.»

7 La primera aplicación de la analogía queda marcada por la fuerte conjunción inferencial «así que», [14] y hace regresar a Pablo al debate de los vv. 4 y 5. En realidad, lo que hace es elaborar más la primera parte de la respuesta a las preguntas retóricas del v. 5: «servidores por medio de los cuales habéis creído». El problema en Corinto es de perspectiva. Ellos están mirando las cosas desde abajo, y por consiguiente sobreestiman demasiado a sus maestros. Como respuesta a esa perspectiva, las preguntas «¿Qué, pues, es Pablo, y qué es Apolos?» se responden con un sonoro «¡Nada!». Como lo revelan la cláusula final del v. 5 y su correspondiente elaboración en el v. 8, esto no es lo único que hay que decir. Pablo y Apolos sí tienen tareas esenciales que realizar, por las cuales recibirán sus respectivas recompensas. Pero no tienen importancia independiente; [15] desde la perspectiva de la responsabilidad última de la existencia de los corintios como pueblo de Dios, Pablo y Apolos no cuentan para nada. Sin la previa actividad de Dios de traerlos a ellos a la fe y de hacerlos crecer, no hay iglesia en absoluto. Por ello el punto central resulta claro: Dejen de pelear por aquéllos cuyas tareas no son nada en comparación con la actividad de Dios. [16] Sólo en él hay que centrarse, porque es el único que salva y santifica.

8 Con esta oración Pablo pasa a una segunda aplicación de la analogía del v. 6, que corresponde a la segunda parte de la respuesta del v. 5: «según lo que a cada uno concedió [asignó] el Señor». En último análisis, para la existencia de los corintios como iglesia el único que cuenta es Dios. Aquellos en torno de los cuales los corintios están disputando no están sino al servicio de Dios. Por lo tanto, el mutuo interés de ellos es singular: el crecimiento del cultivo hasta que dé una rica cosecha. Este punto no se desglosa tan claramente en el lenguaje de Pablo, pero en armonía con la analogía resulta ser el único sentido lógico de «el que planta y el que riega son una misma cosa». [17] Claro que al ponerlo con estas palabras Pablo recalca la mutua unidad de Apolos y él, probablemente en contraposición a la actitud de división que los corintios quisieran introducir en sus respectivos ministerios.

Si la primera mitad de este versículo destaca la unidad de las labores

14 Gr. ~e. La naturaleza argumentativa de esta epístola provoca esta conjunción, usada de este modo, en varias ocasiones: 3.21; 4.5; 5.8; 7.38; 10.12; 11.27, 33; 14.22, 39; 15.58; cf. Fil. 2.12. En cuanto a este uso, véase Moule, p.144.

15 Este es lenguaje de Barrett (p. 85).

16 En la oración de Pablo la palabra Oeog fbuciona en aposición a la frase sustantiva o avllavov: «sino el que da el crecimiento: Dios».

17 La mayoría de las versiones castellanas traducen parecido a RVR, expresión que pone el énfasis en la igualdad de los ministros. La NIV traduce «tienen un solo propósito», expresión que capta el sentido del lenguaje en el contexto de la analogía; cf. NÁB, «trabajan con el mismo fina.

individuales de Pablo y Apolos, la segunda mitad remarca su *diversidad,* al igual que en vv. 5b y 6. Pero lo hace no diferenciando las tareas, sino en función del salario: «cada uno recibirá su recompensa conforme a su labor». En el contexto de la analogía, el presente tema de Pablo no resulta inmediatamente obvio. Probablemente está recalcando otra vez que los obreros en cuestión son servidores. Trabajan bajo las órdenes de otro, el cual además les fija el salario. Si es así, esto adelanta el argumento de 4.1-5, el cual desautoriza a los corintios para juzgar al servidor de otro. Pero aquí el *lenguaje* prevé también el argumento que viene a continuación: cada obrero debe cuidar cómo construye (v. lob), ya que el fuego pondrá a prueba la obra de cada uno y así se determinará su recompensa (vv. 13-15). En este caso Pablo está menos interesado por sí mismo y por Apolos en cuanto tales -aunque eso no ha de descartarse-, de lo que lo está por aquellos que actualmente están «trabajando» en la iglesia de Corinto. En cuanto al significado de «recompensa» en Pablo, véase la observación bajo el v. 14.

9 Con un «porque» explicativo,[18] Pablo recoge los puntos principales de la analogía (que Pablo y Apolos son compañeros de trabajo en una causa común y le pertenecen a Dios, y que los corintios, por lo tanto, no pertenecen ni a Pablo ni a Apolos porque ellos también pertenecen a Dios) y los comunica mediante epigramas sobrios pero marcados: «Nosotros somos colaboradores de Dios, y vosotros sois labranza de Dios.» Al mismo tiempo cambia de imagen para decir: «[vosotros sois] edificio de Dios»,[19] y así pone en marcha un nuevo argumento, el cual se desglosará en los vv. 10-15 y 16-17.

Al referirse a sí mismo y a Apolos como «colaboradores», Pablo usa otro de sus términos favoritos para describir a los que trabajan con él en el ministerio.[0] Habitualmente se refiere a alguien que ha trabajado como compañero de Pablo; aquí amplía el término para referirse a otro que, de un

18 Este yap también puede ser causal, para dar fundamento a los enunciados precedentes. Ha habido cierta discusión acerca de su punto de referencia exacto, v. 8a u 8b. Pero como señala Conzelmann, p. 74, esa es una dicotomía innecesaria. Lo más probable es que, dada la segunda cláusula («vosotros [la iglesia] sois labranza de Dios»), se remonte hacia atrás, al v. 8, para abarcar todo el argumento del párrafo.

19 En cuanto al significado de esta metáfora en Pablo, ver u. 13 bajo v. 10. Algunos (p.ej., Conzelmana, pp. 74-75; Riesenfeld, «Parabolic Language», p. 199) han señalado la yuxtaposición de estas dos imágenes en el judaísmo (verJer. 1.10; 24.6; Eclo. 49.7; cf. las propias parábolas de Jesús sobre sembrar y construir). Pero es dudoso que alguna de esas fuentes haya influido aquí sobre Pablo. Las imágenes son corrientes; dada su mayor frecuencia en las cartas de Pablo, parece que éste se siente más cómodo con la imagen de la construcción que con la de la siembra, cosa que probablemente refleja su propia procedencia que era urbana y no rural.

29 Gr. rnrvepyog. CE 1 Ts. 3.2; 2 Co.1.24; 8.23; Fil 2.25; 4.3; Col. 4.11; Flm.1, 24. En cuanto al uso de este término en Pablo, ver G. Bertmm, TDNT VII, pp. 874-875, y Ellis, pp. 5-7.

modo más distante, está unido a él en el ministerio del evangelio. En el texto griego todo el acento se pone en Dios: «De Dios somos, colaboradores; de Dios labranza, de Dios edificio sois.» Algunos han sugerido que ha de entenderse (como quizás lo insinúa RVR) «somos colaboradores *junto con* Dios.»[21] Pero en el contexto todo apunta en contra de esa opinión: la posición enfática del genitivo («de Dios») sugiere posesión,[22] como también la sugieren los genitivos siguientes, muy enfáticos, que son posesivos sin lugar a dudas; el argumento del párrafo entero subraya la unidad de los que colaboran *bajo* la autoridad de Dios, argumento que quedaría considerablemente minado si aquí Pablo estuviera remarcando que trabajaban junto con Dios en Corinto; y por último, estos nuevos «lemas» sirven como clímax del párrafo entero, en cual el énfasis se pone decididamente en que Dios es el dueño, y no en que Pablo y Apolos trabajen junto con él en Corinto.

De manera que el párrafo entero queda sobriamente resumido con estas palabras enfáticas. Todo es de Dios: la iglesia, su ministerio, Pablo, Apolos, todo. Por consiguiente, simplemente no puede permitirse que uno diga «Yo soy de Pablo», ya que el único «lema» legítimo es «todos somos de Dios».

Como las imágenes del ministerio aquí presentadas son tan comunes en Pablo, y como también reflejan tan claramente la enseñanza de Jesús, uno puede estar seguro de que Pablo se propondría que estas palabras trascendieran sus circunstancias históricas particulares para aplicarse a la iglesia de todos los tiempos y de todos los ambientes. No importa qué *forma* asuma a fin de cuentas el ministerio -y en tomo de eso hemos estado divididos por siglos, no puede haber confusión alguna en cuanto a su *naturaleza:* consiste en ser servidores, tal como lo demostró el Señor mismo y su apóstol. Sencillamente no hay ningún otro modelo.

Es menester subrayar con regularidad los temas centrales de Pablo, tanto para el clero como para el laicado. La iglesia pertenece a su Señor, y sólo a él; y sus ministerios deben fungir en la iglesia del Señor en condición de servidores. Por supuesto que aquí el propósito de Pablo es corregir una percepción desorientada en cuanto al ministerio por parte de una iglesia que estaba dándoles demasiada importancia a sus ministros. El hecho de que necesitemos oír tal cosa probablemente refleja las mismas realidades, aunque la mayoría consideraría que está por encima de la actitud de los corintios.

Con demasiada frecuencia aquellos que están «al mando», ya se trate de clérigos, juntas, consejos administrativos, sesiones, o lo que sea, tienden a

21 P.ej., Godet, p. 177; Morris, p. 66; y más recientemente, Ellis, p. 6.

22 El «con» insinuado vendría del ouv de avvepyos. El uso de Pablo en otros lugares da plausibilidad a este significado; pero aquí el contexto es determinante. Ver V. P. Furnish, «°Fellow Workers in God's Service'», JBL 80 (1961),364-70.

pensar que la iglesia es «de ellos». De labios para afuera reconocen que «después de todo es la iglesia de Cristo», pero fuera de eso actúan sobre la base de estructuras muy paganas y seculares, y constantemente hablan de «mi» iglesia o de «nuestra» iglesia. Tampoco pertenece la iglesia al pueblo, ni siquiera a aquellos que han «asistido allí toda la vida» o que la han «apoyado con grandes sumas de dinero», como si eso les diera privilegios especiales. La iglesia pertenece a Cristo, y todo lo demás -estructuras, actitudes, decisiones, naturaleza del ministerio, todo-debería brotar de esa comprensión singular.

Lo que es más, aquellos que «mandan» deben siempre recordar quién es el que manda en realidad. Ser un servidor no significa la abdicación del liderazgo, ni tampoco significa convertirse en el «mandadero» de todos. Tiene que ver con la actitud, la perspectiva, no con el puesto que ocupe uno en el organigrama. Y como el mismo Pablo dejará en claro en 4.8-17, debe ser: «de tal sacerdote, tal pueblo». El liderazgo con actitud de servidores se exige precisamente porque el ser servidores es la postura básica de toda conducta verdaderamente cristiana.

b. *Hay que edificar la iglesia con cuidado*

Cap. 3.10-15

10 Conforme ala Tracia de Dios' queme ha sido dada, yo como perito arquitecto puse el fundamento, y3 otro edifica encima; pero cada uno mire cómo sobreedifica.

11 Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesta, el cual es Jesucristo.

t El tou Oeov falta en P46 0142 811962 2495 pc b f vgmss Clemente. Metzger, p. 549, arguye que «estas palabras fueron eliminadas por ser repetitivas». Zuntz, p. 47, por otro lado, alega a favor de una interpolación por parte de la mayoría, basada en el estilo paulino (al referirse a la «gracia » como carisma particular otorgado a un individuo [Ro. 12.3; Gá.2.91, no incluye el genitivo). «Dios» es el sujeto implícito del verbo pasivo (cf. NBE), de manera que en cualquier caso el resultado neto es el mismo; pero probablemente Zuntz tiene razón en lo referente al texto original.

2 D y el TMay han reemplazado el aoristo EOrpca («puse») por el perfecto s¿OELxa («he puesto»), subrayando así su condición duradera. El original se conforma al aoristo del v. 6, y se refiere a la visita inicial de Pablo cuando fundó la iglesia.

3 P46 D 1827 omiten el Se. Zuntz, p.189, asegura que ésa es la forma original, y que el 8e fue una «adición natural». Alega que esto «añade muchísimo al énfasis de las palabrasde Pablo». Si fuera así, la puntuación de las cláusulas sería: «...como perito arquitecto puse el fundamento. Otro edifica encima: que cada uno mire...» Si bien los argumentos de Zuntz son persuasivos, la evidencia abrumadora de los Mss. que indican lo contrario da buenas razones para poner aquí una pausa.

12 Y si sobre este[4] fundamento alguno edificare oro, plata,[5] piedras preciosas, madera, heno, hojarasca,

13 la obra de cada uno se hará manifiesta; porque el día lab declarará, pues por el fuego será revelada; y la obra de cada uno cuál sea, el fuego la probará.

14 Si permaneciere la obra de alguno que sobreedificó, recibirá recompensa.

15 Si la obra de alguno se quemare, él sufrirá pérdida, si bien él mismo será salvo, aunque así como por fuego.

Al final de la analogía precedente Pablo había hecho un abrupto cambio de metáforas (pasando a «edificio de Dios»), que ahora elabora. Al mismo tiempo, si bien sigue tratando el mismo tema general de la iglesia y sus dirigentes, es claro que cambia de énfasis. Recogiendo el tema de que cada uno «recibirá su recompensa conforme a su labor» (v. 8b), lo que le interesa es advertir, con las palabras más fuertes posibles, a aquellos que actualmente están «edificando la iglesia». El párrafo se inicia con la imagen misma (v. l0a), seguida inmediatamente por la advertencia (v. 10b). Después de regresar a su papel y volver a remarcar la médula del evangelio (Jesucristo [v. 11)), usa entonces la imagen de un modo llamativo para instarlas a que construyan con materiales imperecederos (vv.12-13) porque vendrá un día en que la obra de cada persona será puesta a prueba y con eso se determinará su recompensa (vv. 14-15).

El párrafo queda dominado por los pronombres indefinidos «otro», «nadie», «cada uno» y «alguno». Puesto que no se menciona a Apolos, y puesto que la urgencia tanto aquí como en la nueva aplicación de la metáfora que viene a continuación (vv. 16-17) tiene que ver específicamente con lo

4 El «este» se halla en la mayor parte de las evidencias procedentes de versiones antiguas, así como en D y en el TMay. Con las versiones modernas que ponen «este» no puede saberse si es porque están traduciendo de un texto que lo tiene, o si su «este» es también «versional». Sea como fuere, el iausov es secundario y hace virar el énfasis de Pablo, que ya no se pone en el fundamento sino en la superestructura.

5 En cuanto a las variantes Xpvaov/Xpvarov, «pyupov/ctpyupLov, ver Zuntz, pp. 133,209. Hay que preferir Xpvcrov y apyvpov.

a Un gran número de Mss. omiten este avso (incl. P46 Alef D latt May), y con toda probabilidad es porque parece una intrusión innecesaria. Ver Zuntz, p. 132; cf. Metzger, p. 549. Una «adición» en este caso casi con toda seguridad habla venido después del verbo. También es posible que Pablo quisiera decir (en forma intensiva) «el fuego mismo», pero como señala Conzelmann, p. 71 n. 19, no hay razón para ello, ya que en el pasaje no se hace énfasis en el fuego.

7 Gr. ct os una vez (v.10); 01J8e6S una vez (v. 11); exauto5 tres veces (vv.10,13 [2 veces]); xL.s tres veces (vv. 12, 14, 15).

que estaba ocurriendo en la iglesia en el momento en que Pablo escribió, los detalles viran de Pablo y Apolos a Pablo y aquellos que tienen la responsabilidad por la actual «madera, heno, hojarasca» de softa (sabiduría). De modo que el debate sigue siendo un ataque frontal contra la división y contra

aquellos que tienen la responsabilidad principal de ella. Este es otro párrafo que ha sufrido mucho en la iglesia (cf. 2.6-16; 3.1-4): desde aquellos que pretenden descontextualizarlo en función de la piedad popular individual (e.d., cómo edifico yo mi propia vida cristiana sobre Cristo), hasta ciertos protestantes que lo han utilizado como munición para el debate entre calvinistas y arminianos en cuanto a la certeza del creyente, y aquellos de la tradición católica que han hallado en él la única pieza de evidencia neotestamentaria a favor de la doctrina del purgatorio. Pablo no toca ninguno de esos asuntos, ni siquiera indirectamente. Su interés es uno solo: los que actualmente dirigen la iglesia pongan sus barbas en remojo porque su obra actual no soportará la prueba de fuego que está por venir, ya que se han alejado del «material» imperecedero que es Jesucristo, y éste crucificado.[10]

10 Las oraciones iniciales de este párrafo forman un quiasmo:

A Pablo puso el fundamento para la iglesia;
  B Otro está edificando ahora sobre ese fundamento;
  B' Pero que ese «otro» cuide cómo edifica;
A' El fundamento que Pablo puso es Jesucristo.

Estas oraciones juntas establecen los detalles de la nueva analogía (lineas A y B)[11] y enuncian su punto advirtiendo a los constructores (línea B') y especificando el cimiento sobre el cual han de construir (línea A').

8 C. W. Fishburne, «I Corinthians III.10-15 and the Testament of Abraham», NTS 17, 1969-1970, pp. 109-115, sugiere que el punto central de esta analogía es el mismo que en vv. 5-9, pero que Pablo *además* emite de camino una advertencia (ver pp. 109 y 114). Esto parece perder de vista por amplio margen tanto la razón del cambio de metáforas como la urgencia del presente párrafo.

9 Perspectiva que todavía se expresa, p.ej., en las exposiciones populares de Barclay, Prior y MacArthur.

10 Para una expresión sucinta pero útil de la postura que aquí asumimos, cf. K. Donfried, «Justification and List Judgment in Paul», *Int* 30, 1976, pp. 148-149.

11 Al igual que con la analogía precedente, esta otra es común en la antigüedad, a disposición de Pablo para que la adaptara a su modo. Ver, p.ej., Epict. 2.15.8 («¿No queréis hacer firme vuestro comienzo y vuestro fundamento [OF.MEkLov] ... y sólo cuando hayáis hecho eso proceder a erigir sobre él *[EnotKObolLELvl* la estructura de vuestra determinación?» Loeb I, 317); y Filón, ***somn.* 2.8(«Hasta agqúa modo** de fundamento *[OEILEXtcov].* Al pasara construir la superestructura *[EXOLKObOILWILEV]* sigamos las instrucciones de Alegoría, esa sabia Arquitecta ***[ao4n]S** apXLTEKtovog]»;* Loeb V, pp. 445, 447). Cf. además Filón, gig. 30; ***nuutnom.*** 211; Plutarco, ***Fort.Rom.* 320b.**

Tres de los detalles siguen siendo los mismos que en la analogía precedente.[12] (1) La iglesia de Corinto, y no el cristiano individual, es el edificio,[13] y (2) Dios es el dueño (v. 9). (3) Pablo vuelve a presentarse como el fundador de la iglesia, en esta analogía como aquel que «como perito arquitecto puso el fundamento». El define o elabora su tarea en dos maneras, e incluso aquí adelanta el interés principal del párrafo.

Primero, lo hizo «conforme a la jaris (gracia) que le fue dada». Si bien esta podría ser una alusión general al acto previo de Dios de su gracia en Cristo Jesús, según se conecta con su ministerio apostólico (cf. 15.9-10), es más probable que, como en 1.4, «gracia» se refiera a un carisma específico «que me ha sido dado» por Dios. Aquí se referiría especialmente a su labor apostólica de fundar iglesias. Esto es lo que hace de él un apóstol por lo que toca a la iglesia corintia en particular, punto al cual se siente obligado a regresar con regularidad (ver 4.15-17; 9.1-2; 2 Co. 3.1-3; 10.12-16; cf. Ro. 15.20). En cualquier caso, la notación específica de «gracia dada» continúa el énfasis de los vv. 5-9 en Dios como base primordial para la existencia de ellos.

En segundo lugar, él puso el fundamento «como perito (sofos ='sabio') arquitecto».[14] Esta elección de palabras va directamente ligada al contexto y especialmente a lo que Pablo acaba de argüir en 2.6-16. Al poner el fundamento que puso -Jesucristo, y éste crucificado- fue el maestro constructor verdaderamente «sabio» en contraste con los «sabios» de Corinto,[15] los cuales están construyendo la iglesia con materiales totalmente dispares y por lo tanto están en peligro de intentar colocar otro fundamento más. Este último punto se elaborará en el v. 11; pero antes de eso nos da el cuarto detalle de la analogía: «otro edifica encima».

12 Como se argumenta más adelante, el cuarto detalle cambia de Apolos a aquellos que, en Corinto, son responsables de promover la «sabiduría».

13 Gr. ***OLKObopr l;*** se usa también como analogía para la iglesia en Ef. 2.21. L palabra griega es ambigua, pudiendo referirse al «edificio» (producto terminado) o a la «edificación» (proceso), como sería en español la palabra «construcción». En el v. 9 se refiere a la iglesia como «edificio», que luego en el v. 16 se especifica como el templo de Dios. En los vv.10-15 lo que se destaca es el proceso de la «edificación» del edificio (el verbo ***En0LKObo*** — se repite cuatro veces). En otros lugares de 1 Corintios el verbo simple ***(OLKobog¿(»)*** y el sustantivo ***otKoboprl*** se usan para el concepto de «edificar», «hacer crecer» la iglesia (1 Co. 8.1, 10; 10.23; 14.3-5, 12, 17, 26).

14 Gr. ***apXrrEKtcov,*** palabra que, como lo indican las evidencias de papiros e inscripciones citadas en MM, se refiere no simplemente a un «carpintero», ***teKtcov,*** sino al que funge a la vez como arquitecto e ingeniero jefe. Por eso podría traducirse «maestro de obras» o «maestro constructor» (cf. DHH «maestro albañil»). Esta palabra se halla también en Is. 3.3 (LXX); cf. Filón, *somn.* 2.8.

15 Punto que se pierde en RVR y otras versiones que en vez de traducir «sabio» traducen «perito», «hábil», u otro adjetivo'similar.

Con esta cláusula, y especialmente con su advertencia concomitante «pero cada uno mire cómo sobreedifica», Pablo vuelve a poner en la mira a los corintios mismos, y en particular a aquellos que están marcando la pauta en sus contiendas y divisiones. 16 Que ahora no está pensando en Apolos 17 ni en Pedro, 18 parece seguro por diversos hilos de evidencia: Primero, eso contradiría lo que acaba de decir en los vv. 5-9, donde ve a Apolos y a sí mismo como «una misma cosa» (v. 8), cada uno de los cuales ha recibido del Señor mismo su respectiva tarea. En segundo lugar, la advertencia del párrafo llegaría a oídos sordos, ya que actualmente Apolos no está en Corinto (6.12); parece muy indirecto que Pablo quiera de algún modo que los corintios capten esa advertencia para que no enaltezcan demasiado a Apolos. En tercer lugar, Apolos no es mencionado en este párrafo, como sí lo es en el anterior. Por último, todos los detalles de la analogía, incluso lo que se ha dicho acerca de Pablo como el «sabio» maestro constructor, Jesucristo como el fundamento, y las advertencias de los vv. 13-15, apuntan hacia una confrontación directa entre Pablo y la iglesia en cuanto a la postura de ellos respecto a la «sabiduría». Esto queda confirmado por la ulterior aplicación directa de las imágenes a ellos en los vv. 16-17. Así es que los pronombres indefinidos se refieren a los corintios mismos, y todo el tema de la analogía consiste en advertirles de las consecuencias que tendría el mantenerse en su rumbo actual.

11 Esta oración es una especie de intrusión en la analogía propiamente dicha, 19 la cual tiene que ver con la superestructura que ahora está construyéndose (vv.12-15) sobre el fundamento que Pablo colocó apropiadamente, y no con si ellos de hecho están poniendo otro fundamento como tal. Pero si es una intrusión en la analogía (como un quinto detalle, que en la anterior

16 Cf. Muack, Paul, pp. 150-151: «Por lo tanto Pablo no se contrapone a sí mismo a los otros dirigentes cristianos que después de él han desempeñado una tarea en Corinto ... [Más bien], se establece un contraste entre los corintios y el apóstol. El apóstol ha puesto el fundamento adecuado ... pero es de importancia decisiva cómo continúen construyendo los corintios sobre ese fundamento.» Entre los comentarios, ver Goudge, R-P, Parry, Holladay, O-W, aunque los últimos pierden de vista, misteriosamente, el contexto específico de loscaps.1-4.

17 Esa es una opinión común; cf., p.ej., Lightfoot, Weiss, Lietzmann, Mate. Grosheide, Senft y otros lo ven como una descripción más general de cualesquiera y de todos los que hayan seguido a Pablo en Corinto.

1e Ver n. 44 bajo 1.12. Entre los comentaristas esta opinión es acogida favorablemente por Moffatt, Craig, Barrett y Bruce.

19 Incluso el yctp («porque») que enlaza esta cláusula con el v. 10 es menos fácil de explicar. Sin duda tiene en primera instancia una relación causal con la última cláusula del v.10 (línea B'); pero en lo referente a la analogía propiamente dicha no se sigue, puesto que el punto de la advertencia es el «edificar encima» del fundamento, no la colocación del fundamento mismo. Su función, por consiguiente, debe ser señalar hacia adelante al resto de la analogía tal como ésta se elabora en el v.12, y entonces el énfasis se pone en «Jesucristo».

no estaba disponible ni era una preocupación), no es una intrusión en el argumento. La oración funciona de dos modos: para recordarles una vez más a los corintios el argumento hasta este punto, y para adelantar la subsiguiente elaboración insistiendo en que la razón para tener cuidado al construir la superestructura está relacionada con el carácter del fundamento.

Esta oración parece ser evidencia segura de que Pablo está otra vez apuntando su argumento directamente hacia los corintios mismos, los cuales mediante su búsqueda de la sofia están conduciendo a la iglesia hacia su destrucción total (cf. v. 17)[20] Ellos no sólo deben tener cuidado de cómo construyen la superestructura, sino que también se les recuerda que no puede haber «otro fundamento que [21] el que está puesto, el cual es Jesucristo». El fundamento no es la doctrina apropiada,[22] que será interés de un período posterior, sino el evangelio mismo, con su contenido básico de salvación por medio de Jesucristo. Puesto que esto parece evocar tan claramente el argumento de 1.18-2.16, podríamos suponer con razón que la intención de Pablo es que ellos entiendan: «Jesucristo, y éste crucificado» (1.23; 2.2.).

12 Con las palabras «si sobre este fundamento alguno edificare» ,[23] Pablo pasa a elaborar la segunda parte del v.10, la identificación del cuarto detalle de la analogía y su advertencia concomitante. Este es el interés primordial de este párrafo. No obstante, brota de la digresión momentánea del v. 11, con su énfasis en el evangelio de Cristo crucificado. El quid es que la calidad de la superestructura debe corresponder al fundamento.

Pero ¿qué se proponía Pablo al enumerar los seis materiales de construcción, «oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, hojarasca»? Respecto a esta pregunta hay que hacer varias observaciones: (1) La analogía misma, y especialmente esta lista de materiales, se presta fácilmente a la alegoría; y

[20] Algunos han visto esta insistencia como una alusión a Pedro (ver n. 18), a la luz del dicho de Mt. 16.18, de que «sobre esta roca edificaré mi iglesia», respecto al cual se asegura que era la perspectiva promovida por el supuesto partido de Cefas. Pero esto no sólo presume sin base que un dicho peculiar del evangelio de Mateo habla sido conocido en una iglesia paulina, sino que además implica que el fundamento tiene que vercon ciertas personalidades (Pablo, Pedro, etc.) en vez de tener que ver con el evangelio contrapuesto a la sofia,lo cual parece armonizar más con el contexto del argumento entero.

[21] Gr. Mapa tov rceegevov. El napct es aquí comparativo, ya que sigue a a7Jkos(BAGD III.3). El presente tov rcetgevov probablemente implica algo como «el que ya está en su lugar». Cf. Barrett, 87.

[22] Como lo sugieren a veces los comentarios. Ver, p.ej., Mate, p. 207.

[23] Aquíla oración condicional es casi con toda seguridad una suposición particular, no general, y como tal ha de traducirse; por eso en español, en vez del futuro de subjuntivo que utiliza RVR, sería mejor traducir «si alguno edifica» o «si alguno está edificando». Lo que a Pablo le preocupa no es lo que en algún momento podría ocurrir «si alguna vez alguien llega a construir», sino lo que está ocurriendo, real o presumiblemente, en Corinto en el momento presente. Sobre este asunto ver Burton, *Moods, p. 101.*

de eso ha habido bastante en la iglesia. Pero el punto propio de Pablo está en otra parte. El no «quería decir» nada en particular con «oro» u «hojarasca» en cuanto tales. (2) El interés de la metáfora no es en este caso la construcción en sí, sino los que están construyendo. Por lo tanto, cualquier aplicación del «significado» de los materiales debe ser consonante con ese interés, y con los propios enunciados explícitos de Pablo. ,13) Aunque ésta es sin duda una «escala estudiada de valor descendente», el uso que hace Pablo de la analogía no se centra en eso. Remarca el «valor» (e.d., el costo) de los primeros tres materiales en contraste con los últimos tres. Su propia elaboración en los vv.13-15 toma un tema singular, a saber, que ciertos materiales aguantan el fuego mientras que otros se queman. Lo que le interesa, entonces, no son los artículos individuales, sino la calidad *imperecedera* de unos de ellos en comparación con los otros. (4) Teniendo en mente el interés propio de Pablo, y a la luz del contexto del argumento entero, podría argüirse, por lo tanto, con razón que para Pablo «oro, plata y piedras preciosas» representan lo que es compatible con el fundamento, el evangelio de Jesucristo y éste crucificado; lo que va a perecer es la sofra en todas sus formas humanas. Pertenece sólo a esta edad, y esta edad está pasando y caducando, junto con todo lo que a ella pertenece 25 (5) Por último, probablemente no carezca de importancia el que «oro, plata y piedras preciosas» recurran con regularidad en el AT para describir los materiales de construcción del templo. 26 Por lo tanto, lo que Pablo tiene en mente no es una especie de «edificio fabuloso»,[27] sino la descripción que da el AT del templo de Salomón, adelantando así las imágenes de los vv. 16-17.28

13 Ahora el resto del párrafo explica la advertencia del v. 10b a la luz de las imágenes del v.12. Está porvenir un día de juicio, el cual pondrá a prueba la «construcción» de cada cual, es decir, cómo ha construido, ya sea con materiales perecederos o imperecederos. La prueba, con su resultante ma-

24 BDF 461, p. 241.

25 Es forzar demasiado la analogía decir, p.ej., como hace Gromacki, p. 48: «Dado que el fundamento es una persona, entonces los materiales también deben ser personas.» Eso puede parecer lógico, pero casino reconoce la naturaleza y función de la metáfora. Además, cuando se fuerza esa interpretación, se ocasionan algunas conclusiones extrañas para los vv.14-15.

26 Se hallan en diversas combinaciones: «oro y plata» frecuentemente (cf. Hag. 2.8), como en 1 Cr. 22.14, 16, que también menciona «piedras» pero no «piedras preciosas»; 1 Cr. 29.2 dice «oro, plata y piedras preciosas»; 2 Cr. 3.6 dice «oro y piedras preciosas».

27 Palabras de Conzelmann, p. 76. Otra vez, ese autor está demasiado entusiasmado con las fuentes griegas; el contexto y el propio trasfondo judío de Pablo son aquí determinantes.

28 Esto determina también el debate sobre Kt6ovs TLptovs, ya sea que signifique piedras de construcción como tales (p.ej., mármol) o las gemas preciosas que adornan el templo. La LXX usa esta combinación en singular para referirse a piedras costosas de construcción (p.ej., 1 Cr. 29.2 «toda clase de piedra fina y mármol»), mientras que en 2 Cr. 3.6 usa el plural para referirse a cómo el templo está adornado «con piedras preciosas».

nifestación de la calidad de los materiales, determinará la recompensa. El hecho de ese día de juicio -el cual es seguro y, desde el punto de vista de Pablo, ha de venir pronto- sirve como *base* para la advertencia, así como en 4.3-5 servirá como base para que ellos no lo juzguen a él. Quizás se halle también aquí un acento sobre la realidad *futura* del juicio, a la luz de la fascinación de ellos con su actual «espiritualidad».

La primera parte del v.13, como se ve en RVR, es la conclusión (apódosis) de la oración condicional de Pablo. En este tipo de condición, la apódosis enuncia la conclusión obvia de la suposición que se halla en la prótasis (la parte de la cláusula que contiene el «si»). [29] Pablo afirma sencillamente lo que para él es una realidad evidente: la clase de edificio que uno construya, es decir, la clase de material que se utilice en la hechura,[30] llegara a verse con claridad[31] en su momento, como lo que realmente es. El resto del versículo da las bases escatológicas para esta convicción. [2]

Pablo comienza recalcando el elemento de «manifestación» que se había afirmado en la oración anterior. Así como el «día» trae todas las cosas «a la luz», así a todos aguarda un gran día en el cual la obra de cada cual será expuesta ala luz y se verá desde la perspectiva divina. El «día», por supuesto, indica *el* día (cf. 1.8), lo que el AT llama el día del Señor, término asumido por la apocalíptica judía y después por los cristianos para expresar su convicción de que en el futuro se esperaba aún un momento para la justicia divina última. Para los cristianos ese día adquirió más certidumbre porque el j uicio divino, así como la vida del futuro, ya había comenzado en la muerte y resurrección de Jesucristo.[33]

29 Este tipo de oración condicional es de la misma categoría que: «Si sales cuando está lloviendo, te mojarás». No hay sorpresas; es puro sentido común. Si la primera condición se cumple, entonces la otra es inevitable.

30 *La* palabra para el proceso de construcción, epyov («obra»), tiene la misma ambigüedad que la palabra «edificio/edificación» (ver arriba, n. 13). Esta palabra suele aparecer en Pablo para denotar lo que él y otros hacen al servir a Cristo y al evangelio (P.ej., 1 Ts. 5.13; 1 Co. 9.1; 15.58; 16.10; Ro. 15.18; Fil 2.30); cf. xonos y xonaco. En este caso epyov significa algo muy cercano a «hechura», con miras especialmente al producto final del proceso de construcción.

31 Gr. ~avepov yevrlaetai; las otras dos apariciones de esta combinación en 1 Corintios (11.19; 14.25) implican la revelación en el presente (por el Espíritu) de lo que ha estado oculto; aquí el uso es escatológico, como lo demuestra el resto del párrafo.

32 Fishburne, «I Corinthians 111.10-15», ha argumentado que Pablo depende aquí del Testamento de Abraham 13. El punto crucial del argumento, desde luego, es la fecha y procedencia de ese Testamento. Sobre este asunto dicho autor es menos que convincente, y ha pasado por alto algunas fuentes cruciales que señalan en la dirección contraria. Ver E. P. Sanders, «Testament of Abraham», OTP I, pp. 871-880.

33 Cf. 1.8. Pablo tiene diversas expresiones para este «día». Para él implica la parusía, la resurrección y el juicio. Por tanto es sobre todo «el día del Señor» (1 Ts. 5.2 [icf. v. 4!]; 2 Ts. 2.2; 1 Co. 5.5), término del AT que él transformó en «el día de nuestro Señor

Pero la «revelación» del trabajo de uno no es el verdadero interés de Pablo con estas imágenes, por lo cual pasa rápidamente a una metáfora más, el «fuego». El fuego no sólo «revela» sino que «pone a prueba», y en la prueba es donde tiene lugar la verdadera revelación (vv. 14-15). Hay dos dificultades gramaticales con la primera cláusula: el tiempo presente del verbo («está siendo revelada/revelado») y la ausencia de un sujeto expreso: Pablo podría tener en mente «la obra de cada uno» o «el día». Ambos elementos se interrelacionan y son fáciles de resolver. Casi con toda seguridad Pablo se proponía que «el día» fuera el sujeto del verbo; de otro modo la cláusula siguiente sería redundante. Eso quiere decir que la cláusula entera funciona en la oración de Pablo como una máxima general, que la segunda cláusula retoma y aplica al argumento. Lo que dice es entonces: «Pues el día del juicio sacará a la luz el trabajo de cada uno, ya sea evangelio o *sofia,* porque ese Día, cuando llegue, se manifiesta[35] con fuego; y el fuego pondrá a prueba la calidad de la obra de cada cual.»

El «fuego» era un tema natural que llegó a quedar asociado con el juicio; aparece por doquier en los escritos del judaísmo, especialmente en las tradiciones profética y apocalíptica [36] La imagen puede referirse ya sea a «purificar» o a «poner a prueba». El lenguaje de esta oración, y su ulterior aplicación en los vv. 14-15, hace ver claramente que lo que a Pablo le interesa es la calidad del fuego que «pone a prueba». No va a «purificar» al obrero (ver bajo v. 15); más bien, juzgará el producto de su trabajo para ver si se ha hecho con material de calidad.

14-15 Con un conjunto de paralelos antitéticos, además de una explicación adicional al final del segundo, Pablo desglosa los resultados de la «prueba de fuego». Las dos clases de materiales enumerados en el v. 12 sirven como puntos de referencia. Por una parte, los que permanecen con el

Jesu(cristo)» (1.8; 2 Co. 1.14; Fil.1.6, 10; 2.16). Aunque no hay distinción en estos términos en cuanto a cuál aspecto del futuro está subrayando Pablo, el del juicio tiende a dominar. Ver G. Delling, TDNT II, pp. 943-953; cf. H. Ridderbos, *Pablo II, pp.* 274-275; G. Vos, *The PaulirneEschatoloáy,* Grand Rapids,1961, pp. 261-287.

34 De las principales versiones castellanas, sólo RVR y RVA entienden como sujeto «la obra», y ponen en femenino «será revelada» (cf. tb. VNC); otras versiones como BJ, DHH, NBE, entienden que el sujeto es «el día». Unos cuantos comentarios (p.ej., Parry) consideran que el sujeto es to epyov («la obra»), pero realmente no llegan a lidiar con la gramática ni con el flujo distintivo del pensamiento de Pablo.

35 Entendiendo que el verbo está en voz media (como Grosheide) y no pasiva. La alternativa, expresada por R-P, es traducir «El día es (o ha de ser) revelado en fuego», expresando «un uso común del tiempo presente para indicar que un acontecimiento futuro es tan seguro que puede hablarse de él como si ya estuviera aquí» (p. 63).

36 Pablo mismo lo usa en forma apocalíptica en 2 Ts.1.8. En cuanto al uso bíblico de la metáfora para el juicio, ver *TDNT VI, pp.* 928-952 (F. Lang).

evangelio tal como Pablo lo predica, que construyen la iglesia de Corinto con «oro, plata y piedras preciosas», verán cómo su obra «sobrevive» la prueba y «recibirán su recompensa». En cambio, aquellos que persistan en buscar la sofia, que están construyendo con «madera, heno u hojarasca», verán cómo su obra se consume y «sufrirán pérdida», aunque esa pérdida, según aclara Pablo con prontitud, no se refiere a la salvación.

El tema de la «recompensa» evoca el v. 8, y sugiere que por una labor apropiada se dará un salario apropiado. Para algunos ha sido difícil conciliar esta idea con el evangelio de gracia que predica Pablo, ya que la gracia es el favor *inmerecido* de Dios que se derrocha sobre los que *no lo merecen.* ¿Cómo puede la gracia recibir un salario? La respuesta a esto es compleja, ya que Pablo es un hombre complejo. Pero la solución se halla en dos sentidos: Primero, en este asunto Pablo refleja su herencia judía y se contrapone por completo al mundo helenístico.[37] La diferencia entre Pablo y su herencia es que para él la «recompensa» se da «como gracia» y no «como deuda» (Ro. 4.4-5). El concepto mismo de la escatología, con su salvación y su juicio finales, llevaba inherentemente el concepto de «recompensa» final. Pero esa «recompensa» no es merecida, si bien es según las «obras» (e.d., basada en parte en lo que uno ha hecho); más bien es también parte del don. En segundo lugar, cosa que es muy importante, Pablo se mostraba igualmente firme en contra de toda forma de libertinaje o de «espiritualidad» antiética, que en contra de toda forma de legalismo. Para él la salvación era a la vez «ya» y «todavía no». Lo que comenzó en el presente como don es algo en lo que hay que perseverar con rectitud, y que se ha de consumar en la gloria final, la cual también es un don. Para Pablo la rectitud es a la vez *Gabe yAufgabe* (don y responsabilidad). Sin la última, uno podría sin duda cuestionar la realidad de la primera. Pero, para repetir, ambas son dones. Así, tan cierto como que hay un juicio final, también hay «recompensa» y «pérdida». Lo que *no* se sabe, ni por este pasaje ni por otros, es la naturaleza de la recompensa.[39] Este texto sólo afirma su certidumbre.

En cambio, la naturaleza de la pérdida[40] es determinada por el contexto. Antes que nada, la obra en sí de uno «se quemará». En este contexto eso

[37] Sobre este asunto y otros de este párrafo, ver H. Preisker y E. Würthwein, *TDNT IV, pp.* 695-728.

[38] Ver sobre esto Donfried, «Justification», pp. 140-152.

[39] Sin embargo cf. 4.5, donde el veredicto final es «recibir alabanza de Dios». ¿Qué mayor recompensa, se pregunta uno en el contexto de la gracia generosa, podría desear uno sino la declaración de «Bien hecho, siervo bueno y fiel» de labios del Amo (Mt. 25.21, 23)? Pero aun aquí se halla la implicación de algo más. Cf. 4.5, n. 33.

[40] El verbo hnluwOrlaetat puede significarya sea «sercastigado» (que es lo que elige BAGD) o «sufrir pérdida o daño». Todas las otras apariciones en el NT tienen el segundo significado, incluso Pablo en 2 Co. 7.9 y Fil. 3.8. Dado que el contexto, ***y especialmente el*** rasgo ***estilístico***

debe referirse de algún modo a la iglesia misma, que, como pasa a advertir el v. 17, está en proceso de ser destruida por la sofia de los corintios y por sus divisiones. Una vez más, la naturaleza precisa de esa «pérdida» es algo que no se explica. La «destrucción» en el v. 17 parece insinuar que ya la iglesia no logra funcionar para Corinto como una alternativa viable, que pueda manifestar la naturaleza y el fruto del evangelio en medio de circunstancias totalmente paganas. En ese caso habrá también una terrible pérdida el día del juicio, en el cual se revelará que muchos de los que creían pertenecer al pueblo de Dios no pertenecían a él en realidad. En cuanto a los «obreros» involucrados, ellos también, por implicación, sufren pérdida de la «recompensa», consista ésta en lo que consista.

Para aclarar aún más que es la «obra» lo que se consume (porque estaba construida con materiales perecederos) y no el obrero mismo, Pablo añade una nota casi proverbial: «El sí saldrá con vida, pero como quien escapa de un incendio» (NBE)[41] Esta oración suele verse como una expresión de un elemento purificador del juicio, y ha servido como apoyo neotestamentario para el concepto del purgatorio.[42] Pero eso equivale a perder de vista por amplio margen la intención de Pablo. Esto es una metáfora pura y simple[43] que probablemente refleja algo como el «tizón escapado del fuego» de Amós 4.11[44] La implicación es que la persona que persiste en su rumbo actual de «sabiduría mundana» se halla en grave peligro, y que «apenas a tiempo la sacarán de su montón de escombros».[45]

de los paralelos antitéticos, favorecen también este significado, en este caso uno se vería en grandes dificultades para encontrar una buena razón para el primer significado. Parry, p. 67, traduce «será multado», manteniendo así la metáfora de «trabajo» y «salario» (cf. I.1ghtfoot, seguido entre otros por R-P y Barrett, «multado por su paga»). Pero eso remarca el aspecto equivocado de la metáfora, que ya no es el «trabajo» sino el «fuego» del juicio.

41 Juan Crisóstomo, *hom. 9 in 1 Cor.,* alega que esto significa que será preservado en el fuego del infierno, de modo que no experimentará la aniquilación. Pero eso es para mantener su interpretación previa de la analogía. El verbo aw~w en este contexto no resiste un significado no soteriológico.

42 Esta visión del texto se remonta al menos hasta Orígenes. Ver una exposición completa de los datos patrfsticos, en J. Gnilka, *Ist I Cor. 3,10-15 ein Schri ftzeugnis frir das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung,* Diisseldorf, 1955. A su pregunta («¿Es 1 Co. 3.10-15 un testimonio bíblico de la doctrina del purgatorio?») responde que no; eso simplemente no puede fundamentarse exegéticamente. Una expresión más moderna del punto de vista tradicional puede hallarse en B. Bartmann, *Purgatory,* Londres, 1936.

43 La construcción griega otnws 8E ur5 así nos lo asegura: «así, por así decirlo, sólo a través del fuego».

44 Cf. Zac. 3.2, y el dicho castellano «salvarse por un pelo». Para paralelos griegos y romanos, ver Weiss, p. 83, n. 1.

45 Donfried, «Justification», p. 149; y la mayoría de los comentaristas. J. T. Townsend pone en duda la interpretación de esto como «figura de retórica», y favorece la idea de que Pablo había sido anteriormente un shammaíta que en este pasaje refleja la creencia de esa escuela,

De modo que Pablo no está haciendo tanto un enunciado soteriológico, como sí una advertencia a sus amigos corintios. Es obvio que él, como en otros lugares (p.ej., 6.,l l), considera que ellos están dentro del contexto de la fe; después de todo la salvación es por gracia, no por las obras de uno. Pero también, como en otros lugares, él espera que sus advertencias se tomen en serio. Aquí la nota de advertencia y la nota de esperanza son una sola. El quiere que ellos desistan de su actual sabiduría mundana; quiere que ellos, con él, se salven y experimenten la recompensa. Pero la conducta actual de ellos es tan gravemente aberrante, que debe amonestarlos todavía una vez (en los vv. 16-17), ahora en términos más fuertes: los que persistan en tales actividades y actitudes se hallan de hecho en peligro eterno.

Este texto tiene una pertinencia singular para la iglesia contemporánea. No es un desafío al creyente individual para que edifique bien su vida sobre el fundamento de Cristo, ni una munición para el debate teológico. Más bien es uno de los pasajes más significativos en el NT que advierten -y alien-tan-a los que tienen la responsabilidad de «edificar» la iglesia de Cristo. En último análisis, por supuesto, esto incluye a todos los creyentes; pero tiene una pertinencia particular, por estar tan cerca de los vv. 5-9, para aquellos que tienen responsabilidades de enseñanza y dirigencia. El punto de Pablo es, sin lugar a dudas, una advertencia. Lamentablemente es posible que las personas intenten construir la iglesia a partir de cualquier sistema humano imaginable basado en la sabiduría meramente mundana, ya sea la filosofía, la psicología popular, las técnicas gerenciales, los «buenos sentimientos» para las relaciones personales, o lo que sea. Pero en el juicio final, toda construcción así (y tal vez otras formas incontables, en las que los sistemas han llegado a ser más importantes que el evangelio mismo) se revelará como lo que es: algo puramente humano, sin ningún contenido del carácter de Cristo ni de su evangelio. Claro que a menudo la prueba puede venir antes de la final, y, en esa hora de dificultad, lo que haya sido construido sobre formas modernas de sofia suele derrumbarse estrepitosamente.

Pero la buena noticia del pasaje es que no es necesario construir mal. Lo que tenga el carácter del fundamento, de Jesucristo crucificado y resucitado, no sólo sobrevivirá toda hora de prueba en el presente, sino que entrará en el juicio final como una iglesia gloriosa; y los responsables de haber edificado así recibirán su debida recompensa, la cual es en sí misma una expresión de la gracia.

descrita en *Bar.Rosh.lfash.16b-17a,* segda la cual esas personas «pasarán por el fuego del infierno antes de su salvación final» (ver «1 Corinthians 3.15 and the School oí Shammai», *HTR* 61, 1968, pp. 500-504). Pero las diferencias -que Townsend soslaya- entre el v. 15 y la escuela de Shammai son tan grandes, que excluyen una relación de derivación.

c. Advertencia a los que pretenden destruir la iglesia, que es el templo de Dios en Corinto

Cap. 3.16-17

16 ¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?

17 Si alguno destruyere el templo de Dios, Dios le destruirá' a él; porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, santo es.

Desde el v. 5 Pablo ha venido tratando de corregir la falsa opinión de los corintios respecto al liderazgo eclesiástico, haciendo que dejen de fijarse tanto en los maestros mismos para fijarse en Dios, quien es dueño de todos y que es el único a quien ellos pertenecen. Al mismo tiempo debe corregir la forma en que ellos entienden la naturaleza de la iglesia en sí. Por eso el argumento adquiere ahora otro leve viraje, en el cual él lleva las imágenes de los vv. 9b-15 un paso más adelante, especificando la *clase* de edificio que él y los otros han venido levantando: el templo de Dios en Corinto. Con esta imagen hace dos cosas: (1) trata de ayudar a los corintios a ver la naturaleza y el significado del hecho de ser ellos el pueblo de Dios en Corinto, y (2) al tomar de los vv. 13-15 las imágenes del juicio, advierte severamente a los que están en proceso de destruir la iglesia con sus divisiones. Nos presenta entonces notables imágenes que describen la naturaleza de la iglesia local, así como la más fuerte advertencia del NT contra aquellos que pretenden tomar la iglesia a la ligera y destruirla mediante la sabiduría mundana y la división.

16 El giro del argumento, y el fuerte sentimiento con que va a plantear su punto siguiente, se logran mediante un recurso retórico que aparece aquí por primera vez en Pablo: «¿No sabéis que...?» El hecho de que vaya a usar este recurso diez veces en esta carta, principalmente en contextos donde se ve bajo presión, y que dicho recurso aparezca sólo una vez más en sus cartas (Ro. 6.16), probablemente dice mucho acerca de sus sentimientos respecto a los corintios y su conducta.[3] En sus cartas a los tesalonicenses, el modo de recordarles lo que ya sabían o deberían saber era decirles: «Porque tal como vosotros mismos sabéis...» Pero en esta carta recurre a la retórica, menos por

1 «Por influencia de la palabra anterior, varios testigos, principalmente occidentales, leen aquí el tiempo presente *OELpEt* (Dgr Ggr L P 81 [pel) en lugar de **Oeptt»** (Metzger, p. 549).

2 3.16; 5.6; 6.2, 3, 9, 15, 16, 19; 9.13, 24.

3 Dado el énfasis que ellos mismos ponían en la sabiduría y el conocimiento, esto podría ser aquí algo más que un simple recurso retórico, que se acerca más a la ironía o al sarcasmo: «¿Será posible que vosotros, que os jactáis de la *yvmaLg,* no sepáis esto?»

recordarles a los corintios algo que ya se les había dicho[4] que por señalar una realidad que ellos deberían saber por la naturaleza misma de las cosas. Les pregunta: «¿No sabéis quiénes sois?» Y por la conducta actual de ellos es claro que no lo saben, o por lo menos que no han considerado seriamente las implicaciones de quiénes son ellos en tanto pueblo de Dios en Corinto.

La imagen de la iglesia como templo de Dios,[5] que aparece en Pablo dos veces más (2 Co. 6.16; Ef. 2.21), es una imagen fecunda tanto para el Pablo judío como para los corintios gentiles. La palabra que se usa *(naos)* se refiere al santuario propiamente dicho, el lugar de habitación de la deidad, por contraposición a la palabra *hieron,* que se refería a todo el recinto de un templo además del santuario. Para Pablo esta imagen refleja el pueblo de Dios en el AT. Aunque ese pueblo nunca es llamado propiamente templo de Dios, es el pueblo de Dios en medio del cual él eligió «moran» estableciendo su tabernáculo en medio de ellos. Es posible, aunque de ningún modo seguro, que esta imagen también tuviera para Pablo matices escatológicos[8] Esa forma de entenderlo brotaría de dos fuentes: las esperanzas escatológicas judías tal como se reflejan en diversas fuentes,[9] y una tradición, que parece remontarse hasta el propio Jesús, según la cual él reconstruiría el templo «en tres días».[10] La experiencia actual de la iglesia como el lugar donde mora el Espíritu (escatológico) sería entonces el templo restaurado de la visión de Ezequiel (caps. 40-48), donde Dios prometió «habitar en

4 Algunos han sugerido que la pregunta de Pablo insinúa que él les había dado anteriormente esta imagen. Ver, p.ej., Weiss, p. 84; B. Gártner, *TheTemple and theCommunity in Qumran and the New Testament,* SNTSMS 1, Cambridge, 1965, p. 57. Pero eso es dar demasiado peso al lenguaje de algo que más bien parece ser un recurso retórico en esta carta.

5 J. M. Ford, «You Are God's'Sukkah' (I Cor. iii.10-17)», NTS21, 1973-1974, pp.139-142, alega que esta imagen es la de construirel «tabernáculo» durante la fiesta de los tabernáculos. Pero los supuestos paralelos son tan remotos y la imagen del templo en Pablo es tan fija, que esto parece destinado a ser, cuando más, un elemento de curiosidad.

6 Ver O. Michel en TDNT IV, pp. 880-890. Las distinciones entre las dos palabras no son necesariamente válidas en todo el griego del período del NT, pero el uso que tienen en la LXX, donde esa distinción es común, parece haber influido aquí en Pablo.

7 Cf., p.ej., Sal. 114.2: «Judá vino a ser su santuario», más las ricas imágenes de cómo Dios moraba en medio de ellos en el desierto.

8 Esta sugerencia se ha hecho frecuentemente, y probablemente es correcta, dados los paralelos escatológicos de Qumrán (ver Gártner, *Temple)* y el marco general de referencia de Pablo, que es escatológico; pero no hay nada en el uso propio de Pablo que exija entender las cosas de ese modo. Ver, entre otros, Weiss, Barrett, Bruce, Conzelmann, Senft.

9 P.ej., Is. 28.16 (cf. 1 Co. 3.10); Ez. 40-48; Jub. 1.17; 1 Enoc 91.13; 4QFIor.

10 Tal como se representa en los cargos de los testigos falsos en Marcos 14.58. la «falsedad» no tiene que vercon la afirmación, sino con lo que habría querido decirse con ella. La misma tradición se refleja en Juan 2.19-21, y probablemente entre los helenistas en los Hechos (de entre los cuales surgió Pablo), los cuales rechazaban el templo de Jerusalén por estar «hecho de mano» (Hch. 6.13; 7.48-50).

medio de ellos para siempre» (43.9) y del cual manaba el río de agua viva que restauraba la tierra (47.1-12).

La imagen de la iglesia como templo habría sido fácilmente comprendida también por los corintios, aunque quizás no con sus ricos matices veterotestamentarios. Como paganos practicantes (ver 6.9; 8.7), la mayoría de ellos habrían frecuentado antes los muchos templos y santuarios *(naoi)* paganos que había en su ciudad. En efecto, algunos de ellos alegaban que todavía tenían derecho de hacer tal cosa (ver caes. 8-10). Pero ahora Pablo está haciéndoles notar el hecho de que, puesto que hay un solo Dios, él no puede tener en Corinto más que un solo templo, y ellos son ese templo. [11] Ellos llegaron a ser ese templo por el hecho de que «el Espíritu de Dios mora en vosotros». Lo más probable es que con esto Pablo no quiera decir que el Espíritu moraba dentro de cada uno de ellos, por más que eso sea cierto para él (cf. 6.19), sino más bien que el Espíritu de Dios «mora en medio de vosotros». Es decir, aquí Pablo está haciendo una reflexión sobre la iglesia como el lugar comunitario que es morada de Dios, la cual, cuando estaba reunida en el nombre de Jesús, experimentaba la presencia y el poder del Señor Jesús en medio de sí (5.4-5). Una vez más, como en 2.10-13 (cf. 2.4-5), el Espíritu es la clave, la realidad crucial, para la vida de la nueva edad. La presencia del Espíritu, y solamente ella, los distinguía a ellos como el nuevo pueblo de Dios, como su templo en Corinto.

17 Por ser el templo de Dios en Corinto, la iglesia tenía que ser la alternativa de Dios para Corinto, tanto por las religiones de Corinto como por sus vicios. Pero los cristianos corintios, por su sabiduría mundana, sus jactancias y sus divisiones, estaban de hecho desterrando al Espíritu y por lo tanto estaban a punto de destruir la única alternativa que Dios tenía en su ciudad. Por ello, siguiendo la retórica que les hace pensar en quiénes son, Pablo hace una solemne advertencia a aquellos que de ese modo estaban causando devastación en la iglesia: «Si alguno destruyere [12] el templo de Dios, Dios le destruirá a él.» Como ha señalado E. Kásemann, esto tiene todos los distintivos de una «sentencia de ley sagrada»,[13] en la cual la ley del talión y un quiasmo se combinan para expresar el temible juicio de Dios

11 Aunque tal vez no haya quedarle demasiada importancia, el orden de palabras que usa Pablo, votos Osov Eoie, probablemente éste sea a la vez enfático y represente una ilustración de la «regla de Colwell» (según la cual los predicados nominales que **anteceden al verbo son habitualmente definidos, aunque no tengan el artículo definido).** Si es así, entonces lo que Pablo está diciendo es: «¿No sabéis que vosotros sois *el* templo de Dios en Corinto?»

12 Como en los vv.12-13, casi con toda seguridad esta es una suposición particular en presente, de modo que seda más exacto, en vez de traducir «destruyere» como hace RVR, traducir «si alguno está destruyendo».

13 «Sätze Heiligen Rechts im Neuen Testament», NTS 1, 1954-1955, pp. 248-260; *New Testament Questions of Today,* Filadelfia, 1969, pp. 66-81, esp. 66-68. Pero ver la crítica

en el último día. Apenas puede uno eludirla naturaleza horripilante de esta advertencia. Los que son responsables de desmantelar la iglesia[15] pueden esperar el juicio en especie; es difícil rehuir el sentido de juicio eterno en este caso, dada su cercana proximidad a los vv.13-15.[16] Aunque se presente con el carácter formal de una ley casuística, ésta es una fuerte palabra profética del apóstol,[17] y hay que entenderla en consecuencia.

Algunos intérpretes desmayan por el hecho de que Pablo pueda ahora decir que una persona dentro de la comunidad «será destruida», especialmente después de que se dio en el v. 151a posibilidad de escapar. De hecho es común sugerjr que Pablo está tratando con dos grupos diferentes en esos dos pasajes. i Pero ni la retórica ni la amenaza profética -para no mencionar a Pablo-son tan lógicas. Esta amenaza lleva la advertencia de vv.10-15 a su siguiente paso. Todo el pasaje va dirigido a la iglesia entera. Si hay que hacer una distinción entre el «alguno» de este pasaje y el de los vv. 10-15, sería que aquí el énfasis se pone más específicamente en esos pocos que parecen ser los motores principales de las actuales disputas.[19] *La razón* de

que hace D. E. Aune, *Prophecy in EarlyChristianity andtheAncientMediterranean World,* Grand Rapids, 1983, pp. 167, 237.

14 Nótese especialmente la especie de juego de palabras que se produce con la yuxtaposición de los dos verbos: OeLpee/~OEpeL («Si alguien el templo de Dios destruye, destruirá a éste Dios»).

15 Según BAGD, la imagen corresponde a la de «demoler una casa».

16 Sobre este asunto vale la pena citarla afirmación completa de R-P: «Pero ... aquí oEpet ... [no] debe forzarse para significar aniquilación (ver bajo v. 5). Tampoco, por otro lado, hay que debilitar el verbo para que signifique el simple castigo físico (cf. xi.30). El significado exacto no se revela en ningún lugar de las Escrituras; pero parece que lo que se indica es alguna clase de terrible ruina y pérdida eterna» (p. 67). Cf. BAGD y G. Harder, TDNT IX, pp. 93-106.

17 Cf. Küsemann, «Sentences», p. 68; cf. C. J. Roetzel, «TheJudgmentForm in Paul's Letters», JBL 88, 1969, p. 305.

18 Así, p.ej., Godet, MacArthur, y Barrett (en menor grado).

19 la cuestión teológica de si un verdadero «creyente» puede ser destruido por Dios trasciende el interés de Pablo en este punto. Sea como fuere, hay que tener cuidado de no permitir que la «lógica» del sistema de uno (como ocurre con MacArthur, p. 86) prejuzgue el significado evidente de las palabras de Pablo. Parece estar fuera de toda duda razonable que esas personas eran miembros de la comunidad corintia; también parece ser el sentido evidente del texto que Pablo está también emitiendo una auténtica amenaza de castigo eterno. La resolución teológica de esa tensión radicará ya sea en el concepto duque la iglesia visible está compuesta de más gente que la verdadera iglesia, destinada por Dios para la gloria, o en la suposición de que algunos, que a juzgar por todas las apariencias pertenecen efectivamente a la comunidad de fe, por razones que están fuera de nuestra comprensión han optado por salir de ella y están recorriendo una vez más un sendero que lleva a la destrucción. El resultado neto es el mismo en cualquiera de los dos casos. Pablo no considera que ninguno de los corintios «desviados» haya llegado todavía a ese punto, y la advertencia se propone evitar que tal cosa suceda.

una amenaza tan tremenda se da en la cláusula final: «porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, santo?° es» [21] La palabra «santo» mantiene la ¡magen del templo, que estaba separado para Dios y no debía ser profanado en modo alguno. Pero una vez más, el lenguaje no significa simplemente santidad ritual (cf. 1.2) sino «santo» en el sentido moral-ético. De manera que la afirmación, aunque sea un indicativo que se refiere a la imagen del templo, se convierte en un imperativo funcional mediante la adición de «el cual sois vosotros». Dios es santo; por consiguiente su templo también es santo, apartado para sus fines; y por ser su templo, por implicación vosotros también habéis de ser santos. Como lo revela esta carta, éste no es uno de los fuertes de ellos. De manera que la amenaza, que es real, se convierte al mismo tiempo en una invitación para que ellos lleguen a ser lo que de hecho son por la gracia de Dios, «el templo *santo* de Dios en Corinto». Este pasaje ha soportado una larga historia de interpretación desafortunada en la iglesia. Como la imagen del templo vuelve a aplicarse en 6.19-20 al individuo Corinto que visitaba a las prostitutas, muchos han retrotraído ese uso hasta el presente pasaje, como si fuera una palabra de advertencia a los cristianos individuales acerca de cómo han de tratar su cuerpo o vivir en la práctica su vida cristiana. Tanto el contexto como la gramática desautorizan esas interpretaciones, aunque sea por «aplicación extendida». Esto resulta tanto más lamentable porque éste es uno de los pocos textos del NT donde nos vemos expuestos a una comprensión de la naturaleza de la iglesia local (el templo de Dios dentro del cual mora su Espíritu) y donde la advertencia del v. 17 deja ver claramente lo importante que es para Dios mismo la iglesia local.

Una de las necesidades desesperadas de la iglesia es recuperar esta visión de lo que ella es por gracia y, por lo tanto, también, de lo que Dios se propone que ella sea. En la mayoría de los círculos protestantes tiende a tomarse con demasiada ligereza la congregación local. Rara vez se percibe que la congregación se experimente, o pueda experimentarse, como una comunidad donde el Espíritu habita tan poderosamente que la hace funcionar como una auténtica alternativa al mundo pagano en el cual se halla inmersa. Tal

20 Gr. ayLos.

21 Esta traducción refleja lo que con toda probabilidad es la forma correcta de entender una construcción griega difícil, oitLves Fose vp£Lg. El pronombre relativo compuesto plural oLtLves no tiene un antecedente expreso, y puede referirse ya sea a «templo» o a «santo». La razón por la que está en plural es la atracción hacia el ug£L5 que sigue (cf. Fil. 1.28; 1 Ti. 3.15). Lo más probable es que el antecedente sea «templo», lo cual redondea la oración remitiéndose de nuevo al v. 16. Subrayar que «santo» es lo que ellos son, sería pedirle demasiado al contexto.

22 Cf. Kisemann, «Sentences», p. 68.

vez no sea demasiado exagerado sugerir que su mayor necesidad específica es la recuperación de esta visión de su ser, tanto en función de que el Espíritu habita en ella con todo poder, como de que por consiguiente ella sirve como una auténtica alternativa («santa» en el sentido más integral) para el mundo.

6. *Conclusión del asunto: todos son de Cristo*

Cap. 3.18-23

18 Nadie se engañe así mismo;' si alguno entre vosotros se cree sabio en este siglo, hágase ignorante, para que llegue a ser sabio.

19 Porque la sabiduría de este mundo es insensatez para con Dios; pues escrito está: El prende a los sabios en la astucia de ellos.

20 Y otra vez: El Señor conoce los pensamientos de los sabios, que son vanos.

21 Así que, ninguno se gloríe en los hombres; porque todo es vuestro:

22 sea Pablo, sea Apolos, sea Cefas, sea el mundo, sea la vida, sea la muerte, sea lo presente, sea lo por venir, todo es vuestro,

23 y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios.

Pablo reúne ahora los diversos hilos de lo que ha sido su argumento hasta este punto, y le da una conclusión preliminar, la cual nos asegura que el largo argumento de 1.18-3.4 no era una especie de digresión retórica o sermón, sino que tocaba la raíz del problema de la contienda de ellos. El párrafo tiene dos partes (vv. 18-20, 21-23), cada una de ellas marcada en el texto griego por una idéntica exhortación introductoria («que nadie...»), de modo que cada una sirve de conclusión a las dos primeras partes del problema (el ***disputar*** en el nombre de sus dirigentes; pero el hacerlo bajo el disfraz de la ***sabiduría)?***

Primero insiste en que ninguno de ellos se engañe con lo que parece ser sabiduría y no lo es. La ***sofla*** de ellos sólo pertenece a la edad presente, y no tiene valor alguno para Dios mismo; de hecho, para Dios es insensatez. Todo esto evoca y aplica el argumento de 1.18-2.16. Este motivo, a su vez, se enlaza con el tema de «gloriarse» en los hombres, con lo cual se toma el problema de la contienda en sí, especialmente porque ha venido desarrollándose en el nombre de sus diversos dirigentes. Esto nos recuerda 35-9, donde

1 Efectivamente aquí el griego es singular, la trad. de RVR es correcta.

2 Verarriba, pp. 55-56. La parte final del problema, que es también la más sensible-la actitud de ellos para con el propio Pablo- se toca por fin en el cap. 4.

se destacaba la insensatez de seguir a simples hombres que son, como quien dice, «siervos de la parcela».

Como razón por la cual ellos no deben «gloriarse» en sus maestros, Pablo despedaza de una vez por todas sus fama lemas. No se trata de que los corintios pertenezcan a Apolos o a Pablo, sino de que Pablo y Apolos -y todo lo demás-les pertenecen a los corintios; de hecho, todas las cosas son de ellos porque ellos son de Cristo y Cristo es de Dios. De manera que el punto principal de 3.5-17 vuelve a enunciarse con un *crescendo* lleno de emoción.

18 Casi pisando los talones de la dura advertencia del v. 17, Pablo exhorta: «Nadie se engañe[3] a sí mismo». Aquellos que persisten en buscar la sofia, y que con ello están destruyendo la iglesia en vez de edificarla, están engañándose a sí mismos,[4] y los amenaza un temible juicio. Su rumbo actual, por ser el camino del engaño, llevará a fin de cuentas a la destrucción. Por eso los insta a que lo abandonen y se pasen a un rumbo que los haga volver a la locura de Dios, que es la verdadera sabiduría. El resto de los vv. 18-20 detalla esta inquietud recapitulando las paradojas básicas de 1.18-2.16.

La salvedad inicial es otra vez una ironía: «Si alguno entre vosotros se cree sabio en este siglo.» Claro que ellos se creen sabios; precisamente ése es el punto. Esta misma fórmula volverá a aparecer otras tres veces en esta carta, dos de las cuales (8.2; 14.37), junto con ésta, tocan la raíz misma de los problemas de actitud que tienen enferma a esta iglesia. Ellos se creen sabios, creen que han alcanzado el conocimiento (8.2), y se creen espirituales (14.37). Ese es precisamente su problema. Y en cada caso Pablo tiene que desengañarlos de tales opiniones; si no, la iglesia será motivo de pleito.

Este pasaje sirve para reforzar la opinión de que gran parte del lenguaje del debate es de ellos, pero que Pablo lo recoge y lo usa contra ellos. Ellos se creen «sabios», pero para Pablo esa sabiduría es estrictamente conforme a «este siglo». Pablo es un hombre escatológico, y este siglo o edad está bajo el juicio de Dios y está caducando (cf. 1.20, 27-29; 2.6, 8). En la cruz y la resurrección de Cristo, Dios ha «entontecido» la sabiduría. Todo está al

3 Gr. ell«n«t«Lco, palabra paulina en el NT (2 Ts. 2.3; 2 Co.11.3; Ro. 7.11;16.18;1 Ti. 2.14). Cf. el ¡in nKav«croe en 6.9 y 15.33.

4 Este tipo de advertencia indica además que el problema en Corinto todavía no había sido causado por personas de afuera. En esta carta ni siquiera se insinúa que ellos son engañados por alguien de afuera. En Gá. 3.1 y 2 Co. 11.2-3, en cambio, la acción de unos intrusos es lo que ha engañado al pueblo de Dios.

5 8.2; 11.16; 14.37; cf. Gá. 6.3; Fil. 3.4. En cada caso la fórmula introduce una postura que sus «opositores» realmente sostienen, y funciona como una especie de ironía para disuadirlos, o para lograr que escuchen de su parte el argumento contrario.

revés: la sabiduría es locura, la locura es sabiduría; la debilidad es fuerza; los líderes son servidores; el pueblo de Dios está hecho de gente que no es nada, pero que posee todas las cosas (vv. 22-23; 2 Co. 6.9-10). No todo lo que ha sido invertido de ese modo resulta ahora claramente visible; pero la cruz y la resurrección son evidencia de su certidumbre. Por lo tanto, el pueblo de Dios debe abandonar la confianza en las seguridades de la edad presente; deben confiar en la locura de Dios -«hágase ignorante»- y así hacerse verdaderamente sabios. Aquí no se dice nada nuevo; este es sencillamente el argumento de 1.18-3.4, pero reforzado.

19-20 Pablo da ahora la base teológica para la exhortación precedente, además de su apoyo bíblico. La forma de enunciarla es al revés de 1.18-25. Allí se había puesto a demostrar que «la sabiduría de Dios [Cristo crucificado] es locura para el mundo». Aquí lo que está diciendo es: «La sabiduría de este mundo es insensatez para con Dios.» Se afirma exactamente el mismo punto, pero ahora en función de la perspectiva divina, la cual en última instancia es la única que cuenta. Si antes estaba demostrándoles la insensatez de su «sabiduría», porque Dios y su proceder la contradicen, ahora está instándoles a que adopten de lleno la perspectiva de Dios, ya que la «sabiduría» de ellos es, después de todo, insensatez.

¿Y cómo lo sabemos? Pues porque una vez más, como en 1.19, hay suficiente evidencia a partir de lo que «está escrito» de que Dios siempre ha considerado así los esfuerzos humanos por comprender sus caminos. En este caso se citan dos textos, Job 5.13[7] y Sal. 94.11 (LXX 93.11),[8] unificados bajo la palabra clave «los sabios», junto con la actitud de Dios para con éstos. Las citas juntas ilustran la futilidad de «los sabios», y por tanto el hecho de que su «sabiduría es insensatez para con Dios». El primer texto se expresa en la imagen de la cacería, en la cual el cazador utiliza como medio de captura la propia astucia o sagacidad de la presa. La ironía máxima es que

6 Nótese de nuevo el intercambio entre «uov y xoapos, al igual que en 1.20 (q.v.).

7 La única cita directa de Job en el NT (cf. Ro. 11.35). Aunque estas son palabras de Elifaz, son el supuesto común de todos los personajes en el libro de Job, cosa que posibilita el diálogo, y en el caso de Elifaz refleja también la ironía divina. ¡Por lo menos esta porción de su discurso es verdadera!

a Los dos textos juntos sirven como buen ejemplo para observar el uso que hace Pablo del AT. La cita de Job está más cercana al hebreo que a la LXX. Pablo parece estar traduciéndola por su cuenta, aunque la palabra n«voupyLet refleja el v. 12 de la LXX. La cita del Salmo está exactamente como en la LXX, excepto que se pone la palabra crucial aojos donde el Salmo decía «v8pcono5. Probablemente esto sea un ejemplo de cómo la apelación de Pablo a la Escritura es al mismo tiempo una interpretación de ella (cf. Ef. 4.8). Ver Ellis, Use, p. 144; y A. M. Harmon, «Aspects of Paul's Use of the Psalms», WTJ 32, 1969, p. 22. El sentido es exactamente el del Salmo.

9 Cf. DHH: «Dios atrapa a los sabios en la propia astucia de ellos» (cf. NBE).

los seres humanos están esquivando astutamente al Dios con quien tienen que ver; pero Dios ha usado precisamente esa astucia para atraparlos. Creyéndose sabios, en realidad son tontos. El segundo texto subraya la futilidad última de ellos. Dios conoce sus razonamientos,[10] y sabe que son vanos. El punto obvio para Pablo, por tanto, es que los corintios mismos son tontos si no toman en serio esta forma divina de ver las cosas.

21a Con un último y enfático «Así que» (ver bajo 3.7), Pablo pone fin al presente argumento, y esa conclusión es a la vez exhortación, teología y doxología. El pasaje tiene una especie de grandiosidad que hace que uno titubee a la hora de comentarlo; no obstante, el ver qué es lo que constituye esa grandiosidad puede hacer que el escucharlo resulte aún más grandioso. Comienza con una exhortación (v. 21a), pasa a dar la base teológica para ella (vv. 21b-23), y concluye con una cuasi-doxología (v. 23) en la cual todo está fundamentado en la verdad teológica última: la unidad de Dios. Ante tal majestad las divisiones de ellos y su sabiduría mundana quedan totalmente silenciadas y reducidas a la nada.

Primero, entonces, la exhortación: «Ninguno se gloríe en los hombres». Con estas palabras por fin se aborda directamente el ruego de 1.10-12, al entretejerse dos hilos: los lemas de ellos en nombre de sus maestros (1.12; 3.4) y su jactancia, como si fueran autosuficientes (1.29, 31). Al mismo tiempo brota directamente del enunciado inmediatamente precedente, que Dios sabe que los razonamientos de los sabios son vanos. A la luz de todo lo que se ha dicho --acerca del poder de la sabiduría de Dios en la cruz, acerca de los dirigentes que son servidores y así reflejan el carácter de la cruz, acerca del desprecio de Dios por la futilidad de la sabiduría mundana-, a la luz de todo eso, que ninguno entre vosotros siga teniendo la osadía de decir «Yo soy de Pablo» o «Yo soy de Apolos». Eso es basar la confianza de uno en la criatura, en meros mortales. Y en vez de eso, Pablo quiere ahora que ellos pasen a fijarse una vez más en el Creador, que es Dios sobretodos.

21b-22 Esta oración comienza con un «porque»[11] que da la base teológica para lo de «ninguno se gloríe en los hombres». ¿Por qué no? Porque «todo es vuestro». Estas palabras se conectan con la conclusión teológica final del v. 23, en el cual esta afirmación se repite y se añade la base última: «Todo es vuestro, y vosotras de Cristo, y Cristo de Dios». Con estas palabras Pablo transforma completamente las lemas de ellos. Ellos dicen: «Yo soy *dePablo,* etc.» Con la analogía de la labranza (vv. 5-9) Pablo había cambiado eso a

10 Gr. ht«koytapouc, que se refiere alas maquinaciones humanas más que simplemente a sus «pensamientos».

11 Gr. yap, causal o explicativo en este caso.

«vosotros sois de Dios». Ahora hace la transformación ulterior: *«Todo es vuestro,* incluso Pablo, Apolos y Cefas.» Esto vuelve sus lemas completamente al revés, con la diferencia significativa de que el pronombre es plural, no singular. Así, ellos no pueden decir «Yo soy de Pablo, o de Apolos o de Cefas» , no sólo porque eso es gloriarse en simples hombres, sino también porque eso es precisamente lo opuesto a la realidad en Cristo. En él, como lo dirá Efesios 1 con elegantes cadencias, Dios ha comenzado lo que él finalmente llevará a su plena consumación: «unir bajo el mando de Cristo todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra» (EL 1.10, DHH); por consiguiente, *todo es vuestro* (plural).

La lista de «todo» comienza con los tres «hombres»[12] de 1.12 en torno de cuyos nombres los corintios se aglomeran en alguna forma de celos y contienda (3.3). Por supuesto, éste es el punto central de todo. Por eso uno no está muy preparado para la repentina expansión de la lista, la cual de veras incluye todo. Uno se pregunta si el propio Pablo tenía todo esto en mente al inicio de la oración. Sin embargo, es completamente coherente con su teología. Estas cinco elementos, «el mundo, la vida, la muerte, lo presente, lo porvenir», son las tiranías máximas de la existencia humana, a las cuales los hombres están sometidos como esclavos toda su vida. Para Pablo la muerte y la resurrección de Jesús señalaron el viraje de los tiempos en una forma tal que ya nada queda fuera de la jurisdicción de Cristo.[13] Bajo la forma de la cruz Dios ha plantado su estandarte en el planeta Tierra y lo ha marcado como posesión suya; por eso el «mundo» es de él. Así también con toda la existencia («vida» y «muerte»), que queda inmediatamente colocada en una perspectiva escatológica («lo presente y lo por venir»).[14] Puesto que en Cristo Jesús tanto la «vida» misma como, por lo tanto, «lo por venir» son nuestros, la «muerte» es nuestra también, como lo es «lo presente». Nosotros morimos, pero no puede quitársenos la «vida»; vivimos la vida del porvenir en la edad presente, y por lo tanto el presente se ha convertido en nuestra propia posesión. Para los que están en Cristo Jesús, las cosas que antes eran tiranías son ahora su nuevo derecho de primogenitura. Esta es la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Ellos son señores libres de todas las

12 **Esta es la única otra mención de «Cefas» en toda la sección. Esto significa, o bien que él es menos importante (postura que adoptamos en el presente comentario), o que el silencio en los otros lugares es un modo indirecto de indicar que su «facción» es más seria, lo cual parece menos probable. Ver bajo 1.12 (n. 44) y 3.11.**

13 **Excepto la expresión continua de la muerte misma. Este es el punto de 15.23-28. Cuando sea subyugado este último enemigo,** *entonces* **vendrá el Fin, cuando todo sea entregado al Padre.**

14 **Estos dos últimos elementos también forman pares en la lista similar de Ro. 8.38, donde se dice que nada puede separar al pueblo de Dios de su amor que se les ha dado en Cristo Jesús.**

cosas,[15] no atados a los caprichos de la suerte ni a las exigencias de la vida y la muerte. El futuro no es causa de pánico; ya es de ellos. A la luz de esas realidades tan expansivas, ¿cómo pueden los corintios decir «Yo soy de Pablo, o de Apolos»? Esa es una opinión demasiado estrecha, demasiado limitada. Apolos -y Pablo, y Pedro, y el universo entero- son vuestros. Vosotros no les pertenecéis a ellos; ellos os pertenecen a vosotros, como siervos vuestros, porque «vosotros -como ellos- sois de Cristo, y Cristo de Dios».

23 Estas palabras finales se acercan mucho a una doxología: «Todo es vuestro, y[16] vosotros de Cristo, y Cristo de Dios.» Como ya se señaló, funcionan como la base teológica última para lo que ha precedido. Son también su aclaración adecuada. No es que «todo es vuestro» queráis o no, o en una forma egoísta, o en el mismo sentido en que lo era para el estoico, el cual consideraba que la «posesión de todas las cosas» lo hacia «autosuficiente»,[17] y por ende a fin de cuentas independiente y centrado en sí mismo. Todo es vuestro porque vosotros pertenecéis a Cristo; y todo es de él (cf. 15.23-28). Así, es sólo en él que el creyente posee todas las cosas; pero *en* él el creyente de hecho posee todas las cosas.

El *crescendo* final resuena: «y Cristo de Dios». Para algunos este texto ha suscitado momentos de inquietud; para Pablo es sencillamente la nota final de triunfo. El punto del argumento entero ha sido la «posesión». La herencia judía de Pablo le había enseñado bien: Dios es uno solo (Dt. 6.4). Por lo tanto Dios es la realidad última, el que posee todas las cosas y fuera de cuyo dominio no hay nada. Todo lo que Pablo entiende acerca de la obra de Cristo depende de esa realidad singular. Este es, por lo tanto, un enunciado soteriológico, no cristológico (en función de su ser). En armonía con el resto del NT, la mayoría de esos enunciados soteriológicos, cuando incluyen palabras acerca del Padre y el Hijo, expresan subordinación (cf. 8.6; 15.27-28).

is El lenguaje es de Barrett. Cf. la BJ en su versión inglesa, que trata de captar este sentido del pasaje, además de enlazarlo con los vv. 5-9, al traducir: «Pablo, Apolos, Cefas, el mundo, la vida y la muerte, el presente y el futuro, son todos siervos vuestros.»

16 Los dos be en esta cláusula y en la siguiente son consecutivos, no adversativos, y por lo tanto es correcto traducirlos por «y».

17 El lenguaje «todo es vuestro» es idéntico a ciertas afirmaciones entre los estoicos, pero para ellos su punto era que ellos eran por lo tanto avtapKng, «autosuficientes». Ver, p.ej., Séneca, *benef* 7.2.5; 7.3.2; 7.4.1; Di6g. L., Vit 7.125; Cicerón, *Fin.* 3.22.75-76. Sobre este asunto ver Weiss, pp. 90-91, y esp. H. Braun, «Exegetische Randglossen zum I Korintherbrief», *Gesammelte Studien zum Neuen Testament and seiner Umwelt,* Tübinga, 1967, pp. 182-186. El significado propio, radicalmente diferente, que Pablo da a esta frase, es otra clara indicación de que el hallar la «fuente» de su lenguaje no es siempre significativo, ya que su existencia «en Cristo» transforma todo completamente, hasta el lenguaje que usa, y le da nuevo sentido.

Pero es una subordinación funcional, no ontológica; es decir, al igual que en 15.23-28 tiene que ver con su función como salvador, no con su ser en tanto Dios. Dios es uno solo; y la existencia cristiana, posibilitada por la muerte y resurrección de Cristo, ha de hallarse a fin de cuentas en el Dios único. No puede llegar a ser mejor que eso.

Con esta elevada nota ha llegado a su conclusión idónea la respuesta de Pablo al orgullo de los corintios en los hombres y en la sabiduría. Pero el problema es todavía mayor; por eso pasa de inmediato a lidiar con las actitudes de ellos para con él en particular. Pero eso será tema del siguiente capítulo.

El error corintio es fácil de repetir. No sólo tenemos todos tendencias normales a convertir las preferencias naturales en preferencias exclusivas, sino que en nuestra condición caída tendemos también a considerarnos suficientemente «sabios» como para informarle a Dios por medio de quién puede él ministrar a su pueblo. Nuestros lemas asumen la forma de «yo soy de los presbiterianos», o «de los pentecostales» o «de los católicos». O pueden asumir formas ideológicas: «Yo soy de los liberales», o «de los conservadores» o «de los fundamentalistas». Y estos lemas se usan también como armas: «Ah, es que él es un fundamentalista, ¿me entiende?». Y eso quiere decir que ya no es necesario que le pongamos atención, porque su ideología ha condicionado su valor general como portavoz de Dios. En una época como la nuestra apenas es posible que uno no tenga preferencias denominacionales, teológicas o ideológicas. La dificultad estriba en dejar que sea realmente cierto que «todo es nuestro», incluso aquellos de quienes creemos que Dios haría mejor en prescindir. Pero Dios está lleno de sorpresas; y él puede escoger ministrarnos a partir de «la más extraña» de las fuentes, con sólo que estuviéramos más verdaderamente «en Cristo» y por lo tanto libres en él para aprender y para amar.

Esto no quiere decir que uno no deba discernir; después de todo, Pablo no tuvo paciencia alguna con esa enseñanza en Corinto que había abandonado el evangelio puro de Cristo. Pero ser «de Cristo» también es estar libre de las tiranías de la propia estrechez, libre para aprender incluso de aquellos con quienes uno pueda estar en desacuerdo.

7. Los corintios y su apóstol

Cap. 4.1-21

Dada la naturaleza conclusiva de las exhortaciones de 3.18-23, y especialmente la nota doxológica que las corona, bien podría uno preguntarse por qué Pablo se siente obligado a continuar. Pero la presente sección deja

claro que no se ha dicho todo todavía.[1] El malentendido teológico que tienen los corintios respecto al evangelio y la iglesia, y el papel de sus maestros, ya ha sido tratado. Pero en el fondo de gran parte de esto se halla la actitud de muchos para con el propio Pablo. Esas personas no están simplemente a *favor* de Apolos o de Pedro; están decididamente *en contra* de Pablo. Están rechazando al mismo tiempo su ensefianza y su autoridad.

Esto le presenta a Pablo un auténtico dilema. Por una parte se ve obligado a reafirmar su autoridad: seguir el camino de su evangelio *no* es algo optativo; pero por otra parte, debe hacer eso sin mellar la fuerza de lo que ha argumentado hasta este punto, especialmente su alegato referente a que el apóstol tiene un papel de *servidor.*

El primer párrafo (vv. 1-5) sienta la pauta haciendo una aplicación del modelo del servidor, y mostrando cómo se relaciona eso con el trato de ellos con él. Hace un cambio de imágenes, de la labranza a la familia, e insiste en que él es el servidor *de Dios,* y no de ellos; y que ellos no tienen permiso de juzgar al servidor de otro. Mientras continúa con el tema del juicio, amplía suavemente la perspectiva para recordarles otra vez el juicio futuro que todos deben experimentar.

En los vv. 6-13 les aplica el argumento directamente a ellos y a sus actitudes. Con una retórica llena de sarcasmo y de ironía, tira a matar. Su propio apostolado, que describe con osado relieve, contraponiendo su propia «vergüenza» con el supuesto «alto nivel» de ellos, es lo único que armoniza con una teología de la cruz.

Por último, en los vv.14-21 reafirma su autoridad apostólica, su derecho de corregir la mala conducta y la mala teología de ellos. Pero lo hace con una destreza consumada, cambiando la metáfora a la de un padre con sus hijos y poniéndose asícomo a rogarles. Pero ese ruego sigue siendo apología, por lo cual concluye con una nota final de advertencia. Si la «suavidad» de un padre no va a cambiar las actitudes de ellos, entonces eso habrá que lograrlo con la «vara». ¿Cómo lo quieren, entonces? ¿Bastará con esta carta y la visita de Timoteo, o deberá visitarlos él mismo, con una «vara» en la mano?

En varias maneras, éste es uno de los mejores momentos de Pablo. Aquí, por vez primera en sus cartas, logramos vislumbrar algo de este hombre como tal, y de lo que lo impulsa. Por encima de todas las cosas, Pablo es «de Cristo» (3.23), o «en Cristo Jesús» (4.17). Esto quiere decir que es completa-

1 Hay quienes dividirían la carta entres secciones más o menos coordinadas, 1.18-2.5, 2.6-3.4 y 3.5-4.5 pero esto pasa por alto casi completamente el énfasis apologético del argumento, lo cual parece mitigar esta disposición. Ver, p.ej., B. Flore, «`Covert Allusion' in 1 Coriathians 1-4 », CBQ 47, 1985, pp. 85-102.

mente escatológico, pero que no está simplemente aguardando el final. Para él significa que el futuro (el retorno de Cristo y su reinado) ha quedado determinado por el pasado (la muerte y resurrección de Cristo), y que ese futuro cierto (garantizado por el don del Espíritu) determina el presente. La resurrección de Jesús de entre los muertos no era para él cuestión de simple asentimiento intelectual; era la realidad singular que condicionaba toda su existencia. Pero no sólo la de él. Mediante la resurrección, Dios había puesto en movimiento el futuro en forma inexorable; la «venida» de Cristo y el «juicio» subsiguiente son corolarios inevitables, tan ciertos como la vida misma. Por consiguiente, para Pablo esos acontecimientos ciertos radicalizan la existencia cristiana actual. Todos los juicios meramente humanos no son nada a la luz del juicio final; todos los valores meramente humanos, que dan mucho peso a las cosas en el platillo aparentemente favorable de la balanza, ya han sido juzgados y ahora han quedado invertidos por Cristo mismo.

El problema de Pablo es que los corintios, a su manera, eran también individuos escatológicos, ya que ellos también habían recibido el Espíritu. Pero para ellos esto significaba no tanto que el futuro determinara la vida presente de uno, sino que uno ya había entrado en un ámbito de existencia totalmente nuevo. Ellos ya habían «llegado», pero en todas las formas incorrectas (4.8). Lo que Pablo está tratando de hacer, ante todo, es meter a los corintios en su propia órbita, para que puedan ver las cosas desde su propia perspectiva escatológica. Por consiguiente, no es simplemente cuestión de que él tenga razón y ellos no respecto a ciertos asuntos específicos. Tiene que ver con toda la existencia de uno, con toda su forma de ver la vida, ya que «vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios». Si nosotros mismos no tenemos esta perspectiva, mucho de lo que aquí se dice puede ser un enigma; pero no es menester que lo sea, una vez que uno ha sido introducido en la órbita de Pablo mediante su propio encuentro con el Cristo viviente.

a. *Acerca del ser un servidor y ser juzgado*

Cap. 4.1-5

1 Así, pues, ténganos los hombres por servidores de Cristo, y administradores de los misterios de Dios.

2 Ahora bien, se requiere[2] de los administradores, que cada uno sea hallado fiel.

[2] **Varios Mss. significativos (P46 Alef A C.D F G P 6 3317391881 pc) dicen Insetse en vez de iwheLsa- Esto presenta un problema doble: por una parte puede ser sencillamente un**

para Pablo un cambio de metáforas afortunado (cf. 9.17); no sólo está preñado del concepto de rendir cuentas, que en este párrafo se halla en primer plano, sino que también transmite inherentemente el motivo de autoridad delegada, que es el otro interés de este capítulo. De modo que los apóstoles han de ser considerados como «servidores de Cristo», lo cual recalca su cargo humilde y su pertenencia sólo a Cristo; al mismo tiempo son «administradores de los misterios de Dios», lo cual subraya tanto su cargo de confianza como el hecho de que rinden cuentas ante Dios.

El aspecto de «autoridad» en la metáfora se destaca aquí en el objeto que se les ha confiado, «los misterios de Dios». Ya hemos hallado esta palabra en singular en 2.7. Aquí es plural, como también en 13.2 y 14.2; pero parece tener una connotación más general aquí que en aquellos dos casos. La razón para haber escogido estas palabras en este punto sigue siendo realmente un misterio, en el sentido corriente de esta palabra. Algunos han visto aquí una alusión a los cultos mistéricos paganos, de donde Pablo habría tomado una palabra que resultaba familiar para los corintios para darle un nuevo significado, referente a los «misterios» cristianos por oposición a los de Isis, etc. El problema se complica con la pregunta de cómo lo habrían entendido los corintios, dados su trasfondo y su ambiente totalmente paganos.[9] Lo más probable es que, como en 2.7, refleje de nuevo el propio uso semítico de Pablo, en el cual a él, como quien tiene el Espíritu, se le ha concedido comprender el plan de salvación de Dios, por larho tiempo oculto a las mentes humanas pero revelado ahora en Cristo.' De manera que «los misterios de Dios» significa la revelación del evangelio, conocida ahora por medio del Espíritu y confiada especialmente a los apóstoles para ser proclamada por ellos."

2 Esta oración va unida al v. 1 por un conjunto complejo de partículas adverbiales,[12] cuyo propósito resulta más claro que su si1nificado preciso. Bauer sugiere algo como «a este respecto, entonces»,[3] lo cual encaja

e En los dos casos de 12 y 14, en el contexto de los dones espirituales, casi con toda seguridad se refiere a revelaciones especiales dadas por el Espíritu. Aquí el contexto exige el sentido de que se tiene en mente la revelación (cf. Conzelmana, p. 83).

9 Este punto lo destaca especialmente A. E. Harvey, «The Use of Mystery Language in the Bible»,JTS a. s. 31,1980, pp. 331-332.

10 Ver las referencias a Brown y Bornkamm en a. 27 a 2.7.

11 La sugerencia de algunos, de que significa «dispensadores de los sacramentos», está tan alejada del contexto tanto literario como histórico, que no necesita refutación.

12 Gr. "e XoLxov (lit. «aquí, además»).

13 BAGD, Xottrov, 3b; cf. Moule, p. 161: «con ese supuesto (cose, que se remite al versículo anterior en que a los apóstoles se los ha llamado administradores) se sigue que (lotnov) lo que se busca en los administradores es que...» (cf. Parry, p. 74). Ver una discusión completa en M. E. Thrall, GreekParticles in *theNew* Testament, Grand Rapids, 1962, pp. 26-28.

elegantemente con la intención de la cláusula: elaborar la metáfora en la dirección del interés primordial de Pablo. Lo que se busca en[15] los «mayordomos» o administradores es la fidelidad, que[16] sean «fieles» (en el sentido de «fidedignos»: dignos de la confianza que se ha puesto en ellos, o del fideicomiso que se les ha encargado). Lo que Dios requiere de sus servidores no es la elocuencia, ni la sabiduría (ni la «iniciativa», ni el «éxito», que son nuestros requisitos más normales), sino la fidelidad con lo que se les ha confiado. Para Pablo esto significa absoluta fidelidad al evangelio tal como él lo había recibido y lo predicaba (cf. 15.1-11). Su intención, por supuesto, no es proveer una máxima general para el ministerio cristiano —si bien ese sigue siendo todavía el único criterio válido- sino establecer el criterio singular mediante el cual sólo Dios podrá ser su juez, y que por lo tanto descartaría el «juicio» que los corintios están haciendo de él y de su ministerio.

3 Ahora Pablo aplica la máxima general del v. 2 de un modo específico a sí mismo y a la actitud de los corintios fara con él. Ellos lo han estado «juzgando/examinando» (ver bajo 2.15).[17] Como se señaló anteriormente, esta palabra no se refiere tanto a un veredicto que se haya dictado, como al proceso de «examinar» o indagar que conduce a un veredicto. La actitud de ellos para con él, ya sea en términos generales o en algún sentido específico, equivale a una indagatoria judicial (cf. 9.3); ellos están «investigándolo», están haciéndolo comparecer ante ellos mismos como si fueran el gran jurado. Pero para Pablo, la aplicación del criterio del v. 2 prohíbe tal actividad.

La oración comienza diciendo: «Pero para mí es cosa de mínima importancia[18] el ser juzgado por vosotros.» La relación de esta cláusula con lo que viene anteriormente, que es menos que transparente, se basa sobre un supuesto que está dentro de la metáfora misma, y que finalmente se desglosa en el v. 4 («el que me juzga es el Señor»). El supuesto es que, dado que el criterio es la fidelidad con respecto a un fideicomiso que se ha entregado, el único que podrá juzgarlo es aquel de quien había recibido el fideicomiso, y no sus consiervos ni, en este caso, aquellos que podrían estar «bajo su cargo», los corintios mismos. Pero con esta afirmación Pablo no está mostrándose

14 Gr. lrhettay que en casos como éste puede avanzar al sentido de «lo que se requiere» (BAGD 2c; RVR, Barrett, Conzelmann). El sentido parece proverbial.

15 Segtin Turaer, Syntax, p. 265, este ev funciona como un dativo de referencia.

16 Esta cláusula con tva es epexegética, no final, y funciona como complemento del verbo «buscar».

17 Ellis, p. 46, sugiere, sobre la base de su interpretación de 2.6-16, que este «juicio» a Pablo «no representa una oposición»; más bien, los corintios «sólo desean sujetar a Pablo a la prueba que habitualmente se da a un hermano pneumático». Pero ver a.13 bajo 2.6-16.

18 Gr. ENot 8e erg EXaxtot:ov eottv; en cuanto al modismo ver BAGD, etpt 111.2.

engreído o arrogante. La adición de la frase siguiente, «o por tribunal humano» (lit. «o por día humano»), lo pone en perspectiva. La palabra «día»[19] ha de entenderse a la luz de el Día mencionado ya en 3.13, pero que ahora anuncia también el «día» del juicio final en el v. 5. No hay aquí una critica al sistema judicial romano; lo que Pablo está haciendo es hablar otra vez en un sentido totalmente escatológico. El único juicio que cuenta es el final (v. 5); a la luz de nuestra actual existencia escatológica, en la cual nosotros ya estamos determinados por el futuro y la edad presente se reconoce como algo que está bajo el juicio de Dios y que por lo tanto está caducando, todos los sistemas humanos no valen para nada (cf. 6.2-4).

Por consiguiente, para Pablo, todos los juicios meramente humanos que se emitan contra él, provengan de los corintios o de quienesquiera que así lo juzgue, carecen de importancia. El único juicio que cuenta es el juicio final escatológico administrado por Cristo mismo. Esto es asía tal punto que Pablo clasifica como igualmente sin importancia los «juicios» personales que haga de sí mismo. Asegura: «ni aun yo me juzgo a mí mismo»; y no lo dice porque sea irresponsable, ni porque se proponga serlo, sino porque él está al servicio de otro. Sus evaluaciones personales de su propio rendimiento no tienen importancia; lo que cuenta es lo que piense su amo. Además, juicios así también pertenecen a esta edad. Pablo está demasiado cerca de la consumación como para hacer el ejercicio de examinarse a sí mismo.

4 La razón por la cual Pablo puede hacer afirmaciones tan osadas como las del v. 3 se da por fin al final de este versículo («el que me juzga es el Señor»), lo cual a su vez conduce a la exhortación final del v. 5. Pero antes de llegar allí, se siente obligado a añadir una modificación al notable enunciado del final de la última oración, «ni aun yo me juzgo a mí mismo», sin duda porque se ha dado cuenta de que ellos podían usar esto para llevar agua a su molino. Ya en Tesalónica se lo había acusado de supuestas motivaciones ocultas (1 Ts. 2.1-12), y aparentemente también en esta iglesia había brotado algo así (9.1-19; cf. 2 Co. 2.17-3.4 y passim). Luego de renunciar incluso a la evaluación personal de su rendimiento como mayordomo, ahora añade: 20 no tengo la intención de sugerir que en realidad tengo planes ocultos que todavía hayan de revelarse. Por lo que respecta al desempeño de las responsabilidades de mi cargo como mayordomo, ~1 «nada

[19] **Sobre su uso con referencia a un tribunal, ver BAGD, npepa, 3b8.**

[20] **Un yotp difícil enlaza esta cláusula con la anterior. La RVR y otras versiones castellanas lo interpretan como causal («Porque aunque nada tengo de mala conciencia...»), pero eso parece perder la fuerza de las tres cláusulas juntas. Es más probable que éste sea un caso de un yap que tiene la fuerza del Se. Ver BAGD 4; cf. Zerwick, BG, p. 473.**

[21] **La oración debe mantenerse en este contexto. Hacer de ella un enunciado general acerca de su vida interior es salirse de lo que aquí le interesa.**

tengo de mala conciencia». Vuelve a decir algo equivalente en 7.25: «Doy mi parecer, como quien ha alcanzado misericordia del Señor para ser fiel» (o digno de confianza; es el mismo adjetivo del v. 2).

Pero el modificador mismo es prontamente modificado, para que no se pierda el punto de la imagen. «En lo referente a mi mayordomía, tengo la conciencia limpia. ¿Y eso qué? Eso no quiere decir que ya por eso 23 quede yo realmente vindicado, o declarado inocente.» 24 Sin embargo, lo que a Pablo le interesa aquí no es la presencia o ausencia de inocencia. Más bien, lo que hace es simplemente desarrollar la metáfora. La evaluación personal de su propia labor como mayordomo carece de importancia a la luz de que, a fin de cuentas, sólo ante el Señor tendrá que responder. Con presteza añade que no es que tenga conciencia de falla alguna en su deber. Ahora sencillamente regresa a su punto: el hecho de que él no sepa de falla alguna con referencia a lo que se le confió tampoco significa nada, porque eso simplemente vuelve a poner las cosas al nivel de un tribunal puramente humano. Por consiguiente, su propia conciencia limpia no lo justifica ante Dios.

¿La razón? «El que m e j uzga es el Señor.» 25 Al decir esto Pablo ha llegado al punto central de la imagen que comenzó en el v. 1. Como lo indica el v. 5, «el Señor» es Cristo, 26 y la metáfora misma ha dictado esta elección de los títulos: sólo el Señor ***(kyrios),*** el amo ***(kyrios)*** de la casa, que es el único ante quien debo rendir cuentas, puede examinarme ***(anakrinó, v.*** 4) y emitir un veredicto ***(krinó, v.*** 5) en cuanto a la fidelidad con que desempeño mis deberes. Por consiguiente, la conclusión obvia se establecerá en la oración siguiente: «Ustedes deben dejar de juzgarme.»

5 Añadiendo otro enfático «Así que», 27 Pablo pone conclusión a la imagen de este párrafo mediante un fuerte imperativo: «no juzguen nada

22 Lit. **«no sé nada conmigo mismo». El verbo olrvoLSa, que en el NT se halla sólo aquí y en Hch. 5.2, es la raíz de la cual deriva el sustantivo ovve&naes, «conciencia» (ver bajo 8.7).**

23 Gr. **ev iovuu; es un uso causal: «en virtud de esto» o «a causa de esto». VerMoule, p. 51.**

24 Gr. **bebexaewpae; es la primera aparición de este verbo en las cartas paulinas que nos han llegado. Su única otra aparición en 1 Corintios está en 6.11, donde tiene su sentido teológico bien conocido de estar en buenos términos con Dios. Aunque aquí se usa en consonancia con la metáfora, no necesariamente pierde del todo su sabor teológico. Aun así, lo que aquí está destacándose es el juicio final, y no un juicio realizado previamente por medio de la muerte de Cristo.**

25 **El sustantivo "peos no tiene artículo, pero se trata de un caso claro de la regla de Colwell (ver bajo 3.17), según la cual un sustantivo predicativo definido que precede al verbo no necesita el artículo definido.**

26 **Holladay, p. 60, piensa de otro modo: que se refiere a Dios, a quien se ha mencionado al final del v. 5. Pero el uso paulino corriente («Señor» usado en forma absoluta se refiere casi siempre a Cristo) y el lenguaje del v. 5 «hasta que venga el Señor», que se refiere exclusivamente a Cristo, parecen determinantes.**

27 Gr. **o>ose. Ver bajo 3.7 y 21a; DHH traduce apropiadamente «Por lo tanto».**

antes del tiempo designado». A la luz de la situación real de ellos, revelada en el *v.* 3 y en 93, este mandato probablemente debe interpretarse con toda la fuerza de una prohibición presente 28 «Por lo tanto, *dejen* de emitir veredicto sobre nada antes del tiempo designado.» Con «nada» Pablo no quiere decir que ellos no han de hacer juicio alguno. En 5.12, en el contexto de una flagrante inmoralidad en medio de ellos, se les manda que «juzguen a los de adentro», y en 6.5 se espera que ellos puedan juzgar las disputas entre hermanos dentro de la comunidad. Más bien, la clase de «juicios» que deben cesar son aquellos que están haciendo ahora acerca de Pablo y su ministerio, juicios que reflejan su carencia de verdadera perspectiva escatológica. Tales juicios se están haciendo «antes del tiempo designado»,[30] cuando[31] el Señor, el «amo de la casa», vendrá en persona y comunicará el veredicto: «Entonces cada uno recibirá su alabanza de Dios.»[32] De modo que los juicios de ellos carecen de importancia, porque sólo el Señor puede juzgar a sus propios servidores (v. 4b), y también porque lo único que cuenta es el juicio escatológico final.

Ahora ya queda establecido el punto de Pablo; no obstante, procede a matizar la venida del Señor añadiendo una descripción del Juez: «El cual aclarará también lo oculto de las tinieblas, y manifestará las intenciones de los corazones» (cf. 14.24). Usando el lenguaje de su patrimonio judío,[33] en forma de paralelismo semítico (cf. 3.15), reflexiona sobre la realidad de que nada puede ocultarse del Dios con quien tratamos. Dios sacará a la luz

28 En cuanto a este uso ver Turner, Syntax, p. 76. Cf. la trad. de Williams: **«Así que ustedes deben** dejar de formarse juicios...»

29 Ahora el verbo ha cambiado a KpLvco. Volverá a cambiar a 6LaacpLvro en el v. 7. Este mismo juego de palabras con icpLvw vuelve a ocurrir en 11.27-34, y es casi imposible de reproducir en español.

30 Gr. npo KGCLPOl1 (cf. Mi. 8.29); esto podría significar «antes de tiempo» = «demasiado pronto» (así lo entienden RVR, BJ, DHH, NBE, etc.); pero la siguiente cláusula, que define el «tiempo» que Pablo tiene en mente, deja claro que Pablo se refiere al tiempo designado (= el día) del juicio.

31 Gr. con ctv, que significa «que el comienzo de un acontecimiento depende de las circunstancias» (BAGD I.lb). Aquí la circunstancia es la venida del Señor, la cual define por tanto el «tiempo designado».

32 En cuanto a la **posibilidad de que sea esto lo que Pablo quiere** decir con «recompensa», ver también bajo 3.14.

33 En el judaísmo es axiomático que Dios conoce y escudriña los corazones humanos. Ver, p.ej., 1 S. 16.7; 1 Cr. 28.9; Sal. 139.1, 11-12; Jer. 17.10; Mt. 6.4, 6, 18; He. 4.12-13; Eclo. 1.30; *Midr. Ps.* 14.1; *Bar.Sota* 3a; Jos. Gue. 5.413. Cf. el propio Pablo en 14.25; 1 Ts. 2.4; 2 Co. 4.2-4; Ro. 2.16.

34 Esta es una porción de poesía semítica típica, en forma de paralelismo sinónimo. Por consiguiente hay que tener cuidado de no hacer una «exégesis excesiva» de estas dos líneas. En este tipo de poesía lo que se expresa es una sola realidad, aunque las dos líneas o versos la digan en formas levemente diferentes.

todas las cosas porque ya él habita en luz inaccesible, donde no hay nada «oculto en las tinieblas»,[35] ni siquiera los rincones interiores de los propios pensamientos de uno, es decir, las motivaciones que se hallan tras las acciones visibles. La razón primordial de Pablo para dar esta descripción del Juez venidero parece ser reforzar lo que había sugerido en el v. 4, de que en realidad él no tiene nada que esconder. En efecto, lo que es notable en el uso que hace Pablo de este lenguaje es su aplicación positiva, es decir, que esto desembocará en que él y otros reciban «su alabanza de Dios». Al mismo tiempo, puesto que expande la aplicación a «cada uno» (cf. 3.10-15), también sirve de invitación a los corintios para que «limpien su expediente». Ellos también son candidatos a «recibir su alabanza de Dios» cuando venga el Señor. En cambio, si no corrigen su proceder, esto podría funcionar también como una amenaza velada. Cristo «aclarará lo oculto de las tinieblas y manifestará las intenciones de los corazones». Un futuro cierto les aguarda a ellos también. Que se cuiden.

La aplicación de este párrafo a la iglesia de nuestros días parece evidente por sí misma. Por un lado, es una palabra para aquellos en la iglesia que continuamente están «investigando» a sus ministros, y que en todo caso tienden a hacerlo sobre bases falsas. Corinto no es la única iglesia en la historia que alguna vez se desilusionó con su ministro porque éste carecía de suficientes cualidades «carismáticas». Pero la palabra que Dios nos dirige es que lo que él exige de sus servidores es fidelidad, no éxito. Por otro lado, aunque esa no era la intención de Pablo, por implicación es también una palabra para aquellos que predican y enseñan, para que se reconozcan a sí mismos como «fideicomisarios». Su «fidelidad» va a ser juzgada en última instancia por el Señor mismo, sobre el criterio de si han sido fieles al fideicomiso en sí, el evangelio. En esa hora no contará para nada ninguna de nuestras autoevaluaciones en cuanto a lo que valemos en el reino; lo único que contará es nuestra fidelidad al evangelio mismo.

b. Los distintivos del verdadero apostolado

Cap. 4.6-13

6 Pero esto, hermanos, lo he presentado como ejemplo en mí y en Apolos por amor de vosotros, para que en nosotros aprendáis a no

35 Turner,Insights, pp. 131-132, argumenta que lo que se sacará a la luz no son «las cosas que quedan ocultas por las tinieblas», sino «la oscuridad misma que oculta». Su inquietud es razonable, en el sentido de que lo que hay que destruir con la venida de Cristo es la propia oscuridad que permite a los corintios juzgar mal. Sin embargo, este-concepto es tan común en la antigüedad judía que parece demasiado sutil sugerir que Pablo tuviera en **mente algo diferente que el sacar a la** luz «las cosas ocultas en las tinieblas». Cf. Barrett, p. 103.

pensar[1] más de lo que está escrito, no sea que por causa de uno, os envanezcáis unos contra otros.

7 Porque ¿quién te distingue? ¿o qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?

8 Ya estáis saciados, ya estáis ricos, sin nosotros reináis. ¡Y ojalá reinaseis, para que nosotros reinásemos también juntamente con vosotros!

9 Porque según pienso,[3] Dios nos ha exhibido a nosotros los apóstoles como postreros, como a sentenciados a muerte; pues hemos llegado a ser espectáculo al mundo, a los ángeles y a los hombres.

10 Nosotros somos insensatos por amor de Cristo, mas vosotros prudentes en Cristo; nosotros débiles, mas vosotros fuertes; vosotros honorables, mas nosotros despreciados.

11 Hasta esta hora padecemos hambre, tenemos sed, estamos desnudos, somos abofeteados, y no tenemos morada fija.

12 Nos fatigamos trabajando con nuestras propias manos; nos maldicen, y bendecimos; padecemos persecución, y la soportamos.

13 Nos difaman,[4] y rogamos; hemos venido a ser hasta ahora como la escoria del mundo, el desecho de todos.

En este pasaje Pablo aplica las figuras precedentes (de 3.5-4.5) directamente a la situación de Corinto. ¡Y cómo las aplica! La sección está dominada por dos temas: el orgullo de ellos (vv. 6-8, 10) y las debilidades de él (vv. 9, 11-13). Comienza abordando directamente la raíz del asunto –el orgullo de ellos– que ha hecho que se «inflen» contra Pablo (v. 6).

Este «pensar» de RVR procede de las versiones siríacas y el TMay, que añaden ~poveev («pensar») después del yeypantae («está escrito»). Dicha adición no sólo carece de todo apoyo en los Mss. más antiguos, sino que no hay modo de explicar su omisión universal temprana en caso de que fuera el texto original. He aquí un caso claro de cómo la lectura «más difícil» es la original.

z **Es mejor la trad. de RVA: «para que no estéis inflados de soberbia, favoreciendo al uno contra el otro»; o BJ, «para que nadie se apasione por uno contra otro»; o NBE: «y no sean partidarios de uno a costa del otro»; ver el comentario.**

3 **El TMay ha añadido aquí un ore para mejorar el griego de Pablo: boueaú seguido de un indicativo prefiere de ordinario un «que» explícito, como se exige también en español; cf. BJ, «Porque pienso que.:.».**

4 **P68 B D F G Psi May tienen el más común P>,aa«ltovlxevot en vez del mucho más raro bva"leovgavoe de P46 Alef• A C P 33 811175 1506 pc. Una vez más, hay que preferir la lectura más difícil.**

Tras intentar desinflarlos mediante una serie de preguntas retóricas (v. 7), se embarca en un argumento ***adhominem*** tanto centra la condición exaltada de ellos como contra su modo incorrecto de considerar el cargo de los apóstoles. Los contrastes son bruscos: ellos ya «llegaron» (v. 8); en cambio él es como un hombre condenado a morir en el circo (v. 9). Ellos son sabios, prudentes, y honorables; él es insensato, débil, y despreciado (v. 10). Luego el párrafo concluye con un catálogo de las tribulaciones apostólicas (vv. 11-13), en el cual él se «gloría» precisamente en esas cosas suyas que ellos desdeñan. La ironía es devastadora: la forma en que ellos se perciben a sí mismos, que se exagera con maestría en los vv. 8 y 10, es sin duda cómo ellos piensan que él debería ser. Pero la forma en que él realmente vive, planteada en la retórica de los vv. 11-13, es cómo en realidad ellos deberían ser.

Aquí Pablo está aplicando la teología de la cruz, establecida en 1.18-2.16, a la vida cristiana. Es verdad que este párrafo habla en particular sobre su ministerio apostólico, pero es igualmente cierto que todo el punto del párrafo siguiente (vv. 14-17) consiste en instarlos a que lo «imiten», es decir, a que sigan su «modo de vivir en Cristo Jesús». Para Pablo, como hemos visto, el ser un servidor significa ser servidor de Cristo Jesús. Significa seguir el camino de la cruz. Como lo ha dicho cierto poeta: «Tal es el sendero que el amo recorrió; ¿no ha de recorrerlo también el servidor?»

6 Con esta oración Pablo procede a decirles expresamente a los corintios por qué ha venido usando las diversas analogías precedentes acerca de sí mismo y de Apolos. Fue «por amor de vosotros», les dice, y luego lo desglosa en dos cláusulas de finalidad. La primera constituye un nudo sumamente difícil: «Para que aprendáis de nosotros aquello de: `No propasarse de lo que está escrito'» (BJ). No importa lo que eso signifique, el objetivo de todo lo que ha venido anteriormente, como lo demuestra el resto del argumento, es la última cláusula de finalidad:[5] que «no estéis inflados de soberbia, favoreciendo al uno contra el otro».[6] Ellos han estado «jactándose en los hombres», y esto los ha metido en contiendas y pleitos. Aquí nos enteramos de que en

5 Morna Hooker sugiere algo diferente: «que la primera se refiera a la dificultad básica que ha dado origen a la situación descrita en la segunda» («`Beyond the Things which are Written': An Examination of I Cor. iv.6», NTS 10, 1963-1964, p. 128). Pero el resto del argumento coloca el énfasis en la segunda cláusula. Los vv. 7-13 tratan la cuestión del «orgullo», y los vv. 18-21 se refieren en particular a la arrogancia de ellos contra Pablo.

6 IA que resulta menos claro, y de hecho no puede determinarse, es si la segunda cláusula con evo va coordinada con la primera y por lo tanto depende del verbo peieoXrllice~.va, o si más bien es subordinada a lr«Orlie como complemento directo, dando el contenido de lo que ellos deberían haber aprendido. Probablemente haya que preferir lo segundo, pero no puede descartarse lo primero. En cualquier caso, el resultado neto es el mismo: todo apunta a la última cláusula como interés primordial.

realidad están «envanecidos» o «inflados» en favor de «uno» (probablemente Apolos, como pronto señalaremos) y a en contra de «otro» (Pablo). Este orgullo de ellos, además del hecho de que estén en contra de Pablo, va a ser abordado por él en el resto del párrafo.

El debate ha alcanzado la hora de la verdad, y esto queda señalado ante todo por la forma de empezar: con la palabra «esto» colocada en posición enfática, seguida de la partícula transicional *de* (RVR «pero») y el vocativo «hermanos» (ver bajo 1.10). Como lo indican el verbo y la mención específica de Pablo y Apolos, «esto» se refiere a las diversas imágenes que han constituido el debate, a partir de 3.5 y hasta 4.5. Esta oración también parece insinuar que, cualquiera que haya sido el papel de Pedro en la comunidad, no se lo seguía en contraposición a Pablo, del mismo modo que se hacía con Apolos (ver bajo 1.12 y 3.22).[7] El verbo que RVR traduce «he presentado como ejemplo» (B.i «he aplicado») significa de ordinario «cambiar la apariencia externa de algo, mientras que la cosa en sí permanece igual»[8] Pero pese a una tradición muy antigua que se remonta al Crisóstomo, según la cual ese verbo significa aquí precisamente eso, es muy poco razonable pensar así[9] El contexto y la posición enfática del «esto» exigen un significado según el cual son las imágenes, y no las personas, lo que ha «cambiado de forma».[10] Es decir, él ha ido pasando de metáfora a metáfora, cambiando de imágenes durante su recorrido, pero siempre con la intención de que ellas (o al menos la mayoría) se apliquen, como dice ahora, «a mí y a Apolos».[11] En otras palabras, en caso de que por algo se les haya pasado por alto, ahora les dice expresamente que él ha venido llevando adelante el argumento con sus diversas imágenes acerca de él mismo y de

7 Barrett, p.106, piensa de otro modo, siguiendo & T. W. Manson (ver n.44 bajo 1.12). Sugiere lo siguiente: «...Pablo quiere decir que ha hecho que el argumento de los últimos párrafos ... dé la impresión de aplicarse (o de aplicarse únicamente) a él mismo y a Apolos». El resto de la oración, especialmente lo de «*favoreciendo al* uno contra el otro», hace difícil mantener esta opinión. Ver adelante, a. 26.

8 Gr. Itetaa)tvlitatt~o (cf. 2Co. 11.13-15; Fil. 3.21). Esta definición es de Field, Notes, p.169. Para el análisis más completo de este verbo, ver F. H. Colson, «Meteanpattaa in I Cor. iv 6», JTS 17, 1916, pp. 379-384, y Hooker (a. 15 arriba).

9 Cf. n. 37 bajo 1.12.

10 Flore («'Covert Allusion'», pp. 94-95) renueva la sugerencia de que tavta se reíiere a Pablo y Apolos, quienes «se convierten ellos mismos en imágenes, a las cuales la comunidad ha de mirar para su propio mejoramiento». Ese estudio, que por lo demás es un análisis muy útil **del uso del** «habla indirecta» como recurso retórico en la antigüedad, queda gravemente menoscabado por no lograr reconocer el elemento apologético del cap. 4.

11 Este sentido queda sólidamente atestiguado por la forma no compuesta del verbo axnltastl co, con énfasis en la palabra alta. Ver el estudio de Hooker y Colson (n. 8 arriba); cf. BAGD. Para un análisis de la forma no compuesta como referencia al «habla indirecta» en la retórica, ver Flore, «'Covert Allusion'», pp. 88-93.

Apolos para que ellos *aprendan* algo y por consiguiente desistan de su actual «jactancia por las personas».

Pero, ¿qué es lo que él quería que «aprendieran» de las metáforas precedentes? Esta cláusula resulta particularmente difícil de captar con precisión. Literalmente dice: «a fin de que en nosotros aprendáis el no más allá de lo que está escrito», texto que algunos consideran tan oscuro que se desesperan por hallar su significado.[12] Cierta solución enmendaría el texto eliminando del todo las cinco palabras problemáticas, *to mé hyper ha gegraptai* («el: no sobre[13] lo que está escrito»), sugiriendo que se trata de una glosa.[14] Pero en este caso debe prevalecer el principio de Ockham: la solución citada queda refutada por su propia ingeniosidad y complejidad.[15]

12 Cf. Moffatt, p.46, quien deja porfuera las palabras problemáticas y traduce: «para enseñarles ... que no deben estar inflados». Y comenta: «Pero entre enseñarles y que se insertan en griego cinco palabras cuyo significado es irrecuperable.» Cf. Conzelmann, p. 86: «La frase to grl trnep a yeypantat es ininteligible»; Seaft, p. 67.

13 Este sería el único ejemplo bíblico (aunque por supuesto desde este punto de vista no sería bíblico)en que vnep tiene un sentido local, con el significadode «sobre» o «encima» o «más allá».

14 Dicha conjetura consta de los siguientes pasos: (1)Pablo originalmente escribió waevnpty lt«Othe tvct pn ets, etc. (2) En la siguiente copia, por accidente se omitió el grl («no»). (3) En esa misma copia o en la siguiente, alguien insertó el Wtl entre líneas, encima de la ct de tva. (4) En esa misma copia o en la siguiente, alguien escribió en el margen: to ¡in vnep a Y£Ypa=at, e.d., «el Itrl está escrito sobre la a.» (5) Esa copia cayó en manos del copista que fue responsable de todas las copias sucesivas de 1 Corintios, el cual insertó en el texto toda la glosa marginal en esa forma.

Esta conjetura se originó con J. M. S. Baljon, De Tekst der *Brieven* van Paulus aan de Romeinen, de Corintkiérs en de Galatürs als voorwerp van de *conjecturaalkritiek* beschouwg, Utrecht, 1884, pp. 49-51. Aunque no siempre se le atribuyó a él debidamente, y en algunos casos asumió formas levemente diferentes, fue adoptada en los comentarios de Sehmiedel, Bonsset, Héring, Williams y Murphy-O'Connor (Weiss, R-P y Conzelmann se sienten tentadosl y en los siguientes estudios: W. F. Howard, «l Corinthians iv.6 (Exegesis or Emendation?)»,ExpT33,1921-1922, pp. 479-480; J. T. Hudson, «l Cor. iv.6», ExpT 35, 1923-1924, p. 332 (tentado); A. Legault, «'Beyond the Things which are written' (I Cor. iv.6)», NTS 18, 1971-1972, pp. 227-231; y esp. J. Strugnell, «A Pica for Conjectural Emendation in the New *Testament,* with a Coda on 1 Cor 4:6», CBQ 36,1974, pp. 543-558, quien intenta eliminar algunas de las dificultades postuladas por Ross y otros (ver nota siguiente) sugiriendo que el escriba que anotó la glosa en el margen tenía la intención de decirles a sus lectores que él había añadido un gtl «más allá de lo que está escrito», e.d., que no estaba en absoluto en su texto, pero que el sentido lo exigía y por eso marcó el texto en consecuencia. La postura de Strugnell ha sido considerada favorablemente por D. R. MacDonald, «A *Conjectural* Emendation of 1 Cor 15:31-32: or the Case of the Misplaced Lion Fight»,1YTR93,1980, p. 261; y Murphy-O'Connor, «Interpolations», p. 85.

15 Ver especialmente las objeciones de J. M. Ross, «Not Above What is Writteo. A Note on 1 Cor 4:6», ExpT 82, 1971, pp. 215-217. El problema se complica por dos factores: (1) Se necesitan al menos cinco pasos (algo menos según la hipótesis de Strugnell) para llega r desde un original que no tenía esas palabras hasta el texto tal como ahora lo tenemos, y (2) esto tendría que haber ocurrido tan cerca del original, que todos estos cambios habrían tenido

Dado que el texto tal como lo tenemos es lo que Pablo escribió, la estructura misma es suficientemente fácil de discernir, aun cuando el sentido final no lo sea. El artículo neutro to refleja en este caso un uso corriente: para introducir una cita (cf. 14.16).[16] Ya esto en sí elimina aquellas interpretaciones que sugieren que «lo que está escrito» se refiere al debate entero hasta este punto. 17 Por eso el sentido del griego de Pablo queda bien captado en BJ: «Para que aprendáis de nosotros aquello de: `No propasarse de lo que está escrito'» y en NBE: «Para que con nuestro caso aprendan aquello de `No saltarse el reglamento'». Según estas traducciones, se trataría de un dicho o proverbio que los corintios ya conocen.

Pero esto sólo resuelve la mitad del problema, y por cierto la mitad más fácil. ¿Qué quiere decir el dicho en sí? ¿Y de quién proviene: de los corintios, o de Pablo? Aquí BJ y NBE se muestran ambiguas, apegándose bastante a lo que Pablo dice sin intentar interpretarlo. Hay dos opciones básicas: (1) La mayoría de los intérpretes, ateniéndose al verbo gegraptai, que a lo largo de todas las cartas de Pablo se refiere a las citas de la Escritura, piensan que el dicho significa algo así como «vivir conforme a la Escritura».18 Esta opción resulta atractiva, pero lo deja a uno con la dificultad de decidir a qué se refiere eso de «escritura» o «lo ue está escrito»: ¿a los textos citados específicamente en los caps. 1 y 3?11 ¿O al AT en un sentido general pero vago? 20 De estas dos opciones hay que preferir la primera, pero aún así no resulta claro cómo los corintios habrían podido entender los textos citados como algo de lo cual no debían «pasar más allá». (2) La segunda opción considera el dicho como un proverbio popular, conocido tanto por Pablo como por los corintios, y que significaba algo así como «Apegarse al reglamento» (cf. NBE: «No saltarse el reglamento»)[21] Esto también es

lugar antes de que una sola copia del original fuera hecha sin la glosa insertada. Ross señala también, con respecto a la conjetura de Baljon, que el glosadorcasi con toda seguridad habría escrito so lin vnep to of yeypamar. Para una respuesta considerable a Strugnell, pero referente más a toda la cuestión de la enmienda conjetura¡ que a este texto en sí, ver G. D. Kilpatrick, «Conjectural Emendation in the New Testament», *New Testament Textual Criticism, Its Significance forExegesis. Essays in Honour ofBruce M. Metzger, E.* J. Epp y G. D. Fee, ed., Oxford, 1981, pp. 349-360.

16 Ver BAGD o 8 a. *Los* ejemplos son legión, especialmente en las citas que hacen de la Biblia los primeros Padres griegos. En el NT ver Mt. 19.18; *Lo.* 22.37; Ro. 13.9; Gá. 5.14.

17 Como, p.ej., en Phillips: «para que aprendan de lo que acabo de decir acerca de nosotros».

1s Así se podría entender RVA, «aprendáis en nosotros a no pasar más allá de lo que está escrito» y DHH, «aprendan ustedes a no ir más allá de lo que está escrito».

19 Así argumentan especialmente Hooker, «'Beyond' », y *Ellis, pp.* 61,69,74-75,214.

20 Como, p.ej., Mare, p. 212: «Parece ser un enunciado general que aconseja a los corintios no ir más allá de ninguna doctrina escrita en el AT.»

21 Cf. en inglés NEB, «Apegarse al reglamento» y GNB, «Observen las reglas apropiadas». Otra alternativa de este tipo fue sugerida por Parry, pp. 78-79: yeypcnrieei tiene el sentido

atractivo; pero una vez más, no resulta seguro qué habría significado el proverbio en este contexto. Probablemente, algo como: «La forma en que ustedes están tratándome a mí en contraposición a Apolos es no atenerse a las reglas del juego, por decirlo así». De estas soluciones resulta más plausible la que considera que Pablo está refiriéndose a textos bíblicos previamente citados. Si es así, entonces la primera cláusula de finalidad estaría refiriéndose de nuevo a la cuestión de la sabiduría y la jactancia, diciéndoles que deben «vivir según la Escritura» y no jactarse ilegítimamente (1.29, 31), ni dejarse seducir por los «sabios» a quienes Dios ha atrapado (1.19; 3.19-20). Pero sobre este asunto, a fin de cuentas, hemos de confesarnos ignorantes. He aquí un caso en que el apóstol y sus lectores compartían una frecuencia de onda que probablemente quedará para siempre más allá de nuestra capacidad de captar.

Pero si no puede determinarse de modo definitivo lo que debían aprender «en nosotros»,[23] el objetivo final del aprendizaje sí parece seguro. ,t Ellos debían dejar de «jactarse» acerca de «uno» en una forma tal que estaban «contra el otro». Por aquí llegamos a la raíz del problema. Aunque esto podría ser sencillamente un enunciado general contra todo el panorama de contiendas que se expresa en 1.12, parece más probable que aquí «el uno» sea Apolos y «el otro» sea Pablo. Dos elementos apoyan esta interpretación. El primero es que en este caso la palabra referente al orgullo, que significa literalmente «estar inflado», vuelve a aparecer en el v. 18 (RVR «envanecidos»), específicamente en un contexto en que algunos se han puesto contra el apóstol porque no había regresado a visitarlos. El segundo elemento es que la combinación de *«el* uno» y «*el* otro», cuando siguen a la mención de dos personas específicas, ordinariamente harían referencia a esas dos personas, y no en general a «uno» y «otro».[26] Podría

técnico de un contrato o convenio. Según eso Pablo estaría diciéndoles que «'no se excedan de las **condiciones', e.d., del encargo de maestro».**

22 Principalmente sobre la base del uso que hace Pablo de yeypaatai en otros pasajes.

23 Gr. rlliiv, que puede significar ya sea «en nuestro caso» o «por medio de nosotros», con referencia a las analogías precedentes.

24 Sobre este asunto Conzelmann, p. 86, es demasiado escéptico al sugerir que «la segunda cláusula con ivot ... es también difícil de sondear. Aquí el sentido general resulta claro, pero la expresión no».

25 El texto griego dice Eis O#uviovQOE; en este caso el ¿LS («uno») funcionaría muy al estilo del eKaotos (= cada uno de vosotros está inflado); cf. 1.12, «cada uno de vosotros dice».

26 Cf. Mt. 6.24: «dos señores ... al uno ... al otro»; Lc. 17.34: «dos en una cama; el uno será tomado, y el otro será dejado»; Le. 18.10: «Dos hombres ... uno era fariseo, y el otro publicano». Cuando Pablo quiere decir «unos a otros», como en 1 Ts. 5.11, es sencillamente eis Sov Evoc. Este fenómeno gramatical descarta también la interpretación que ve el texto como una enseñanza general referente a aprender la humildad a partir del ejemplo de Pablo y Apolos.

ser, por supuesto, que ambas cosas pudieran alternarse, según de qué lado estuviera uno (e.d., una persona que decía «yo soy de Pablo» también podía estar contra «el otro», el cual en este caso seda Apolos). Y eso puede haber sido así; pero la implicación ineludible del resto del argumento en este capítulo es que algunos de ellos, por lo menos, estaban decididamente en contra de Pablo, y ahora él se pone a reprenderlos por el orgullo que demuestran al estar opuestos a él.

7 El «porque» que conecta estas preguntas con el v. 6 indica que Pablo está a punto de dar razones-recurriendo a la retórica-de por qué aquellos que están «envanecidos» contra él están fuera de lugar 27 La forma en que ellos se enorgullecen de ciertas personas refleja una falta de perspectiva adecuada, una falta de gratitud. La Caída original ha hecho que todos nosotros tengamos una opinión demasiado elevada de nosotros mismos, con su correspondiente opinión baja respecto a los demás. En lugar de ofrecer una humilde acción de gracias por los dones recibidos (ver bajo 1.4), los corintios han permitido que esos dones se conviertan en una señal de prestigio y una fuente de disensión. Con estas preguntas, entonces, Pablo está tratando de darles perspectiva.

Sin embargo, la intención exacta de la primera pregunta no resulta inmediatamente transparente. La dificultad estriba en el significado del verbo *diakrinei* («discernir», «distinguir»), que probablemente es una especie de juego de palabras con el *anakrinó* («examinar») y el *krinó* («juzgar») de los vv. 3-5. Es común considerarlo como referente al hecho de que los corintios están «inflados» unos contra otros dentro de la comunidad. Así: «¿Quién te hace mejor que los demás?» (DHH). Esa traducción insinúa que no hay fundamento para que alguien se enaltezca sobre otro, ya que cualquier diferencia, a fin de cuentas, ha de atribuirse a Dios.[29] Pero esto pone el acento en las contiendas intemas de la comunidad, que por lo demás no parecen venir a colación en este punto del argumento, donde Pablo está tratando de corregir la actitud de ellos para con él.

La alternativa es considerar que esta pregunta está directamente relacionada con el v. 6 y el orgullo de ellos contra Pablo. En este caso la pregunta

27 Las preguntas aparecen inesperadamente en segunda persona singular, cosa que en este caso probablemente recoge el «cada uno» del v. 6 y a la vez refleja el trasfondo semítico de Pablo, en el cual los textos legales del AT, dirigidos a todo Israel, suelen ser reforzados mediante el singular: «Harás esto, no harás lo otro». Este mismo tipo de movimiento de la segunda persona plural a la segunda singular vuelve a aparecer en 7.27-28; 8.9-10;14.16-17; y 15.36.

28 El orgullo generalmente se basa en una perspectiva inadecuada, tanto respecto a uno mismo (ya sea porsus logros o porsu posición) como respecto a la verdadera condición de uno ante Dios (en que uno se considera merecedor en vez de necesitado de ayuda).

29 O quizás la intención sería una ironía: «Tal vez tú te creas mejor que otro, pero en realidad, a los ojos de Dios no hay diferencias significativas entre ustedes».

significaría: «¿Quién te distingue a O»[30] ¿Sobre qué fundamento te jactas de este modo? La implicación es que la jactancia de ellos en la sabiduría, que les permite «examinar» a Pablo, es decretada estrictamente por ellos mismos y no tiene base alguna. Nuestro equivalente para ese tipo de retórica seda: «¿Y tú quién te crees que eres, después de todo? ¿Qué clase de engaño propio es lo que te permite colocarte en el papel de juzgar al servidor de otro?»

Si la primera pregunta tacha el envanecimiento corintio comopresuntuoso, la segunda lo tacha como desagradecido,[31] y es singularmente devastadora: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» Se trata de una invitación a experimentar uno de esos momentos francos y poco comunes de completa honradez, cuando en la presencia del Dios eterno uno reconoce que todo –absolutamente todo-lo que uno «tiene» es un don. 2 Todo es de gracia; nada es merecido; nada es ganado. Los que experimentan de ese modo la gracia viven también con una actitud de gratitud sin límites. Y los que, como los corintios, se consideran a sí mismos especialmente dotados del Espíritu y de sabiduría, y por lo tanto se sienten autorizados para juzgar a otro, reflejan una completa incomprensión de lo que es la gracia, y pierden de vista la «humildad de Dios» expresada en el Crucificado.

Por si acaso no captan el punto, Pablo remacha la segunda pregunta con una tercera, que da por entendida la respuesta «nada» de la segunda: «Y si[33] *en efecto* lo recibiste, ¿por qué te glorias como si no lo hubieras recibido?» Aquí está la palabra reveladora. La «jactancia»[34] de ellos es evidencia cierta de que han perdido de vista el evangelio de la gracia. En vez de reconocerlo todo como un don y llenarse de gratitud, se han hecho *poseedores* de sus dones --considerándolos propios- y han despreciado al apóstol a quien tanto parecía faltarle. La gracia lleva a la gratitud; la «sabiduría» y la autosuficiencia conducen a la jactancia y a emitir juicios. La gracia tiene un efecto nivelador; la autoestima hace que uno se exalte a sí mismo. La gracia significa humildad; la jactancia significa que uno cree que ya ha llegado a la meta. Precisamente porque la jactancia de ellos refleja una actitud así, Pablo recurre a la ironía para ayudarles a ver la insensatez de su jactancia.

30 Cf. BAGD: «¿Quién te concede superioridad alguna?», y Moffatt, p. 48: «¿Acaso alguien va a ver algo especial en ti?»

31 Así Findlay, p. 800.

32 Esta pregunta corre pareja con esas preguntas igualmente devastadoras del AT, en los que uno se ve enfrentado con la verdad referente a uno mismo ante Dios: p.ej., Is. 40.14: «¿A quién pidió consejo para ser avisado?» (La respuesta implícita es: «¿Acaso a ti que crees que sabes tanto como para poner en duda su proceder?»). Cf. Job 38.

33 Gr. eL be xaL («pero si en efecto»), que no insinda que tal vez no lo han recibido, sino que refuerza el hecho de que sí lo han recibido.

34 Gr. otra vez xctvXaeaat; cf. 1.29-31.

8 En contraposición a la actitud de agradecimiento y humildad que se exige en las preguntas retóricas del v. 7, Pablo inicia ahora una serie de antítesis entre ellos y él, ante las cuales la única reacción apropiada es la vergüenza[35] Con tres oraciones en «staccato», puntuando la retórica mediante el asíndeton,[36] Pablo va derecho a la médula del asunto. Sus palabras están llenas de mordaz ironía, para atacar la forma en que ellos se ven a sí mismos (cf. Ap. 3.17), que es a la vez verdadera y falsa. Es verdadera en el sentido de 12.13 y 1.5, es decir, que en Cristo todos han bebido hasta el fondo del Espíritu y han sido enriquecidos con toda clase de dones espirituales. Pero esos dones siempre deben ser motivo de humildad, porque conducen finalmente a un discipulado que recorre el camino de la cruz, y no el camino de un falso triunfalismo.

Los tres verbos atacan no sólo su orgullo en general, sino específicamente su modo de ver la espiritualidad, que refleja una escatología «superrealizada»[37] La perspectiva de Pablo, que comparte con el resto de los autores del NT, es de «ya pero todavía no» en tensión; la de ellos es de «ya» con poco espacio para «todavía no». Por haber recibido el Espíritu, ellos ya han llegado; para ellos la espiritualidad significa haber sido transportados a toda una nueva esfera de existencia en la cual están «por encima» de la existencia terrenal, y especialmente «carnal», de los demás. Por eso, «ya estáis saciados», verbo que en griego como en español se refiere a haber comido hasta llenarse.[38] No sólo se jactan ellos en lo que es un don gratuito, sino que están «saciados» con sus dones, entre ellos la «sabiduría». «Ya estáis ricos» (cf.

35 A pesar de la aclaración del v. 14 (q.v.).

36 Varias traducciones modernas como BJ señalan la ironía y la retórica con signos de exclamación. Es posible, como hacen algunos (p.ej., en inglés TCNT, GNB, 111 inglesa, Moffatt), tomar estas oraciones como continuación de las preguntas retóricas del v. 7, así: «¿Ya tienen todo lo que necesitan? ¿Ya son ricos? ¿Ya se han hecho reyes, aunque nosotros no?» (GNB). Esto es atractivo; sin embargo, el cambio de estilo respecto al v. 7 resulta especialmente pronunciado y, por lo tanto, sugiere indicativos en «staccato». En todo caso, es pura ironía.

37 Ellis, pp. 77-79, duda de que este versículo refleje una escatología superrealizada por parte de **los corintios.** Ver la respuesta de A. C. Thiselton, «Realized Eschatology at Corinth», NTS 24,1976-1977, pp. 510-526.

38 Gr. *icopevvup.L,* verbo que suele usarse metafóricamente en los escritores religiosos y filosóficos. Cf., p.ej., Filón, leg.all. 3.111 («nos hemos hartado con placer desmedido»; cf. 183); post.Cain.145 («por lo cual Dios siempre hace que sus primeros dones cesen antes de que quienes los reciben se hayan saciado»).

39 Aunque no puede saberse a ciencia cierta si era la intención de Pablo, es difícil no relacionar esta imagen con la de 3.1-2, donde ha tenido que tratarlos como a «niños» porque no eran lo suficientemente «adultos» como para reconocer que la cruz es el centro de todo lo que Dios está haciendo en la nueva edad. Ellos se consideran a sí mismos adultos, y ahora Pablo lo concede hasta el punto de afirmar que se han «hartado» de manjares suculentos. Pero ellos están atiborrándose de algo que a fin de cuentas no acarrea sino flacura del alma.

1.5),4° una segunda metáfora para referirse a los dones espirituales. En ambos casos realmente tienen esos dones, pero no en la forma en que creen.

La posición enfática del adverbio «ya» indica que las dos primeras exclamaciones son escatológicas; lo mismo se logra con el lenguaje de la tercera: «Sin nosotros reináis.» La traducción de 13J («¡Os habéis hecho reyes sin nosotros!») y la de DHH («se sienten como reyes») reflejan para el verbo un matiz un tanto sesgado, ya que el verbo en la oración de Pablo se refiere a la actividad de ellos de reinar, y no a su condición de reyes. De ahí la traducción de RVA: «Sin nosotros llegasteis a reinar» (cf. NBE). Las diferencias podrán parecer leves; el punto es que aquí el lenguaje de Pablo es totalmente escatológico y refleja su herencia judía,[42] que consideraba que los santos tomarían parte en el reinado al final, pero no que ellos mismos llegaran a ser reyes. 3 Para Pablo, el esperado reino mesiánico había sido inaugurado por la venida de Jesús. El reino de Dios es a la vez una realidad presente (v. 20) y una esperanza futura (6.9). Pablo, pues, considera que la actual jactancia de ellos por su condición espiritual es equivalente a la suposición de que el reinado final de Dios ha comenzado ya. Al igual que con los dones espirituales con que ellos han sido enriquecidos, así sucede también con el reino de Dios. Ellos han entrado al reino, del cual el Espíritu es evidencia. Pero todavía no han logrado plenamente el fin, del cual será evidencia la resurrección (cf. cap. 15).

En el texto griego el «sin nosotros», como en RVR, se halla en la misma posición enfática que el «ya» de las dos oraciones anteriores. Eso no significa «sin nuestra ayuda» (cf. DHH)44 sino más bien, como lo insinúa la

40 Gr. *n>,otnew* («hacerse rico») en vez del *na.ovttt w* («ser enriquecido») de 1.5. El cambio del perfecto en la primera oración al aoristo con este verbo y el siguiente no es significativo. Los dos aoristos son ingresivos: «os habéis hecho ricos... habéis comenzado a reinar».

41 Como siempre en Pablo; ver 15.25; Ro.5.14,17, 21; 6.12. Incluso BJlo reconoce así, porque aunque en el primer caso traduce «¡Os habéis hecho reyes sin nosotros!», la siguiente oración se vierte más correctamente: «¡Y ojalá reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros!»

42 Cf. especialmente cómo concluye el argumento de esta sección con lenguaje referente al reino de Dios (v. 20), retomando el lenguaje de este versículo.

43 Dn 7.27; cf. Jesds en Le. 22.29-30 y la parábola en Le. 19.17. Ver Ap. 5.10; 20.4, 6; 22.5. Algunos (p.ej., Findlay, Weiss, Conzelmana) han sugerido que esto es un reflejo de paralelos estoicos, adoptados tal vez por los corintios, en que «el sabio es rey». Los paralelos son efectivamente impresionantes (ver esp. Filón, Abr. 261: «El reino del sabio viene por don de Dios», y Plutarco, *Tranq.an.* 472x: «En su secta [la de los estoicos] el sabio ... es un rico y un rey»). Pero una de las diferencias entre estos paralelos y la herencia judía de Pablo radica en el carácter estático y pasivo del estoico por contraposición al énfasis apocalíptico judío en el carácter dinámico del reino.

44 Findlay, 801, interpreta que el adverbio rlbn significa «tan pronto» y que el siguiente xopes rlpwv **(«sin nosotros») significa «sin nuestra ayuda»** (cf. DHH: «que nada necesitan de nosotros»). Por eso, el conjunto no se ve como algo escatológico sino como una reflexión

siguiente oración, «sin que nosotros tengamos parte en ese reinado». El uso del plural «nosotros» aquí y en el resto de este pasaje es un punto que hay que señalar. Mediante esta designación Pablo se refiere ante todo a sí mismo. Pero el uso del «nosotros», especialmente el «nosotros los apóstoles» en el v. 9, indica que aquí los corintios son contrapuestos a todos sus maestros. Una vez más, el plural «vosotros» quizá no necesariamente incluya a todos los creyentes, pero el hecho de que la iglesia entera esté contraponiéndose con Pablo -y con la opinión de él de cómo deberían ser también otros apóstoles- implica que la infección de «algunos» se ha difundido ampliamente entre ellos.

La oración final pone las cosas en perspectiva. «Ojalá hubierais empezado ya a reinar»: eso significaría que el fin que todos aguardamos ha llegado ya en verdad. Significaría -lo dice Pablo un poco pensativo-[45] que nosotros también[46] hemos entrado con vosotros en el reinado final. Pero en vez de eso él sigue estando como ellos saben que está: lleno de debilidades. Pero al revés de ellos, él está dispuesto a sacar provecho precisamente de esas cosas que ellos desdeñan, porque estas debilidades reflejan la verdadera naturaleza del discipulado, un discipulado que es consonante con su predicación de la cruz.

9 La oración final del v. 8 plantea los contrastes del resto del párrafo, contrastes que son no sólo entre ellos y él, sino también entre sus visiones contrapuestas del apostolado y del discipulado. La realidad es que Pablo *no* ha entrado todavía en el tiempo de reinar y, por implicación, ellos tampoco. Sin embargo, este último punto no es lo que le interesa por ahora. Más bien, primero establece en su forma más burda la *evidencia* de que él y los demás apóstoles todavía no han comenzado a reinar. Para hacerlo, se sirve de la imagen de los condenados a morir en el circo. Los apóstoles, dice, somos como ellos, y no como aquellos que tienen los puestos de honor en los palcos.

La metáfora dice (lit.): «Porque me parece que a nosotros los apóstoles nos designó como últimos, como condenados a muerte». La mayoría de los

de Pablo sobre la postura de ellos para con él en contraposición a sus otros maestros. «Tan pronto os habéis saciado, sin nuestra ayuda; etc.» Habría sido posible entender de ese modo las dos primeras cláusulas, pero la adición de la tercera, con su lenguaje distintivamente escatológico, es decisiva para interpretar el conjunto en el otro sentido.

45 Gr. xca ~ yE («y ojalá»), que india un deseo irrealizable.

46 RVR, RVA y BJ aciertan al traducir aquí el xca por «también»; podría traducirse «incluso nosotros».

47 En cuanto al uso que hace Pablo del término «apóstol», ver bajo 1.1. En este contexto debe incluir a Apolos, así como a Pedro. Esta es una evidencia más de que para Pablo, por lo menos en esta etapa, el término era más funcional que oficial. Por lo menos incluía a muchos más que los doce, como insinúa también 15.7.

intérpretes entienden que las palabras «como últimos» sugieren los últimos números de los espectáculos circenses, en que participaban los que estaban condenados a muerte, ya fuera como gladiadores, o como los que simplemente eran echados a las fieras. En cambio DHH y NBE parecen interpretarlas con referencia al desfile triunfal romano, en que el general vencedor montaba un espléndido desfile que incluía no sólo su propio ejército sino también el botín[49] Al final de la procesión venían aquellos cautivos que habían sido «condenados a morir en el circo». De ese modo se constituían en espectáculo[50] a la vista de todos. Puesto que Pablo volverá a utilizar esta imagen en 2 Corintios 2.14, también en relación con su apostolado,[51] parece probable que eso mismo se tenga en mente aquí. En cualquier caso, la metáfora es impresionante, y se propone iniciar la serie con el mismo sentido de extrema humillación con que ha de concluir (v. 13). El escándalo de la cruz está escrito con mayúsculas sobre la visión que tiene Pablo de su propio oficio como apóstol. Para él realmente se cumplía lo de «de tal amo, tal siervo» (cf. Lc. 20.26-27).[52]

Parece que el orgullo de los corintios por su propia condición espiritual incluía cierto grado de vergüenza por la falta de esa condición en Pablo, para no mencionar su falta de sabiduría y de elocuencia. Desde el punto de vista de ellos, tal vez era dudoso que él fuera un apóstol de mucho

48 Gr. *EnLOcevotstovC; cf.* **un uso similar en la** LXX para Be131(=Da.14.31 deuterocanónico), con referencia a los que eran condenados a ser echados diariamente a los leones, dos por vez, y en Dion.Hal. 7.35, a los condenados que eran lanzados desde una alta peña desde donde se veía el Foro.

49 Este es un fenómeno ampliamente atestiguado. Ver, p.ej., Dión Casio,Historia romana VI; Jos. Gue. 7.132-157. Ver un análisis más completo en H. S. Versuel, *Triumphus:* An Inquiry *into the Origin, Development, andMeaning of theRoman* *Triumph,* Leiden, 1970.

50 Gr. Oeaspov; lit. «lo que se ve en el teatro», es decir, un drama o espectáculo. Es común señalar el uso estoico de este término, como se halla, p. ej., en Séneca (Prov. 2.9, 11; *ep.* 64.4-6); pero Séneca concebía al estoico como un «espectáculo» de valor y de fuerza ante los dioses, y por consiguiente para él era cuestión de orgullo. Este no es el uso que le da Pablo aquí. Por consiguiente, es probable que no sea muy preciso, y en todo caso probablemente no es pertinente, decirque Pablo ha «asumido» el «cuadro estoico de la lucha del filósofo como espectáculo para el mundo» (Conzelmann, p. 88; cf. G. Kittel, *TDNT III,* p. 43; V. C. Pfitzner, Paul *and theAgon Motif,* NovTSup 16, Leiden, 1967, p. 189). Ver J. Sevenster, Paul *andSeneca, NovTSup* 4, Leiden,1961, pp. 115-116. Otros autores latinos usan esa imagen, de un modo parecido a Pablo, para expresar la «tragedia» de sus propias vidas; p.ej., Salustio, Jug. 14.23; Plinio, *panegyr.* 33.3.

51 Esta no es la opinión universal acerca de 2 Co. 2.14. Ver el útil estudio de Furnish, *II Corinthians, pp. 174-175.* El argumento de P. Marshall en este caso parece conclusivo («A Metaphor oí Social Shame: THRIAMBEUEIN in 2 Cor. 2:14», NovT 25, 1983, pp. 302-317), especialmente porque todo el argumento de Egan se basa en el uso de un compuesto, y no del verbo simple en sí («Lexical Evidence on Two Pauline Usages», NovT 19,1977, pp. 34-62).

52 Sobre esto ver más adelante bajo vv. 16-17.

prestigio[53] Con una estocada final contra este orgullo, él afirma no sólo que él es como un condenado a morir en el circo, sino también que se trata de un espectáculo que está a la vista de todo el mundo.[54] En efecto, en palabras que deben haber tenido la intención de incomodarlos, Pablo dice que este espectáculo tiene una dimensión cósmica: él está, por decirlo así, en exhibición ante el universo entero: no sólo ante los seres humanos, sino también ante los ángeles[55] Ese parece ser el punto de la referencia a los ángeles, que de otro modo no es completamente discernible. A los ángeles se hace referencia en otros lugares de 1 Corintios en 6.2, 10.11 y 13.1.[56] En cada caso van conectadas a las referencias algunas dificultades exegéticas. ¡Aquí Pablo da por entendido más de lo que explica en aras de sus lectores de siglos posteriores! Podríamos entender que se refiere a aquellos mensajeros de Dios que nosotros llamaríamos «ángeles buenos», ya que a los que son malos Pablo no los llama «ángeles» sino «principados y potestades».

10 Los contrastes iniciados en los vv. 8-9, en el contexto de la escatología, se reanudan ahora de modo extraordinario. Con tres antítesis parecidas a las de 1.26, Pablo coloca a los corintios y a sí mismo (y a los demás apóstoles) en claro relieve, otra vez con completa ironía.[57] La mayoría de los corintios no se hallan entre los «sabios, fuertes y honorables», pero están actuando como si lo fueran. En cierto sentido Pablo concordaría en que lo son, ya que están «en Cristo». Pero ellos son todo eso en la forma equivocada; por eso, como antes, el propósito de esta ironía, así como el de la lista de tribulaciones que viene a continuación (vv.11-13), es a la vez didáctico y apologético. La «teología de la gloria» que ellos sostienen debe dar paso finalmente a la única teología cristiana, la teología de la cruz. Al mismo tiempo, ellos deben dejar de despreciar el apostolado de Pablo.

El primer conjunto brota directamente del v. 9, pero repite los temas de 1.18-25 y 3.18-19. El hecho de que los apóstoles sean un espectáculo de

53 Nótese especialmente cómo 2 Corintios lleva adelante este motivo en varias secciones, p.ej., en 2.14-6.13 y 10.1-13.10.

54 Gr. tcoollos, que podría traducirse «universo», porque aquí incluye a los «ángeles» además de los seres humanos.

55 G. IUttel, TDNT III, p. 43, sugiere reminiscencias de Job, cuyos sufrimientos eran un espectáculo para Satanás; esto implicaría entonces que se trata de ángeles caídos, cosa que parece dudosa.

56 Si tenemos razón en que parte de la desorientación de ellos en cuanto a la espiritualidad incluía el tema de ser como los ángeles, entonces esta referencia podría tener cierta ironía.

57 Theissen, pp. 72-73, parece pasar por alto tanto la ironía 'como el punto del argumento al sugerir que los términos de este pasaje tienen también la intención primordial de ser sociológicos. Es cierto que estos tres términos reflejan los términos sociológicos de 1.26, pero ése es precisamente el punto de la ironía. Si su intención fuera ser sociológicos, eso los haría «verdaderos» en otro sentido, y se perdería la ironía.

proporciones cósmicas los hace «insensatos por causa de Cristo». Pero hay un evidente doble sentido: en virtud de eso reflejan también la verdad del evangelio, que es locura a los ojos de los que son sabios según el mundo. Los corintios, por otra parte, se hallan sentados en «silla de escarnecedores»: «Ustedes, ¡qué cristianos tan[59] sensatos!»[60] (NBE). La adición «en Cristo» (cf. RVR; NBE pone «cristianos»), que probablemente aparece para contrapesar el «por Cristo» de la primera cláusula, no hace sino aumentar la ironía. Es cierto que ellos están «en Cristo»; pero están pasando por alto a Cristo completamente (ver 2.6-16). Los que están en Cristo realmente deberían ser «sensatos», pero para Pablo eso significa asumir la forma que tiene él de ver el evangelio, y no la forma en que lo ven los sabios de este mundo que no están en Cristo.

El segundo conjunto también recoge los temas de 1.18-25, que se repiten en 2.3-5: «nosotros [somos] débiles». Por supuesto que ése es el problema según los corintios (cf. 2.1-3). Pero de nuevo hay un doble sentido: las debilidades de Pablo reflejan la «debilidad de Dios» que se manifiesta en la cruz como su poder salvador; y en 2.4-5 se ven como los canales adecuados por medio de los cuales puede manifestarse el poder de Dios. En cambio, «vosotros [sois] fuertes». A la luz de 1.26-28, éste es el colmo de la ironía. La verdad es que ellos no están entre los poderosos ni influyentes de Corinto, pero al ponerse a juzgar a Pablo están tomando el puesto de tales. Pero otra vez, en Cristo ellos deberían estar entre los verdaderamente «fuertes».

El conjunto final se pone en orden inverso, probablemente para crear una transición suave hacia los vv. 11-13, que sólo tendrán que ver con los apóstoles. El cambio de los «nobles» de 1.26 es digno de destacarse. El no podía decir eso de ellos, precisamente porque muy pocos lo eran. 1 Pero puede llamárselos «honorables», en parte porque en Cristo eso es cierto: están destinados a la gloria (2.7). Sin embargo, en el caso de ellos es presunción. Los sabios mundanos, cuya teología están emulando ellos, difícilmente rendirían honor a los que constituyen la mayoría de la comuni-

5s Gr. bta, lit. «por causa de Cristo», como lo traduce RVA; cf. tb. DHH. RVR traduce «por amor de Cristo»

59 Esto no lo dice literalmente el texto griego; se trata del intento que hace MBE, junto con los signos de exclamación, por remarcar el carácter irónico de las antítesis.

60 Gr. opovLpoy sinónimo de aoja, posiblemente con mayorénfasis en el carácter «sensato» de la persona «sabia» (RVR «prudentes»). Este término es habitualmente peyorativo en Pablo, como lo es aquí (cf. 2 Co.11.19; Ro: 11.25; 12.16).

61 Este es el punto que pasa por alto Theissen (n. 57 arriba), pero que es crucial. Si Pablo se estuviera dirigiendo realmente a los nobles de la comunidad, entonces ésa seguiría siendo la palabra apropiada. Pero no lo hace porque la carta no va para esas personas, sino a la comunidad entera, de cuyos miembros la mayoría no son nobles. Pero irónicamente puede llamárselos «honorables».

prestigio.[53] Con una estocada final contra este orgullo, él afirma no sólo que él es como un condenado a morir en el circo, sino también que se trata de un espectáculo que está a la vista de todo el mundo.[54] En efecto, en palabras que deben haber tenido la intención de incomodarlos, Pablo dice que este espectáculo tiene una dimensión cósmica: él está, por decirlo así, en exhibición ante el universo entero: no sólo ante los seres humanos, sino también ante los ángeles.[55] Ese parece ser el punto de la referencia a los ángeles, que de otro modo no es completamente discernible. A los ángeles se hace referencia en otros lugares de 1 Corintios en 6.2, 10.11 y 13.1.[56] En cada caso van conectadas a las referencias algunas dificultades exegéticas. ¡Aquí Pablo da por entendido más de lo que explica en aras de sus lectores de siglos posteriores! Podríamos entender que se refiere a aquellos mensajeros de Dios que nosotros llamaríamos «ángeles buenos», ya que a los que son malos Pablo no los llama «ángeles» sino «principados y potestades».

10 Los contrastes iniciados en los vv. 8-9, en el contexto de la escatología, se reanudan ahora de modo extraordinario. Con tres antítesis parecidas a las de 1.26, Pablo coloca a los corintios y a sí mismo (y a los demás apóstoles) en claro relieve, otra vez con completa ironía.[57] La mayoría de los corintios no se hallan entre los «sabios, fuertes y honorables», pero están actuando como si lo fueran. En cierto sentido Pablo concordaría en que lo son, ya que están «en Cristo». Pero ellos son todo eso en la forma equivocada; por eso, como antes, el propósito de esta ironía, así como el de la lista de tribulaciones que viene a continuación (vv. 11-13), es a la vez didáctico y apologético. La «teología de la gloria» que ellos sostienen debe dar paso finalmente a la única teología cristiana, la teología de la cruz. Al mismo tiempo, ellos deben dejar de despreciar el apostolado de Pablo.

El primer conjunto brota directamente del v. 9, pero repite los temas de 1.18-25 y 3.18-19. El hecho de que los apóstoles sean un espectáculo de

53 Nótese especialmente cómo 2 Corintios lleva adelante este motivo en varias secciones, p.ej., en 2.14-6.13 y 10.1-13.10.

54 Gr. xoagog, que podría traducirse «universo», porque aquí incluye a los «ángeles» además de los seres humanos.

55 G. Kittel, TDNT III, p. 43, sugiere reminiscencias de Job, cuyos sufrimientos eran un espectáculo para Satanás; esto implicaría entonces que se trata de ángeles caídos, cosa que parece dudosa.

56 Si tenemos razón en que parte de la desorientación de ellos en cuanto a la espiritualidad incluía el tema de ser como los ángeles, entonces esta referencia podría tener cierta ironía.

57 Theissen, pp. 72-73, parece pasar por alto tanto la ironía'como el punto del argumento al sugerir que los términos de este pasaje tienen también la intención primordial de ser sociológicos. Es cierto que estos tres términos reflejan los términos sociológicos de 1.26, pero ése es precisamente el punto de la ironía. Si su intención fuera ser sociológicos, eso los haría «verdaderos» en otro sentido, y se perdería la ironía.

proporciones cósmicas los hace «insensatos por causa[58] de Cristo». Pero hay un evidente doble sentido: en virtud de eso reflejan también la verdad del evangelio, que es locura a los ojos de los que son sabios según el mundo. Los corintios, por otra parte, se hallan sentados en «silla de escarnecedores»: «Ustedes, ¡qué cristianos tan[59] sensatos!»[60] (NBE). La adición «en Cristo» (cf. RVR; NBE pone «cristianos»), que probablemente aparece para contrapesar el «por Cristo» de la primera cláusula, no hace sino aumentar la ironía. Es cierto que ellos están «en Cristo»; pero están pasando por alto a Cristo completamente (ver 2.6-16). Los que están en Cristo realmente deberían ser «sensatos», pero para Pablo eso significa asumir la forma que tiene él de ver el evangelio, y no la forma en que lo ven los sabios de este mundo que no están en Cristo.

El segundo conjunto también recoge los temas de 1.18-25, que se repiten en 2.3-5: «nosotros [somos] débiles». Por supuesto que ése es el problema según los corintios (cf. 2.1-3). Pero de nuevo hay un doble sentido: las debilidades de Pablo reflejan la «debilidad de Dios» que se manifiesta en la cruz como su poder salvador, y en 2.4-5 se ven como los canales adecuados por medio de los cuales puede manifestarse el poder de Dios. En cambio, «vosotros [sois] fuertes». A la luz de 1.26-28, éste es el colmo de la ironía. La verdad es que ellos no están entre los poderosos ni influyentes de Corinto, pero al ponerse a juzgar a Pablo están tomando el puesto de tales. Pero otra vez, en Cristo ellos deberían estar entre los verdaderamente «fuertes».

El conjunto final se pone en orden inverso, probablemente para crear una transición suave hacia los vv. 11-13, que sólo tendrán que ver con los apóstoles. El cambio de los «nobles» de 1.26 es digno de destacarse. El no podía decir eso de ellos, precisamente porque muy pocos lo eran[61] Pero puede llamárselos «honorables», en parte porque en Cristo eso es cierto: están destinados a la gloria (2.7). Sin embargo, en el caso de ellos es presunción. Los sabios mundanos, cuya teología están emulando ellos, difícilmente rendirían honor a los que constituyen la mayoría de la comuni-

5a Gr. bta, lit. «por causa de Cristo», como lo traduce RVA; cf. tb. DHH. RVR traduce «por amor de Cristo»

59 Esto no lo dice literalmente el texto griego; se trata del intento que hace NBE, junto con los signos de exclamación, por remarcar el carácter irónico de las antítesis.

60 Gr. 0pcvtlloy sinónimo de ao~Loc, posiblemente con mayor énfasis en el carácter «sensato» de la persona «sabia» (RVR «prudentes»). Este término es habitualmente peyorativo en Pablo, como lo es aquí (cf. 2 Co. 11.19; Ro: 11.25; 12.16).

61 Este es el punto que pasa por alto Theissen (a. 57 arriba), pero que es crucial. Si Pablo se estuviera dirigiendo realmente a los nobles de la comunidad, entonces ésa seguiría siendo la palabra apropiada. Pero no lo hace porque la carta no va para esas personas, sino a la comunidad entera, de cuyos miembros la mayoría no son nobles. Pero irónicamente puede llamárselos «honorables».

dad cristiana en Corinto. Además de ser un juego sobre 1.26, este par hace eco también del v. 9. La posición en que Dios ha colocado a los apóstoles, al final de la procesión como quienes están condenados a morir en el circo, es la máxima humillación de los «despreciados». En cambio, los corintios estarían entre aquellos de la procesión o de la muchedumbre, «los honorables», que miraban a los «despreciados» marchar hacia su muerte. Pero Pablo es «despreciado» sólo ante el mundo, que también desprecia a Cristo: y esto vuelve a poner a los corintios en la cuerda floja. El resto del pasaje procede a detallar la naturaleza del «desprecio» que les toca a quienes portan el mensaje de la cruz.

11-13 Pablo abandona ahora la ironía para pasar al lenguaje directo. Esta lista de tribulaciones, que desglosa en detalle el «desprecio» que acompaña el ministerio apostólico de Pablo, refleja un fenómeno común en la antigüedad.[62] Esas listas pueden hallarse en otros lugares en los escritos del propio Pablo,[63] así como en filósofos estoicos,[64] en autores de la apocalíptica judía,[65] en Josefo,[66] en biógrafos e historiadores griegos,[67] y en los gnósticos tardíos[68] (cf. tb. He. 11.33-38). Lo que Pablo tiene en común con esas listas es el fenómeno en sí, más un uso accidental del lenguaje aquí y allá. El contenido de esta lista se adapta tanto a sus circunstancias como misionero del evangelio de Cristo, como a sus luchas con los corintios. La gran diferencia entre esta lista y sus homólogas en 2 Corintios es el propósito didáctico de ésta. Como pasan a decir los vv. 14-17, se trata de un modelo en especie, si no en sus detalles específicos, de lo que también deben ser los corintios.

62 Sobre este asunto ver esp. *R.* Hodgson, «Paul che Apostle and First Century Tribulation Lists», ZNW 74, 1983, pp. 59-80.

63 Especialmente en 2 Corintios (4.8-9; 6.43,8-10; 11.23-29; 12.10); cf. Ro. 8.35.

64 P.ej., Epict. 2.19.24: «Mostradme un hombre que, aunque enfermo, esté feliz; que, aunque en peligro, esté feliz; que, aunque moribundo, esté feliz; que, aunque condenado al destierro, esté feliz; que, aunque calumniado, esté feliz. ¡Mostrádmelo! ¡Por los dioses, de buen grado vería yo un estoico!» (Loeb I, p. 367); cf. 2.10.17. Ver esp. R. Bultmana, ***Der Stil der paulinischen Predigt and die kynisch-stoischeDiatribe,*** Góttinga, 1910, pp. 71-72.

65 P. ej., la recensión más larga de 2 Enoc 66.6: «Caminad, hijos míos, en ***longanimidad,*** en mansedumbre, en ***aflicción,*** en ***angustia,*** en fidelidad, en verdad, en esperanza, en ***debilidad,*** en ridículo, en ***ataques,*** en ***tentación,*** en ***privación,*** en ***desnudez,*** teniendo amor unos por otros, hasta que salgáis de este mundo de padecimientos» (OTP I, p. 194). Ver W. Schrage, «Leid, Kreuz un Eschaton. Die Peristasenkataloge als Mermale paulinischer theologia crucis and Eschatologie», EvT34, 1974, pp. 141-175.

66 Este pone en boca de Anano, el sumo sacerdote, las siguientes palabras ***(Gue.* 4.165):** «¡Cuando sois saqueados os sometéis, cuando sois golpeados permanecéis en silencio, y ni siquiera sobre quien ha sido asesinado se atreve nadie a gemir audiblemente!» (Loeb III, p. 51); cf. Gue. 2.151-153.

67 Ver la colección en Hodgson (n. 62 arriba), pp. 76-80.

68 Ibfd, pp. 72-74.

Los tres versículos van juntos como una sola pieza, comenzando y acabando con la misma nota: «Hasta esta hora / hasta ahora»[69] Esto parece un contraste deliberado con la escatología superrealizada de los corintios a la cual se hace referencia en el v. 8, destacando otra vez las crudas realidades de la vida cristiana entre las dos edades, por contraposición con lo de que ellos han comenzado a reinar. El catálogo está dividido en tres partes: (1) una lista de cinco elementos comunes, que expresan las privaciones y maltratos del misionero (v. 11), a lo cual se añade un sexto elemento que parece especialmente ser un campo en que la conducta de Pablo ha causado fricción con los corintios (v. 12a); (2) un conjunto de tres antítesis, que expresan las respuestas del apóstol ante los maltratos (vv.12b-13a); (3) una metáfora final de humillación, parecida en su intención al v. 9 pero aún más extrema en su expresión (v. 13b).

No hay nada de sobresaliente en la lista de elementos comunes. La privación aparece en ese tipo de catálogos como un motivo constante. Sin embargo, en este caso dichos elementos se contraponen directamente a los corintios «saciados, ricos y reinantes» (v. 8). El hambre y la sed[70] «hasta esta hora» se oponen a lo de que ellos «ya» están saciados. El «desnudos» (cf. DHH, «falta de ropa»), que vuelve a aparecer como «desnudez» en 2 Corintios 11.27 y Romanos 8.35 y que en ambos casos significa carecer del vestido adecuado, es el opuesto obvio de «ya sois ricos». Los dos elementos finales podrían parecer fuera de orden, ya que el «no tenemos morada fija» va con los primeros tres mientras que el «abofeteados» recoge un tema totalmente diferente. Pero éstos son los dos elementos que se expanden en los vv. 12-13a, en orden de quiasmo. Por eso pasa luego a mencionar el «somos abofeteados» (cf. DHH «la gente nos trata mal»; NBE «malos tratos») a lo cual volverá a hacerse referencia en las antítesis de los vv.12b-13a. La palabra significa literalmente «golpear con el puño»[71] Aquí

69 Gr. aXpe tris otpt6 wpa.s ... ecos aPU. Este elemento estructural parece intencional; sin embargo, probablemente es ir más allá de las evidencias el ver el conjunto como una expresión de quiasmo, como lo hace M. L Barré, «Paul as 'Eschatologic Person': A New Look at 2 Cor 11:29», CBQ 37, 1975, pp. 520-522. Los «pares» de verbos en vv. 11b-12a parecen forzados, y su correspondiente relación con los pares de 12b-13a no resulta en absoluto evidente.

70 Estas palabras vuelven a aparecer en la lista más completa de 2 Co. 11.23-29 (v. 27); se reflejan también en otro lugar en el «hambre» de Ro. 8.35 y en el «hambre» y «necesidad» de Fil. 4.12.

71 Gr. xoaa*JoM0a (cf. 2 Co. 12.7, que denota al mensajero de Satanás que «abofeteaba» a Pablo), palabra poco usada, que aparece principalmente en autores cristianos. Puede tener la connotación de ser «abofeteado ... de modo insultante», como sugiere Barrett, p. 111, pero no hay nada inherente en la palabra al en el contexto que erija ese otro matiz. Ver K. L Schmid4 TDNT III, pp. 818-821.

parece denotar el maltrato en general, aunque también podría incluir el maltrato físico, ya que la lista de 2 Corintios 11.23-29 incluye explícitamente tanto los golpes físicos como palabras de una naturaleza más general que expresan maltrato. Finalmente menciona el «no tenemos morada fija», que en particular les recuerda la naturaleza itinerante del misionero, quien de ese modo declara que no tiene aquí morada permanente (cf. He. 11.13-16). El mal trato y la falta de morada fija no son en absoluto términos aplicables a quienes ya han llegado a reinar.

El sexto elemento, «nos fatigamos trabajando con nuestras manos», parece fuera de lugar porque no encaja con la misma categoría de «penuria» en que están los demás.[72] ¡Obviamente indica que él todavía no había comenzado a reinar! Pero probablemente se incluye aquí por otras razones también. Por lo menos ya en su misión a Tesalónica, lo que originalmente era una necesidad se convirtió en expresión estudiada de su misión (cf. 1 Ts. 2.9; 4.11; 2 Ts. 3.6-13).[73] Sabemos por la presente carta (9.4-18) y por 2 Corintios 11.9 y 12.13-17 que el «trabajar con nuestras manos» no sólo había sido su práctica en Corinto, sino que se había convertido en punto de debate entre él y ellos (ver bajo 9.4-18). Por eso lo menciona aquí como parte de sus «penurias apostólicas», para que ellos sepan que su acción de «privarlos» del privilegio de ayudarle armonizaba ante todo con su postura general como discípulo del crucificado.

Las tres antítesis de los vv. 12b-13a trascienden la mera enumeración de dificultades para expresar su modo de responder a los malos tratos. Uno se pregunta si ésta no será una forma de indicarles indirectamente no sólo su forma de reaccionar ante lo que ellos le han venido haciendo, sino también la clase de respuesta que ellos por su parte necesitan aprender. Sea como sea, se trata de reflejos claros de la enseñanza de Jesús y, en cuanto tales, anuncian el tema de la «imitación de Cristo» que aparecerá en el párrafo siguiente.[74] La primera, «nos maldicen bendecimos», es un eco directo tanto de la enseñanza de Jesús (Le. 6.28)[75] como de su ejemplo (Lc. 23.34).

72 Excepto en el caso de un misionero para quien podría ser una carga adicional de tiempo y energía. Bien podría ser, por supuesto, que el hambre, y las demás cosas sean en parte consecuencia de su renuencia a aceptar el patrocinio, y que por lo tanto vayan directamente relacionadas con lo de «nos fatigamos trabajando con nuestras manos».

73 Sobre este asunto ver esp. cap. 4 («Tentmaking and Apostleship: The Debate at Corinth») en R. F. Hock, *Social Context*, pp. 50-65.

74 El mismo estilo retórico aparece en las antítesis de 2 Co. 4.8-9, pero la naturaleza y el propósito de aquéllas son considerablemente diferentes de las de éstas.

75 Pablo: J..o~ovpLevot evaoyovpzv; Lacas: tv>~oy¿LTe Tovg xaTapwpzvous vpa5. Pero nótese esp. el lenguaje de Ro. 12:14: ev>~oyaLTe Kat pxl KctTapaa0e. He aquí otro ejemplo de cómo Pablo y Lucas reflejan el mismo lenguaje de la tradición de Jesús, que es lo que uno bien podría esperar (cf. 11.23-25; 1 Ti. 5.18; *et al.*).

Este tema ético reaparece en Pablo (1 Ts. 5.15; Ro. 12.17). Es quizás significativo que el verbo que se traduce «maldecir» aparezca en su forma sustantiva en 5.11 («maldiciente») como una de las clases de conducta que ha de ocasionar la disociación de un «hermano» que persista en ella. Es muy probable que esto estuviera sucediéndole al propio Pablo en esta iglesia. La segunda antítesis, «padecemos persecución, y la soportamos», no se halla en la enseñanza de Jesús, pero también refleja su ejemplo, especialmente en el juicio y la crucifixión. La tercera, «nos difaman, y rogamos», se parece a la primera, pero con un cambio de lenguaje. Ese verbo «rogamos» es el verbo corriente de Pablo para referirse a instar o exhortar a las iglesias para que obedezcan (cf. 1.10; 4.16). Se trata de una palabra con una amplia gama de significados, y colocada después de «nos difaman» puede ciertamente significar algo cercano a «contestamos con bondad» (DHH). Sin embargo, la traducción «rogamos» puede estar más cerca del propósito de Pablo. Algunos de los corintios están «difamándolo», pero él por este medio está «rogándoles» humildemente que desistan de eso y sigan a Cristo.

Por último, concluye con la metáfora menos halagadora, que indica la reacción del mundo ante su modo de vida. Los que seguimos a Cristo de este modo, dice Pablo, no recibimos los espaldarazos de los sabios del mundo. Al contrario, somos para ellos «la escoria del mundo, el desecho de todos».[76] Probablemente esta traducción se acerca mucho a la intención de Pablo. Las dos palabras, que son casi sinónimas, se refieren a las raspaduras que se quitan al fregar, ya sea lo que se barre del suelo *(perikatharmata)* o la suciedad que se quita del cuerpo *(peripséma). Por* consiguiente, ambas palabras llegaron a usarse metafóricamente para referirse a cualquier cosa despreciable.[77] No obstante, sobre la base del uso de *perikatharmata* en Proverbios 21.18 («rescate del justo») y de algunas referencias tardías a *peripséma* como término técnico para alguno de los «desafortunados» de la sociedad que era ofrecido a los dioses para alejar alguna calamidad, muchos intérpretes han visto en estas palabras una referencia velada a los sufrimientos de Pablo como una especie de «sacrificio»; es decir, como uno de los «desperdicios», él es en su debilidad una especie de «chivo expiatorio» para el mundo (suele ponerse como ejemplo

7s Cf. Lm. 3.45: «Nos volviste en oprobio y abominación en medio de los pueblos». Si bien las palabras griegas que usa Pablo, nepeica0app=Ta y nepiynpa, no se usan en la LXX, su metáfora aquí es notoriamente parecida a la noción del texto de Lamentaciones. Ver A. Hanson, «1 Corinthians 4:13b and Lamentations 3:45», ExpT 93, 1982, pp. 214-215.

77 En cuanto a nEPLuaOapp«Ta ver, p.ej., Epiet. 3.22.78: «¿Y lo hizo Príamo, que engendró cincuenta *hijos* varones, todos pillos nepLKctOapp«Ta?» (Loeb II, p. 159); cf. Filón, virt. 174, quien enumera esta palabra como uno entrevarios términos parecidos referentes a cómo consideran los arrogantes a los demás.

Col. 1.24)[78] Aunque esta opinión tiene cierto atractivo, especialmente como elaboración ulterior del v. 9, la evidencia léxica no es tan fuerte como sus proponentes pretenden que sea, y el uso corriente para referirse a algo despreciable encaja en este contexto sin necesidad de matices expiatorios.

El punto de Pablo es singular. En contraste con los corintios, que están «saciados, ricos, reinantes, prudentes, fuertes, honorables», él y sus compañeros apóstoles se parecen mucho más a su Señor, quien encaja bien en la descripción de Isaías 53.2b-3: «No hay parecer en él, ni hermosura; le veremos, mas sin atractivo para que le deseemos. Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto; y como que escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y no lo estimamos.» Es así como una serie de contrastes que comenzó con los apóstoles como quienes estaban condenados a morir en el circo como espectáculo ante el universo entero, concluye con la misma nota ~lit.): «como escoria del mundo hemos llegado a ser, como desecho de todos hasta ahora.» No es un cuadro agradable, pero con sus imágenes potentes este catálogo pone una conclusión adecuada al tema de que la locura de Dios es más sabia que la sabiduría puramente humana.

Por último, para Pablo este catálogo no es meramente retórico. Aunque se enuncie en forma retórica, encaja bien con su teología, en dos maneras. Primero, como ya se señaló, Pablo era totalmente escatológico. Eso no quería decir que pudiera enfrentar el sufrimiento porque esperara el retorno inminente de Cristo, y por ende un alivio inminente. Más bien, para él significaba la absoluta certeza acerca del futuro, que Dios había puesto en marcha mediante la resurrección de Jesús y que determinaba por completo su existencia actual. Las tribulaciones que aquí se enumeran pertenecen a la edad presente, que ya ha sido juzgada por Dios y por lo tanto no tiene poder sobre él. Estas cosas simplemente no son nada en comparación con la gloria futura. Para Pablo, todo se ve a la luz de esa gloria (2 Co. 4.16-17).

En segundo lugar, Pablo tomaba en serio el que sus sufrimientos y debilidades eran una participación auténtica en Cristo mismo. Para él el discipulado entrañaba una comunión en los sufrimientos de Cristo (Ro. 8.17; Fil. 3.10); pero eso no significaba que uno deba sufrira fin de ser un discípulo auténtico. Su propia suerte, y la de tantos con él, implicaba un gran sufrimiento como resultado directo de pertenecer a Cristo. Tanto es así, que él

78 Cf. BAGDy F. Hauck, TDNTIII, pp. 430-431 sobre nepLicaOappata, y BAGD y G. Stihlin, TDNT VI, pp. 84-93, en cuanto a nepL"pa. Entre los comentaristas, ver Lightfoot, Weiss, Héring, Barrett y Bruce (estos dos últimos con cautela). Rechazan de plano esta interpretaci6n R-P, Állo y Conzelmann.

79 Gr. navtwv, que puede ser ya sea masculino, «de toda la gente», o neutro, «de todas las cosas».

consideraba que eso era la norma (cL 1 Ts. 3.3; Fil. 1.29). Pero esta norma tenía ante todo su fundamento teológico en la «gran vuelta al revés» que Dios había realizado ya por medio de la cruz. De modo que para Pablo el discipulado significaba «tomar parte en los sufrimientos de Cristo», no en su sentido expiatorio sino en su sentido de imitado (v.16): estar en el mundo como Cristo estuvo en el mundo. Cristo fue realmente así; los que quieran seguirlo deben tener la expectativa de que ellos también serán así.

Hay que admitir que éste es un texto difícil de recibir bien en la iglesia moderna, especialmente en las culturas occidentales. De hecho se experimenta un cierto sentido de disonancia personal al hacer comentarios sobre él y estar sentado frente a un procesador de palabras, rodeado de libros y de otras comodidades modernas. Las preguntas retóricas del v. 7 resuenan con fuerza y claridad. Siguen teniendo su poderoso efecto desarmador, no importa quién sea uno o en qué circunstancias se encuentre. La vida, la vida toda, es un don; y lo es tanto más para quien conoce al Dador: «Pues de sus infinitas riquezas en Jesús, El da y da y vuelve a dar» [8°] Pero, ¿qué hacer con la retórica y la ironía de los vv. 8-13? Algunos las descartarían fácilmente como mera retórica; otros se limitan a leerlas y dejarlas allá en el siglo I (Tal vez Pablo haya sido así, ¿y qué?); todavía otros las leen, pero se quedan desconcertados a la hora de pensar cómo ese pasaje les habla a ellos. ¿Cómo hace uno para esquivar por una parte el sentimiento de culpabilidad, porque no somos así, y por otra el complejo de mártir, en que a uno le encanta sufrir por lo bien que lo hace?

Podrían hacerse dos observaciones: (1) Necesitamos adquirir mayor conciencia del lado corintio de este texto, de lo que tendemos a tener. Es decir, tratamos desesperadamente de identificamos con Pablo, cuando en realidad probablemente nos parecemos mucho más a los corintios de lo que cualquiera de nosotros se atrevería a reconocer. Somos ricos, estamos saciados, etc.; y con demasiada frecuencia eso nos hace ciegos a nuestras necesidades desesperadas. Como señala Barrett (p. 113), entre la visión del ministerio que tenía Pablo y la que tenían los corintios «cabe muy poca duda de cuál de esas concepciones ... corresponde más cercanamente al mandato del Señor (p.ej., Marcos viii.34s.).» (2) Quizás, si de veras fuéramos más como nuestro Señor, y con más frecuencia nos plantáramos en oposición al sistema establecido con su sabiduría mundana, y más a menudo nos colocáramos a favor de la justicia, también nosotros sabríamos más de lo que significa ser escoria a los ojos de la gente «hermosa» y «poderosa» del mundo. En cualquier caso, tenemos gran necesidad de recuperar la perspectiva escatológica de Pablo para que ni la riqueza ni la escasez nos tiranice.

80 De Annie Johnson Flint, «He Giveth More Grace».

c. *Ruego y exhortación*

Cap. 4.14-21

14 No escribo esto para avergonzaros, sino para amonestaros[1] como a hijos míos amados.

15 Porque aunque tengáis diez mil ayos en Cristo, no tendréis muchos padres; pues en Cristo Jesús[2] yo os engendré por medio del evangelio.

16 Por tanto, os ruego que me imitéis.[3]

17 Por esto mismo[4] os he enviado a Timoteo, que es mi hijo amado y fiel en el Señor, el cual os recordará mi proceder en Cristo,[5] de la manera que enseño en todas partes y en todas las iglesias.

18 Mas algunos están envanecidos, como si yo nunca hubiese de ir a vosotros.

19 Pero iré pronto a vosotros, si el Señor quiere, y conoceré, no las palabras, sino el poder de los que andan envanecidos.

t la evidencia se divide entre vov0etw (P46 B D F G Psi May latt) y vouOetwv (P11vid Alef A C P 6 33 104 365 630 945 1175 1739 pc). En este caso P46 y B parecen haberse apartado del resto de la tradición egipcia. La adición/omisióa de la v podría haber sido accidental en cualquier sentido. La cuestión debe zanjarse finalmente sobre la base del estilo paulino, que favorece el uso del participio. la fórmula ov/akAct de ordinario contrapone en Pablo oraciones coordinadas, en este caso «no avergonzando»/«sino amonestando». De otro modo piensa Barrett, p. 113, el cual no ofrece explicación alguna para su decisión.

2 B y 1506 omiten Irlaov, probablemente en conformidad con el ev Xp ~ que lo precede inmediatamente.

3 Unos pocos Mss. tardíos añaden las palabras xoOws icoyw Xptasou, tomadas de 11.1. Aunque no se hallen en el original, dichas palabras recogen la intención de Pablo.

4 Al traducir «por esto mismo», RVR refleja la lectura de algunos Mss. egipcios (Pll Alef• A P 33 811175 2495) que añaden un ovto, el cual refuerza la conjunción para señalar «por esta misma razón». Pero tanto el orden de palabras como el estilo paulino dictaminan en contra de esto; Pablo siempre usa et9 ovto tonto para esta expresión (cf. Zuntz, p. 63). Probablemente la adición del onto representa una duplicación.

5 La forma exacta en que el nombre aparece aquí es más compleja que en el v. 15 (ver n. 3). Las alternativas son: (1) Xptaty Irlaov (P46 Alef C 6 33 81 104 629 6301175 1739 1881 pc a bo); (2) xroprw Irlaou (D F G); o (3) sencillamente XpLam (A B Psi May b sa), que es la variante que sigue RVR. La variante (2) es secundaria; ha quedado influida porel xnpuo que la precede inmediatamente. Puede hablarse a favor tanto de (1) como de (3) como conformación a una de las formas del v. 15. Ver Zuntz, p. 181, en cuanto a la defensa de la lectura más larga.

20 Porque el reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder.

21 ¿Qué queréis? ¿Iré a vosotros con vara, o con amor y espíritu de mansedumbre?

El debate que comenzó en 1.10 ya terminó; pero Pablo no ha terminado. El problema más delicado permanece: a la luz de todo lo que se ha dicho, ¿cómo va a restablecer él su autoridad sobre ellos? Claro que la carta misma, y su argumentación, es una expresión de autoridad; sin embargo, ya que la condición de él parece haber sido puesta en duda (ver bajo 1.1; *4.3; 9.1-3)* -*y*, como hemos alegado, es parte de la contienda en sí- necesita abordar el asunto directamente. Pero ¿cómo va a lograrlo sin perder la fuerza del argumento hasta este punto? Como es típico, lo hará con otro cambio de metáforas.

La imagen del padre y los hijos contiene todos los ingredientes necesarios. Lleva adelante el importante motivo de que él fundó la iglesia *(cf. 3.6 y 10); y,* además, la autoridad inherente de la relación padre/hijo hace posible alternar entre «amonestar» (v. *14),* «rogar» que cambien de conducta (vv. *16-17) y, si* todo lo demás falla, amenazar con el castigo *(vv. 18-21).*

Lo que resulta transparente en este ruego final es que para Pablo no basta con pensar correctamente. El evangelio debe desembocar también en una conducta apropiada. Por eso los exhorta a «imitarlo» (v. *16), lo* cual significa regresar a «mi proceder en Cristo» (v. *17).* Esta es la razón por la cual les envió a Timoteo (v. *17);* esto explica su propia visita a ellos en un futuro próximo (vv. *18-21); y,* por supuesto, se halla tras la razón de la carta en sí: no sólo lo que se ha dicho, sino también lo que aún está por decirse. Este párrafo, por consiguiente, da una conclusión adecuada a los caps. *1-4 y* al mismo tiempo prepara a los lectores para lo que viene a continuación.

14 Después de la ironía y sarcasmo que encontramos en el párrafo anterior, ¿cómo puede Pablo negar ahora que su intención fuera «avergonzarlos»?[6] El hecho mismo de que haga esta aclaración deja en evidencia que él era consciente de que debían avergonzarse; si no se avergonzaran, ya serían caso perdido. Pero esa no era la *razón* para todo lo escrito hasta ahora. Llegará el momento en que la conducta de ellos le resultará a él tan chocante, que admitirá abiertamente que está tratando de avergonzarlos para hacerlos volver a la cordura cristiana (6.5; *cf. 15.34).* Pero por ahora, el

6 Gr. evrptncuv, palabra que originalmente significaba «volver» y por ende «colgar la cabeza», ya fuera como señal de respeto (cf. Mi. 21.37) o de vergüenza (como aquí). Esta palabra hay que distinguirla de uatacLaxvvw en 1.27, que denota «desgracia».

propósito ara escribirles «esto»[7] ha sido «amonestaron como a hijos míos amados».

El verbo que se traduce «amonestar» es una palabra paulina en el NT,[9] y «amonestar» capta con precisión el matiz. Su connotación primordial es la de tratar de ejercer una influencia correctiva sobre alguien, una «amonestación que se propone corregir pero sin provocar ni producir amargura».[10] Esa corrección puede incluir la advertencia, pero implica también el consejo y el ruego. Es una palabra muy adecuada para la imagen de «hijos míos amados».[11]

Esta imagen, que resulta especialmente conciliatoria después de lo que se acaba de decir, tenia una larga historia en el judaísmo, donde con frecuencia describía la relación de un maestro con su(s) discípulo(s).[12] Sin embargo, el término «discípulos» no aparece nunca en las cartas de Pablo. Los miembros de sus iglesias son sus «hijos» porque se han convertido gracias a él (v. 15; Flm. 10) y, puesto que son hijos suyos en este sentido, él puede exhortarlos y alentarlos (1 Ts. 2.11), o regañarlos (2 Co. 6.13;12.14; Gá. 4.19), o rogarles como aquí.

15 Tras llamarlos «hijos míos amados», procede a servirse de esta imagen en dos maneras: primero, en este versículo, para volver a afianzar su relación singular, y por lo tanto autoritativa, con ellos como su fundador; segundo, en los vv. 16-17, para instarlos a que conformen su conducta al ejemplo de su «padre». En este primer caso, él no sólo les recuerda que él es el padre de ellos -porque él los engendró[13] «en Cristo Jesús ... por medio del evangelio»- sino también hace hincapié en que su relación con ellos es

7 Gr. iavsa, «estas cosas». Es posible que esto incluya todo lo precedente; por lo menos su antecedente es el pasaje de vv. 6-13. B. Sanders, «Imitating Paul: 1 Cor 4:16»,HTR 74,1981, pp. 353-363, considera que esto evoca el Zavuc del v. 6, y por consiguiente «la descripción del papel de Pablo y Apolos como servidores, según 3.5-4.13» (p. 354). Fiore, «'Covert Allusion'», pp. 97-98, dice que se refiere a las «amonestaciones de toda la sección exhortativa le.d., 1.10-4.13]». Pero aquí no es enfático, como ocurre en el v. 6. la inquietud de Sanders es la correcta; pero posiblemente está dándole demasiado peso al pronombre.

8 En Ef. 6.4 el deber propio de un padre es criar a los hijos en la vov0eata del Señor. Cf. Sab. 11.10, w5 nasnp vov0esurv («amonestando como un padre»).

9 Gr. vov6etw; cf. 1 Ts. 5.12, 14; 2 Ts. 3.15; Ro. 15.14; Col. 1.28; 3.16 (y en el discurso paulino de Hch. 20.31); ver también vov0eota (1 Co. 10.11; Ef. 6.4; Tit. 3.10).

10 *J.* Behm, *TDNTIV,* p.1021.

11 Gr. ctyamrlta, «amados», adjetivo favorito en Pablo. Se usa en sentido absoluto en 10.14 («amados míos») y con abÚJOL en 15.58 («hermanos míos amados»).

12 P.ej., en la literatura sapiencial la expresión «hijo mío» se usa para referirse al que está recibiendo instrucción en el camino de la Sabiduría (ver, p.ej., Pr.1.8,10; 2.1; 3.1., etc.; Ec. 12.12; Ecto. 2.1; 3.1; etc.). Para ejemplos rabínicos ver Str-B III, pp. 339-341.

13 Gr. eyevvgac; verbo corriente para referirse a engendrar hijos, y que denota tanto el papel del padre como el de la madre.

única en este sentido: él es *su único* padre. Este último punto se afirma primero, con un len uaje inusitadamente hiperbólico: «Porque aunque ustedes *terminen por'* tener *incontables millares*ls de ayos en Cristo, *por lo menos*[16] padres no tendrán muchos.» El «ayo»[17] era por lo general un esclavo de confianza, diferente de un «maestro», 8 a quien un padre entregaba sus hijos (habitualmente los varones), para que los condujese a la escuela y los trajese de vuelta a casa, y cuya conducta en general le tocaba supervisar. Esta expresión no pretende descalificar a los otros maestros de ellos, acerca de los cuales Pablo ha hablado favorablemente hasta ahora. Más bien, la metáfora se propone simplemente distinguir su propia relación con ellos de la relación que puedan tener todos los demás, en cuenta, por supuesto, Apolos y Pedro, 9 pero también aquellos miembros de la comunidad que actualmente están ejerciendo influencia, para no mencionar a todos los otros que en el futuro podrían ejercerla. Su relación singular con ellos era la de «padre», y eso le daba una autoridad y responsabilidad especial para con ellos. Por lo tanto, con este modo de hablar está a la vez reafirmando su autoridad y apelando a la lealtad de ellos, que obviamente se había erosionado en esa iglesia.

Para explicar este punto Pablo añade: «pues en Cristo Jesús yo os engendré por medio del evangelio.»[20] Esto, ante todo, desarrolla las palabras «no muchos padres». Pero el énfasis se pone en la relación más significativa ocasionada por el «nacimiento» de ellos, a saber, que están «en Cristo Jesús». Lo que a Pablo le interesa, de principio a fin, es el evangelio. Por eso puede pasar tan rápidamente de los vv. 11-13 a este pasaje, sin descarri-

14 Este es un intento de darle a eav con subjuntivo el sentido de un resultado futuro que se contempla, tal como lo sugiere Robertson, ***Granurrar, p.*** 1018.

15 Gr. pvpto5; la traducción «diez mil» (RVR, BJ, DHH, RVA) probablemente resulta aquí demasiado literal (aunque también en español «diez mil» sirve para indicar un número exagerado). Así que puede significar «diez mil», pero en este tipo de contexto significa sobre todo «innumerables, incontables» (cf. 14.19).

16 VerTurner,Syntax,p.330,encuantoaestesignificadodeaUaenunaoracióncondicional.

17 Gr. natbaywyos (ef. Gá. 3.24). Cf. J. B. Lightfoot, ***The Epistle ofSt. Paul to the Galatiarls,*** reimpr. Grand Rapids,1957, pp. 148-149.

18 Ver, p.ej., Jenofonte, ***de rep.Lac.* 3.2;** Platón, *Lys.* 208c; Dióg. L. 3.92; Filón, ***leg.ad Gai.*** 53.

19 la opinión corriente es que Pablo tiene en mente sobre todo a estos dos. Si es así, entonces parecería que con esto Pablo está retractándose de mucho de lo que se ha dicho. Por eso varios han argumentado que lo de «incontables ayos en Cristo» se refiere especialmente a aquellos miembros de la comunidad que actualmente están extraviándolos. Estos son los «algunos que están envanecidos» del v.18. Ver Parry, p. 83; Fumish, «Fellow Workers», p. 370; y Munck, Pául, p.152. Esto explica mejor toda la información del argumento. Pero en cualquier caso no hay que entenderlo tan peyorativamente.

20 Cf. ***b.Sanh.* 19b:** «Rabí Samuel ...dijo ...: Si alguno enseña la Torá al hijo de su prójimo, la Escritura se lo toma en cuenta como si lo hubiera engendrado.»

larse. Todo se ha dicho y hecho por Cristo Jesús. El los ha engendrado para que puedan hallarse *en CristoJesús. Les* ha enviado a Timoteo, que también es hijo *suyo en el Señor,* para que aprendan a conducirse *en Cristo (v. 17).* Para Pablo este es el punto de todo, y los demás detalles del argumento no deben jamás oscurecemos esa pasión singular suya. El medio del nacimiento de ellos en Cristo es, como siempre, «por medio del evangelio». Fue así como comenzó el debate en 1.17; con estas palabras el ciclo queda completo. El contenido del evangelio, claro, es lo que se argumentó en 1.18-31 en contra de la sabiduría mundana de ellos.

16 Esta otra cláusula hace avanzar un paso más la imagen de padre e hijo, y al hacerlo así enuncia el punto de todo el párrafo. Puesto que ellos sólo tienen un padre, Pablo, que los engendró en Cristo Jesús por medio del evangelio, «por tanto,[21] os ruego que me imitéis.»[23] La imagen que se da es la de un padre que ha instruido a sus hijos en la conducta adecuada mediante su propio ejemplo. Ellos han de ser «de tal padre, tales hijos». El contexto inmediato para esta exhortación es la lista de tribulaciones de los vv. l1-13, en la cual Pablo describe su propia vida y ministerio en términos consonantes con el evangelio de un Mesías crucificado. Por tanto funciona como un rubro más en el largo debate de 1.10-4.13, que apela a la naturaleza de servidores que ha de hallarse en los discípulos, por contraposición a la «jactancia» y sabiduría humana de ellos. 4 Sin embargo, por implicación,

21 Gr. ovv inferencia¡, un tanto raro en 1 Corintios.

22 Gr. nctpaicaXw. Ver bajo 1.10; probablemente sería forzar demasiado este verbo el verlo como clave de la estructura de todo el pasaje, como lo hace Dahl («Paula, p. 319), seguido de Fiore, «'Covert Allusion'». Convertir en término técnico lo que en este contexto no es sino un verbo apropiado, que encaja bien en el argumento del párrafo pero que no necesariamente se remonta hasta 1.10, es ponerle una camisa de fuerza al uso que el autor hace del lenguaje.

23 Como expresión de la relación tanto entre maestros y alumnos como entre un adorador y su deidad, esta palabra tenía una larga historia tanto en el mando grecorromano como en el judío. Ver W. Michaelis, TDNT IV, pp. 659-674. En cuanto al trasfondo judío del propio Pablo, ver Sab. 4.2 (imitación de la sabiduría); ep.Ar. 188, 210, 281 (imitación de Dios); 4 Mac. 9.23 (imitación de un mártir santo); Jos.Ant. 1.68 (descendientes de Set que imitaron su proceder); 8.315 (Asa, que imitó a David); Filón, virt. 66 (Josué que imitó a Moisés); congr.qu.er. 70. La forma en que Filón entiende el concepto se halla en esta referencia posterior. «porque quien lo practica debe ser imitador de una vida, y no simple oyente de palabras, ya que lo último es la señal característica de quien recibe una enseñanza, y lo anterior de quien se ejercita a sí mismo con valentía» (Loeb IV, p. 493). El término no se refiere a quien hace una imitación cómica, ni siquiera a quien sigue como discípulo, sino a alguien que realmente interioriza y pone en práctica el modelo que se le ha puesto.

24 Ver Sanders (n. 7 arriba), quien con razón insiste en que la naturaleza de gran parte de esta sección, así como de la carta entera, apunta a un resquebrajamiento de la vida comunitaria, que la visita de Timoteo se propone corregir en parte mediante un ejemplo diferente de lo que actualmente está ocurriendo en medio de ellos.

especialmente a partir de lo que se dice luego en el v. 17, esta inquietud se eleva ahora al nivel mucho más amplio de su conducta en general, tal como se refleja en el resto de la carta.

La expresión «que me imitéis» tiene también considerable significación para la cuestión más amplia de la instrucción ética paulina.[25] La ausencia de referencias específicas a la enseñanza de Jesús en las cartas paulinas ha sido un continuo enigma, cuya mejor solución radica en este concepto. Que a Pablo le interesaban mucho las cuestiones de conducta (la categoría teológica correspondiente es la ética) es cosa evidente en sus cartas. Nunca se contenta simplemente con cambiar el modo de pensar de la gente. Obviamente eso es importante porque el primer factor (la conducta correcta) brota del otro (la teología correcta); pero en sus cartas él nunca se limita a darles un argumento sin darles también la respectiva parénesis (instrucción ética). Por lo tanto resulta imposible imaginarse que no hiciera lo mismo cuando estaba presente entre los recién convertidos en esas comunidades cristianas que acababan de formarse. De hecho, 1 Tesalonicenses 4.1 hace ver que sí lo hacía. Pero, ¿qué forma tenía esa instrucción? Es aquí donde confluyen la enseñanza de Jesús y el ejemplo del misionero. En 11.1 Pablo dice lo mismo: ellos han de seguirlo a él así como él sigue a Cristo, cosa que en ese caso con toda probabilidad se refiere a la vez al ejemplo y a la enseñanza de Cristo. 7 De modo que la propia instrucción ética de Pablo, tal como aparece en sus epístolas, pocas veces usa el *lenguaje* de Jesús tal como se consigna en los Evangelios;[28]

25 Sobre este motivo en Pablo hay considerable bibliografía. Entre otros, veresp. W. Michaelis, TDNT IV pp. 659-674; D. M. Stanley, «'Become Imitators oí Me': The Pauline Conception of Apostolic Tradition», *Bib* 40, 1959, pp. 859-877; W. P. de Boer, The Imitation ofPau1 Kampen,1960, pp. 92-196; y H. D. *Betz,NachfolgeundNachahmungJesu* Christi imNeuen Testament, Tubinga, 1967.

26 Una opinión extremista, influida especialmente por R. Bultmann (p.ej., «The Significante of the Historical Jesus for the Theology of Paul», *Faith* and Understanding Nueva York, 1966, pp. 220-246), y que por años fue casi un lugar común en la erudición alemana y estadounidense, ha alegado que, para todos los fines y propósitos, la enseñanza de Jesús no era pertinente para Pablo. Pero la evidencia histórica parece contradecir esto en gran medida. Ver, p. ej., W. D. Davies, «The Moral Teaching of the Early Church», Jewish and Pauline Studies, Filadelfia, 1984, pp. 278-288. Para un repaso breve pero útil de este debate, ver Dungan, pp. xvii-xxxiii.

27 Pablo había afirmado previamente que los tesalonicenses habían «imitado» el ejemplo tanto de Cristo como de los misioneros. Este pasaje resulta especialmente instructivo. El elogio estriba en el hecho de que «recibieron la palabra en medio de gran tribulación, con gozo del Espíritu Santo». Esta parece ser una alusión clara al contenido de Le. 6.22-23 (NMt. 5.11-12).

28 La postura de Grayston («Rod», pp. 13-16), según la cual Pablo había quedado tan «traumatizado» por su anterior ligamen con la ley que también llegó a rechazar toda forma de las enseñanzas de Jesús que tuviera forma de ley, parece ir demasiado lejos, especialmente a la luz de las secciones parenéticas de las cartas de Pablo.

pero en todas las páginas refleja su ejemplo y su enseñanza, como tendremos ocasión de señalar en diversos puntos (cf. 4.12). Puede parecer un poco prosaico agregar que una exhortación así probablemente nos dice mucho más acerca de la propia vida ética del apóstol de lo que un biógrafo habría podido transmitimos.

17 Este interés por la conducta, y especialmente por que ellos sigan su ejemplo, se plantea ahora como la razón por la cual Pablo les envió a Timoteo. La razón de esta visita es más fácil de determinar que el acontecimiento en sí,[29] que recibe aquí su primera mención. «Por esto[30] les envío a Timoteo» (DHH; cf. NBE); ¿o será más bien «os he enviado a Timoteo» (RVR; cf. BJ, RVA)? Si bien ese verbo podría ser un aoristo epistolar, y por lo tanto con sentido de presente como en DHH y NBE,[31] probablemente este sea un acontecimiento que ya había tenido lugar.[32] Dos cosas apoyan esta suposición: (1) el hecho de que Timoteo no sea mencionado en 1.1, lo cual hace sumamente improbable que estuviera todavía con Pablo mientras éste escribía la carta; y (2) la naturaleza de mera suposición de la referencia que se hace en 16.10 (q.v.), que hace poco probable' que él sea el portador de nuestra carta. Nada más se sabe de esta misión de Timoteo, fuera de estas dos referencias un tanto oblicuas.

El hecho de que se dé una descripción de Timoteo es especialmente notable porque los corintios lo conocían muy bien. El había estado con Pablo por lo menos durante una parte de la misión en esa ciudad; y además ellos

29 Teniendo en cuenta su relación con su misión a Macedonia más o menos por el mismo tiempo, mencionada en Hch. 19.22.

30 K. E. Bailey, «Structure», propone iniciar el segundo «ensayo» de la carta en este punto (4.17-7.40), y lo titula «Varones y mujeres en la familia humana (el sexo)». Para hacerlo así, arguye que el sonso («esto») en esta expresión Sin tovso señala hacia el futuro, cuando Timoteo les haga recordar su proceder, y no hacia el v. 16. En cierto modo es así, pero toda la razón para el v. 17 es el v. 16. Un quiebre estructural de grandes dimensiones en este punto resulta muy arbitrario, y tiene en su contra demasiados factores contextuales y estructurales, para no mencionar los problemas de contenido y de flujo del pensamiento.

31 En las cartas griegas el aoristo suele usarse para referirse a acontecimientos que están ocurriendo en el momento de escribir, y que ya habrán tenido lugar cuando los destinatarios lean lo escrito. De modo que el aoristo se usa a menudo para ese tipo de referencias. Un ejemplo claro es el vuv be eypa9a (lit. «pero ahora escribí») de 5.11, en que el «ahora» significa la carta que está escribiendo actualmente (1 Corintios); por eso RVA traduce «pero ahora os escribo» (mientras que RVR traduce «más bien os escribí»; y también BJ, DHH y NBE lo interpretan con referencia a una carta anterior).

32 Por lo menos el hecho de *enviarlo;* lo de si Timoteo efectivamente llegó o no es cosa discutida. J. B. Lightfoot piensa que no, puesto que su llegada no se menciona en 2 Co. 12.17-18 y porque Hch. 19.22 y 2 Co. 1.1 insinúan que Timoteo sólo llegó hasta Macedonia (2 Corintios fue escrita aparentemente desde Macedonia). Ver «The Mission oí Titus to the Corinthians»,BiblicalEssays, Londres, 1893, pp. 271-284.

probablemente sabían que Timoteo le había servido a Pablo como una especie de «extintor de incendios». 3 ¿Para qué, entonces, esta descripción? La insinuación de 16.10-11 es que Pablo no está seguro de cómo van a recibir ellos a Timoteo. Si los corintios han estado «examinando» a Pablo y rechazándolo, ¿qué le irán a hacer a su compañero más j oven? Este versículo deja ver que Timoteo va en representación de Pablo, y que por lo tanto ellos han de considerarlo como si el propio Pablo estuviera presente entre ellos. Por eso Pablo les recuerda que Timoteo, al igual que ellos (v.14), es su «hijo amado ... en el Señor». En cuanto tal comparte las características de familia «en el Señor^ es decir, puede contarse con que él sigue los pasos de su padre espiritual. Esto se destaca especialmente en la palabra «fiel», que es por excelencia el requisito de los servidores del Señor (v. 2). De modo que el punto de Pablo no es informarles a los corintios acerca de alguien que ellos ya conocen, sino reforzar la propia relación de Timoteo con Pablo para que ellos pongan atención a lo que él les dice.[35]

La tarea especial de Timoteo es «recordaros mi proceder en Cristo», para que ellos puedan «imitan» a Pablo. La palabra que se traduce «proceden» es literalmente «caminos» (pl.) e implica tanto la conducta como la enseñanza, que en Pablo van íntimamente ligadas.[36] El envío de Timoteo para esa tarea indica la importancia que daba Pablo a su propia presencia para guiar o corregir a la comunidad, según fuera necesario. Debido a que él no podía hacerse presente en ese momento, optó por la mejor alternativa: les envió a Timoteo en lugar suyo. Pero ahora que los corintios le han escrito y que los de Cloé le han completado el panorama de la verdadera situación en Corinto, él a su vez les escribe, y tiene la expectativa de que la carta también reemplace su presencia.[37] Dada la naturaleza de las aberraciones en Corinto,

33 Cf. Hch. 18.5 y 1 Ts. 1.1 para la evidencia de su presencia en Corinto; por lo menos la parte del regreso de la misión a Tesalónica, que se menciona en 1 Ts. 3.1-6, tuvo lugaren Corinto.

34 Gr. ayaurqios, como en v. 14.

35 Cf. la descripción en Fil. 2.19-23, en un pasaje cuya función es diferente de la del presente. Allí se ha de entender que Timoteo es el portador de la carta, y el pasaje tiene la función de «recomendación epistolar» del portador.

36 Gr. obovs. Casi con toda seguridad esta palabra refleja el trasfondo judío de Pablo, en el cual la enseñanza de la Torá es *halakah* (lit. «modo de caminar»); cf. el uso que hace Pablo del verbo irepuraieLv («caminar», «andar») como metáfora básica para la conducta ética (p. ej., 3.3; 7.17; Gá. 5.16). Algunos quisieran limitar los «caminos» de Pablo solamente a su instrucción doctrinal, basándose en la última cláusula, «de la manera que enseño en todas partes y en todas las iglesias» (p. ej., Weiss, pp. 119-120; W. Michaelis, TDNTV, pp. 87-88). Pero eso es perder de vista burdamente la manera en que Pablo entiende las cosas. Para él la «doctrina» incluye la ética, o no es doctrina en absoluto.

37 Sobre todo este asunto, ver esp. R. W. Funk, «The Apostolic Parousia: Form and Significance», *Christiar¿HistoryandlInterpretation, StudiesPresentedtoJohnKnox, W. R.* Farmer, C. F. D. Moule, y R. R. Niebuhr, eds. Cambridge,1967, pp. 249-268.

es importante, como lo hace él con regularidad en su carta,[38] recordarles que lo que él y Timoteo les han enseñado está en armonía con lo que se enseña universalmente en la iglesia, por lo menas en todas las iglesias paulinas. Este es otro pequeño codazo para recordarles que son ellos, y no él, quienes están emprendiendo un rumbo de disidencia.

18 En el contexto de su propia llegada prevista, Pablo concluye la larga sección iniciada en 1.10 emitiendo una clara advertencia directamente a los que están causando dificultades en la comunidad. Las palabras «mas algunos están envanecidos»[40] indican por lo menos dos cosas: Primero, la dificultad que Pablo ha venido enfrentando proviene de dentro de la comunidad misma, no de agitadores de afuera. El verbo es idéntico al del v. 6, en que algunos se han «envanecido» a favor de Apolos y en contra de Pablo. Esta oración verifica lo que hemos venido alegando hasta aquí: que el problema no es sencillamente de división interna porque ellos estén mostrando favoritismo hacia uno u otro de sus dirigentes. Algunos miembros de la comunidad están decididamente en contra de Pablo.

En segundo lugar, aunque se haya infectado la comunidad entera, probablemente en diversos grados, los instigadores del problema son un grupo más pequeño en medio de ellos. Es de notar que al final de esta larga discusión, dirigida indiscriminadamente contra la comunidad entera, Pablo se concentre por fin en estas personas en particular. Como hemos señalado, probablemente los tenia en mente en varias referencias a lo largo del debate (2.15; 3.12-15, 17, 18; 4.3, 6-7). Claro que el problema es que ellos han ejercido considerable influencia sobre la comunidad entera, de modo que la mayoría, según parece probable por el tenor del argumento de principio a fin, se ha puesto del lado de esos disconformes, o por lo menos ha recibido su influencia. Pero al final del debate identifica a los cabecillas y los amenaza con su propia llegada. Esas son las personas que han desdeñado tanto la autoridad de Pablo como su teología. En la medida en que la comunidad entera ha tolerado (o adoptado) tanta conducta no cristiana como consecuencia de esa teología subcristiana, también ellos son culpables. Por eso la carta va dirigida a la iglesia; pero continuamente, como aquí, manifiesta la tensión entre los «algunos» y la totalidad (ver bajo 1.26). Tal tensión resulta especialmente importante para la comprensión de lo que sigue en los capítulos 5 y 6, para no mencionar el resto de la carta.

38 **Ver bajo 1.2; cf. 7.17; 11.16; 14.33, 36.**

39 **En cuanto a los detalles de la visita propuesta, ver bajo 16.5-9.**

40 Gr. **e~vai.cu0rlaav. Se usa el aoristo porque la situación le ha sido informada como un hecho definido; no excluye el que continde siendo real en el presente, y por eso resulta permisible la expresión utilizada por RVR, con «estar» más participio perfecto.**

41 **En cuanto a la identificación de estas personas ver la Introducción, pp. 10-19.**

El matiz preciso de la cláusula modificadora «como si yo nunca hubiese de ir a vosotros» es difícil de determinar. Podría significar que previamente él había comunicado que llegaría, pero se ha demorado por aluna razón (cf. 1 Ts. 2.17-3.5), y que ahora están echándole esto en cara. Más probablemente, el no haber podido regresar después de varias años[43] ha ocasionado que algunos de ellos lo traten con desdén, «como si yo *nunca* hubiese de ir a vosotros»[44] El hecho de que él no hubiera regresado quizás había intensificado en las mentes de ellos la comparación con el filósofo itinerante; su propia falta de sabiduría y elocuencia (desde el punto de vista de ellos) y su persistencia en no retomar se combinan para hacer que tanto él como su evangelio queden mal parados.

19-20 El envío de Timoteo y esta carta podrían tener el efecto de servir de arma para los «envanecidos», de modo que Pablo afirma prontamente sus propios planes de volver a Corinto. Los detalles de este plan se dan en 16.5-9. Ese pasaje indica también que lo de «pronto» es un término relativo.[45] Ciertamente él piensa ir, y lo hará «sin tardanza», que aquí debe significar lo más pronto que le resulte posible. El énfasis se pone en la *certidumbre* de la visita, no en su inmediatez. En cualquier caso, todos esos planes dependen de «si el Señor quiere» (cf. 16.7; Stg. 4.15). Las experiencias previas de Pablo, en que había prometido un regreso pero «Satanás nos estorbó» (1 Ts. 2.18), sumadas a sus propias circunstancias adversas en Efeso (15.31-32; 16.9), lo han vuelto suficientemente cauteloso. Proyecta llegar; pero sus planes están siempre sujetos a la voluntad divina.

La razón para poner énfasis en la certidumbre (desde su perspectiva actual) de su llegada se expresa en la última cláusula: «y conoceré, no las palabras, sino el poder de los que andan envanecidos». El texto griego de esta frase contiene dos expresiones que enlazan esta sección final con todo lo que la ha precedido. Primeramente, donde se refiere a «las palabras», en griego dice «el logos de los que andan envanecidos». Logos podría haberse referido sencillamente a «su modo de hablar», de no ser porque va contrapuesto a *dynamis* («poder») y modificado por «los que andan envanecidos». Estos están «envanecidos» contra Pablo (v. 6) en parte porque él carece de

42 **Por lo menos él prevé este tipo de dificultad en 2 Co. 1.12-24.**

43 **No puede saberse con seguridad cuánto tiempo había pasado. Según Hch. 19.8-10, Pablo estuvo en Efeso durante al menos durante dos aííos y tres meses. Según 1 Co.163-9, Pablo piensa que su estadía en Efeso ya está tocando a su fin.**

44 **Dahl, «Paul», pp. 325-329, ha ofrecido la sugestiva hipótesis de que el pleito dentro de la cornunidad tenía que ver con este asunto, a modo de lucha interna acerca de si siquiera valía la pena escribirle a él, ya que no había mostrado interés alguno en regresar. Según eso, algunos estaban alegando: «¿Por qué escribirle a ét9»**

45 Gr. **Sotj(E(US.**

un logos significativo («palabra», «discurso»; ver esp. 1.17 y 2.1-5). Pero en contraste con el logos que ellos le exigen, caracterizado por la sabiduría, él ya les ha recordado a ellos cuál es su verdadero logos («predicación»), que no era «con persuasión de sabiduría» sino que iba acompañado de la *dynamis* de Dios, es decir, de la obra poderosa del Espíritu (cf. 2.4-5). Ahora amenaza a los arrogantes. Cuando él vuelva, ¿van ellos a tener simplemente logos, o van a lograr demostrar también la *dynamis* de Dios en su sabiduría mundana? Ellos aseguran que tienen el Espíritu; ¿van a demostrar lo que para Pablo es el asunto crucial, a saber, la presencia poderosa y dinámica del Espíritu en medio de ellos, para salvar y para santificar (cf. 5.1-5)? ¡Es obvio que él le teme muy poco al resultado de esa confrontación!

Algunos han expresado preocupación porque Pablo parece estar borrando con el codo lo que había escrito con la mano, especialmente en 1.18-2.5 y 3.5-4.13, acerca de cómo su evangelio y su propio ministerio se caracterizaban por la actitud de ser servidor. Pero eso es un temor falso, y pierde de vista el punto de este texto. El evangelio de Cristo crucificado, con toda su aparente debilidad, es aún así poder de Dios para salvación a todo aquel que cree. De manera que Pablo no está desafiando a los arrogantes con los argumentos de ellos, sino con los propios de él. Lo que le falta a la postura actual de ellos es el verdadero poder del Espíritu, que hace nacer a las personas a la nueva vida en Cristo (v. 15), que puede transformar las vidas de las personas: puede «llegar al pobre pecador, del fango levantarlo y darle libertad», como dice cierto himno.

Que esta sea la naturaleza del desafío que él les lanza a los «envanecidos» es algo que queda confirmado por la palabra explicativa del v. 20: «Porque el reino de Dios no consiste en logos, sino en *dynamis*.» La verdadera acción no está donde ellos están tratando de colocarla, en la sabiduría meramente humana que se «gloría» en los hombres. Lo que a Pablo le interesa es «el reino de Dios». Esta es una de las raras apariciones en Pablo de ese término que domina el ministerio y la enseñanza de Jesús. Pero el modo tan de paso en que aparece aquí indica que era parte normal de su propio modo de entender el evangelio. En la mayoría de sus apariciones en Pablo, este término se refiere a la consumación del reino a la venida de Cristo (cf., p.ej., 6.19-10;15.50); pero este pasaje, junto con Romanas 14.17, permite ver con certeza que para él el reino era «ya» a la vez que «todavía no». El reino que ya ha sido inaugurado por la resurrección de Jesús y la venida del Espíritu se caracteriza por el poder del Espíritu. Por allí corre, en última instancia, la línea de demarcación entre la forma de ver ellos la espiritualidad y la forma de verla Pablo. Ellos estaban viviendo en el Espíritu como si ya

46 Cf. 6.9-10; 15.24,50; 2 Ts. 1.5; Gá. 5.21; Ro. 14.17; Col. 1.13; 4.11; Ef. 5.5; 2 Ti. 4.18.

hubiera llegado el futuro en toda su plenitud, y por eso se sentían por encima de la debilidad que caracterizaba la vida y el ministerio de Pablo. Este, en cambio, vivía en aquel tipo de debilidades que habían caracterizado a su Señor, pero por medio de esas debilidades el poder y la gracia de Dios seguían en acción en el mundo, llevando a los seres humanos a una salvación que los insertaba en el acto en el reino de Dios (cf. Col. 1.13) y les aseguraba ese mismo reino como su herencia (6.9-10).

21 Recurriendo una vez más a la metáfora padre-hijo,[47] Pablo conecta el desafío de los vv.18-20 con el ruego de los vv.14-17. Pero el tono es menos conciliatorio. Acordándose de lo que acaba de decir acerca de la oposición de «algunos» contra él, concluye con la amenaza del castigo... ¡que la iglesia haría bien en aplicar internamente, como lo atestigua lo que viene a continuación! Se puede argüir que esta amenaza va dirigida especialmente contra los «envanecidos» de los vv. 18-20. Pero eso pasaría por alto la función de esta última oración como introducción al argumento que viene, especialmente a 5.1-13 y 6.1-11. Lo que es sobresaliente en estos dos pasajes, como veremos, es que en ambos casos el armamento pesado tiene en la mira a la comunidad en sí, y no a los ofensores. Eso parece ser evidencia cierta de la influencia tan generalizada de esos «que están envanecidos» en medio de ellos (v. 18). Probablemente indique también --como hemos alegado en relación con esta sección en general y particularmente con este último párrafo- que el propio apostolado de Pablo, su capacidad de hablar proféticamente entre ellos, incluye un punto clave de tensión entre él y los corintios, tanto los cabecillas como la comunidad entera que ha sido influida por ellos.

Pregunta entonces: «¿Qué queréis? ¿Iré a vosotros con *vara?»*[4g] ¿Debo llegarcomo un ~que tiene que administrardisciplina? ¿O vais a permitir que esta carta y la llegada de Timoteo sirvan de método adecuado para corregir vuestra conducta? En ese caso, entonces, es posible que él llegue como preferiría hacerlo un padre, «con amor y espíritu de mansedumbre». El amor, desde luego, es lo que ha de dominar toda la conducta cristiana. No hay que dar demasiada importancia al hecho de que parezca estar contra-

47 Craig, p. 59, dice que se trata de «la vara o látigo del maestro de escuela», aparentemente siguiendo el argumento de C. Schneider, TDNT VI, pp. 966-970 (cf. Iightfoot, p. 201). Pero eso es romper la imagen de un modo desafortunado, además de tener mal fundamento léxico, como ha mostrado D. Daube. Ver «Paul a Hellenistic Schoolmaster?», studes *in Rationalism, Judaism and Universalism in Memory of Leon Roth,* R. Loewe, ed., Londres, 1966, pp. 67-71.

4s Aquí la imagen es la de la «vara de corrección» que se halla por doquier en el AT (Ex. 21.20; 2 S. 7.14; Pr. 10.13; 22.15; Is. 10.24; Lm. 3.1). Cf. tb.Platón, *leg.* 3.700c; Plut. *mor.* 268D, 693F.

puesto a lo de venir con la vara de disciplina. Pablo no está sino prosiguiendo la metáfora padre-hijo; sus contrastes tienen que ver con el modo de su llegada, no con la motivación, que en ambos casos expresaría el amor. El «espíritu de mansedumbre»[49] refleja el cuadro que se da en la lista de los vv.11-13. La palabra «mansedumbre» evoca también la enseñanza de Jesús, el cual se describió a sí mismo como «manso de corazón» (Mt. 11.29; cf. 2 Co. 10.1) y declaró que Dios bendecía y recompensaba a quienes fueran así (Mt. 5.5) s° Como tal, contrasta agudamente con la arrogancia de los corintios. La frase podría significar «el Espíritu que produce mansedumbre», pero aquí parecería pedirle a la palabra «espíritu» llevar demasiado peso. Sin embargo, en Pablo «la idea de [el Espíritu) está latente en cada referencia que hace al `espíritu' del hombre cristiano»[51] (cL 5.3-4 y 14.14-15). De modo que, aunque la frase en cierto sentido es sencillamente una expresión más de la metáfora, lo es en tanto reflejo de nuestro Señor en persona, cuya vida terrenal de «mansedumbre» fue vivida en el poder del Espíritu.

Con estas palabras se pone fin al largo debate de 1.10-4.21. Aunque a veces Pablo parezca estar entretejiendo diversos temas, su punto de interés es el mismo a lo largo de toda la discusión: poner fin a esa actual fascinación con la «sabiduría» por parte de los corintios, que les ha permitido no sólo «gloriarse» sino también ponerse en contra de Pablo y de su evangelio. Con una variedad de matices en la discusión, establece su propio evangelio en contraposición con la «sabiduría» de ellos y trata de cambiarles el modo de entender el ministerio y la iglesia. Por fin ha reafirmado también su autoridad sobre ellos. La implicación clara es que ellos no tienen más opción que hacer caso a lo que él está diciéndoles. La conducta de ellos, así como su teología, necesita ponerse en forma. A partir de aquí lo que Pablo hará será abordar otros elementos de los cuales se ha enterado, antes de hablar de la carta que ellos le escribieron.

Los cambios de tono a lo largo de este pasaje revelan las verdaderas tensiones que siguen existiendo en el ministerio cristiano. ¿Cómo ser profético sin ser rudo o sin insinuar que uno está por encima de los pecados de los demás? ¿Cómo lograr que la gente cambie su conducta para conformarse al evangelio, cuando tienen una imagen demasiado elevada de sí mismos? No hay respuestas fáciles, como lo revela este pasaje. Pero quien está llamado a ejercer el ministerio en la iglesia debe siempre esforzarse por hacerlo; el llamar a la gente al arrepentimiento es parte de su tarea.

49 Gr. *nvevp.aT, npa~os;* cf. Gá. 6.1.

so **Para un análisis completo de este término, tanto para Jesás como para la ética cristiana en general, ver R. Guelich, *The Sermon* on *the* Mount, Waco, 1982, pp. 79-83.**

51 **Findlay, p. 806; cf. H. D. Betz, Galatians, Hermeneia, Filadelfia, 1979, p. 297, n. 48, que dice de la misma frase en Gá. 6.1 que «se refiere al espíritu divino y al humano a la vez».**

Quizás la mayor dificultad que se presenta a quienes ejercen el ministerio estriba en las palabras «os ruego que me imitéis». Sin duda estas palabras realzan la responsabilidad que los cristianos tenemos universalmente para con los nuevos conversos. Tal vez nuestra capacidad de poner «el Libro» en manos de ellos ha sido parcialmente responsable por esa disculpa nuestra, lamentablemente demasiado frecuente, de que ellos deberían actuar como nosotros decimos y no como actuamos. Cuando la forma básica de aprender la instrucción ética es mediante el ejemplo, el factor de obediencia por parte del «instructor» no tiene más remedio que aumentar. Que Dios le dé a su pueblo la gracia y la valentía para hacerlo así.

B. INMORALIDAD Y LITIGIO: CASOS DE PRUEBA DE LA CRISIS DE AUTORIDAD Y DEL EVANGELIO

Cap. 5.1-6.20

Con 5.1 Pablo pasa claramente a un nuevo problema: un caso de incesto que está tolerándose o condenándose dentro de la iglesia. El nuevo tema es conceptualmente tan diferente de lo que lo precede' que la mayoría de los estudiosos consideran que ambas secciones están relacionadas sólo en función de cómo se había enterado Pablo de la situación: que también sobre este asunto se le había informado (5.1; cf. 1.11). Pero eso es pasar por alto algunos de los otros vínculos que existen entre esta sección y 4.14-21, especialmente (1) la «arrogancia» de «algunos» en 4.18-19 y la «arrogancia» de la iglesia en 5.2 y 6, y (2) la falta de «poder» entre los envanecidos de 4:19-20 frente al «poder de nuestro Señor Jesucristo» en 5.4. 2 Estos factores podrían darle más lógica a la secuencia de lo que uno podría percibir a primera vista. En el último párrafo del debate precedente Pablo había reafirmado finalmente su autoridad apostólica, en el contexto de aquellos que estaban «envanecidos» contra él, y su promesa de «ir pronto» a ellos con el fin de averiguar su «poder». Lo que parece estar en juego en las siguientes tres secciones (5.1-13; 6.1-11; 6.12-20) es la crisis de autoridad que formaba

1 **El viraje repentino de ni¡¡ tema a otro sin preparación, sin lazos internos transparentes y sin lógica, es una de las razones por las cuales algunos estudiosos consideran nuestra carta como una compilación de cartas a la iglesia de Corinto. Ver la Introducción, pp. 19-20.**

2 **Ver Hurd, p. 89, n. 1, con quien estoy endeudado por esta observación, aunque él señala sólo los vínculos temáticos, no la distinción entre los «algunos» de la sección anterior y la iglesia entera de la presente. Para otras perspectivas acerca de la relación entre los caps. 1-4 y 5-6, ver Dahl, «Paul», pp. 329-333; y esp. P. S. Minear, «Christ and the Congregation: 1 Corinthians 5-6», *RevExp* 80, 1983, pp. 341-350, cuyas sugerencias sirven de estimulo a parte de nuestra presentación.**

una parte muy importante de lo que se hallaba detrás de 1.10-4.21, y especialmente la autoridad de Pablo por contraposición a los «envanecidos» que eran los responsables de haber conducido a la iglesia en su nuevo rumbo, tanto teológicamente como contra Pablo.

Sin embargo, al igual que en 1.10-4.21, una vez más se trata de Pablo contra la iglesia, y no contra los instigadores del problema en cuanto tales. Acaba de amenazar con llegar para «conocer ... el poder» de estos últimos (4.19-20); pero también ha amenazado a la iglesia entera diciendo que puede llegar con una vara (4.21) y ellos no cambian su rumbo para retornar a él y a su evangelio. Estas siguientes secciones equivalen a una especie de prueba o examen precisamente sobre este asunto. En efecto, lo que es más notable en 5.1-13 y 6.1-11 es el poco tiempo que dedica a los «pecados» (y los «pecadores»). Sí amenaza a estos últimos con las graves consecuencias de su mal proceder, pero en ambos casos se esmera mucho más en reprender a la iglesia y sus actitudes. La pregunta es: ¿van a atenderlo en estos asuntos mientras está «con ellos en el Espíritu y el poder del Señor Jesús», o van a continuar siguiendo a sus nuevos profetas que están transformando el evangelio en una sabiduría mundana divorciada de la ética verdaderamente cristiana?

Esta crisis de autoridad, entonces, es lo que parece dar unidad a los capítulos 1-6. Hay que señalar, sin embargo, que existe también un vínculo conceptual entre 6.1-11 y 5.1-13. Pablo concluye el debate al final del capítulo 5 afirmando que los creyentes no tienen que juzgar a los que están fuera de la iglesia; más bien deben juzgar a los de dentro, con lo cual se refiere por supuesto al incestuoso. Eso parece echar a andar el siguiente punto, en el cual los creyentes de hecho habían recurrido a gente de afuera para que hicieran juicios que, según está convencido Pablo, debieron haberse resuelto dentro del marco de la comunidad de fe. Este parece ser uno de los problemas del cual también había recibido informes, aunque no lo dice específicamente.

Lo que resulta menos claro es cómo el pasaje de 6.12-20 se sigue de todo esto. Claro que vuelve a tocar el tema de la inmoralidad sexual, pero se trata de una inquietud considerablemente diferente de la de 5.1-13; [3] es más,

3 Una opinión común considera que loscaps.5y6tienen queversobretodo conlainmoralidad sexual, y que 6.1-11 es una digresión. Así, 5.1-13 versa específicamente sobre el incesto, y sus comentarios finales sobre lo de «juzgar» ocasionan la digresión de Pablo (6.1-11); pero vuelve a su tema central en 6.12-20 con una enseñanza general sobre la cuestión del pecado sexual. Por supuesto, el problema con esto es que 6.12-20 es tan específico como 5.1-13 y trata sobre un elemento completamente diferente. Pero ver J. H. Bernard, «The Connexion between the Fifth and Sixth Chapters of 1 Corinthians»,Exp. 7:3,1907, pp. 433-443, quien propone enlazar todos los caps. 5, 6 y 7 en función del problema del incestuoso.

parece tener más afinidades con 7.1-7 y 8.1-10.22 que con 5.1-13 o con 6.1-11[4] Sin enunciar el problema ni decir cómo se enteró de él, Pablo cita de repente lo que parecen ser lemas corintios, pero los matiza sin miramientos. Probablemente esa sea la clave para el puesto de este pasaje en la carta; la crisis de autoridad se expresa ahora en un punto teológico%nductual específico en el cual él y ellos (tanto los instigadores como la iglesia que los ha seguido) se hallan en bandos opuestos. Al mismo tiempo sirve de enlace con la primera sección de la carta, toda la cual versa sobre la doble crisis de autoridad y evangelio, y con su respuesta a la carta que ellos le dirigieron, en la cual se ha dado por sentada entre ellos una postura «oficial» un poco diferente, pero que todavía refleja la misma doble crisis.

1. El caso del incestuoso

Cap. 5.1-13

Este asunto específico ha ocasionado un enorme número de problemas a la gente de nuestros días. Por una parte, el problema mismo y la solución que da Pablo son bastante fáciles de identificar, aunque varios de los detalles resulten desconcertantes. Pero las preguntas que a nosotros nos dejan perplejos son: para empezar, ¿cómo pudo haber ocurrido una cosa así?, y ¿cómo se aplica a la iglesia de hoy el remedio que allí se ofrece?

Para Pablo el problema es doble: ya es suficientemente malo que un creyente esté viviendo en una relación incestuosa que hasta los paganos reprueban; pero aún peor es la actitud floja de la iglesia con respecto a ese asunto, ya que están portándose con arrogancia. Lo que no resulta claro es la relación entre la vanagloria de ellos y el problema en sí. ¿Es que tienen arrogancia a pesar de lo que está sucediendo entre ellos, o a causa de ello? En otras palabras: ¿es la actitud de ellos una actitud de simple tolerancia, o es que este asunto se ha convertido para ellos en una especie de causa célebre en virtud de la cual ellos han afirmado su libertad o su nueva existencia en Cristo?

A la mayoría de los cristianos les cuesta mucho imaginar siquiera que algo así hubiera podido ocurrir en una iglesia cristiana. Pero eso se debe a

4 Pero ver P. Richardson, quien arguye que los dos puntos del cap. 6 reflejan el mismo problema, c.d., que la inmoralidad sexual de 6.12-20 es el asunto que se ha llevado a litigio público en 6.1-11(xludgment is Sexual Matters in 1 Corinthians 6:1-11», NovT 25, 1983, pp. 37-58). Cf. el análisis bajo 6.1. Menos persuasivo es el análisis de K. Bailey, que, haciendo uso de la crítica retórica, considera que 6.9-11 es una introducción a 6.12-20 («Paul's Theological Foundation for Human Sexuality: 1 Cor. 6:9-20 is the Light of Rhetorical Criticism», *ThRev* 3, 1980, pp. 27-41).

nuestro supuesto tácito, consecuencia del legado judeocristiano, de que la gente en general tenía una opinión negativa respecto a la irregularidad sexual, aunque no le atribuyeran un significado religioso. Pero no era así. En una cultura en la que uno podía decir muy tranquilamente: «Alas amantes las tenemos por placer, a las concubinas para el cuidado diario del cuerpo, pero a las esposas para que nos den hijos legítimos»,[5] las restricciones morales judeocristianas sobre la sexualidad humana no eran absorbidas fácilmente por los conversos del paganismo. Por lo tanto Pablo tenía que abordar con regularidad este asunto en las iglesias gentiles (cf. 1 Ts. 4.1-8; Col. 3.5-7; Ef. 5.3-13). Por el texto de 6.9-10 nos enteramos de que la inmoralidad sexual había formado parte del modo de vida previo de los corintios; sobre la base de 5.9; 6.12-20; 7.2 y 10.8 (cf. 2 Co.12.21) podemos deducir que habían continuado ese modo de vida en su nueva existencia en Cristo.[6] No obstante, el problema no es simplemente una actitud laxa con respecto a ese pecado, sino la cuestión de si además intentaban ellos dar una base teológica para ello y así condonarlo.

Como suele ocurrir en esta carta, el argumento mismo y el punto del argumento son más fáciles de determinar que algunos de los detalles. Los vv.1-2 afirman que Pablo sabe acerca del problema y dan la solución básica que él propone: ellos deben sacar a ese hombre de la comunidad creyente, mandato que se repite no menos de cuatro veces (vv. 2, 4-5, 7, 13). En un pasaje lleno de dificultades exegéticas (vv. 3-5) esboza cómo y por qué deben ellos llevar a efecto esa expulsión, y en los vv. 6-8 ofrece a modo de analogía su propia base teológica para ello. En los vv. 9-13 vuelve a la actitud de la iglesia, y la conecta directamente con el malentendido de ellos o el caso omiso que han hecho de su carta anterior, en la cual ya se había referido a estos asuntos. Ofrece una aclaración que concluye el argumento como había comenzado: ellos deben «juzgar a los de adentro» y expulsar de la comunidad al incestuoso.

Como se señaló anteriormente, aparte del v. 1 no se hace referencia directa ni al hombre en cuestión ni a su pecado. La propia repulsión de Pablo con respecto al asunto subyace al conjunto y con frecuencia aflora; pero el

5 **Demós., or. 59.122 (Loeb VI, pp. 445, 447, levemente modificado).**

6 **Hurd, p. 277, considera que esta reconstrucción es una especie de «ilusión» por parte de los comentaristas. Está dispuesto a alegar que en la comunidad no existía realmente ninguna aberración sexual (y que la presente se interpretaba como un «matrimonio espiritual»). Pero para hacer eso no sólo debe pasar por alto las implicaciones de estos textos, esp. 2 Co.12.21, sino que también se ve obligado a interpretar 6.12-20 como meramente hipotético (ver el comentario a ese pasaje). El argumento de Hurd se basa en la tesis principal de su libro, según la cual Pablo había introducido prohibiciones contra la inmoralidad sexual en su carta anterior, cuando estaba transmitiéndoles el contenido del «decreto apostólico».**

argumento va dirigido casi en su totalidad a la iglesia y a su arrogancia. Lo que está en juego no es simplemente una opinión muy reducida del pecado; más bien lo que está en juego es la iglesia misma: ¿va a seguir el evangelio de Pablo con sus implicaciones éticas, o va a continuar su actual «espiritualidad», la cual tolera ese tipo de pecado y al hacerlo así destruye el templo de Dios en Corinto (3.16-17)? De manera que Pablo usa este ejemplo concreto tanto para afirmar su autoridad como para abordar el tema más complejo de la inmoralidad sexual.[7] Lo que podemos aprender acerca de la «disciplina eclesiástica» se señalará al final de la sección.

a. El juicio de Pablo: hay que expulsarlo

Cap. 5.1-5

1 De cierto se oye que hal entre vosotros fornicación, y tal fornicación cual ni aun se nombra entre los gentiles; tanto que alguno tiene la mujer de su padre.

2 Y vosotros estáis envanecidos. ¿No debierais más bien haberos lamentado, para que fuese quitado[9] de en medio de vosotros el que cometió tal acción?[10]

3 Ciertamente yo, como[11] ausente en cuerpo, pero presente en espíritu, ya como presente he juzgado al que tal cosa ha hecho.

[7] **No queda claro lo que quiere decir Conzelmann, p. 96, n. 24, cuando se expresa así: «La falta de interés de Pablo por los aspectos morales generales del caso se demuestra con el hecho de que no emite juicio alguno sobre la mujer. Parece que ella no pertenecía a la comunidad.» Esta última oración es precisamente el punto. Evidentemente a Pablo le interesan los aspectos morales del caso para la comunidad cristiana; a los de afuera los juzga Dios (v. 13), cosa que desde luego implica un considerable juicio moral contra los paganos.**

[8] **En el texto griego no hay verbo. La lectura de RVR «se nombra» (gr. ovogai etal) proviene de Mss. tardíos (de los cuales el más temprano es el P68 del siglo VII), y es claramente secundaria puesto que no podría darse ninguna buena razón para su omisión universal en la iglesia primitiva, si hubiera sido la lectura original.**

[9] **El TMay dice ejapOrl en lugar de apOrl, conformando así el verbo a la cita de la LXX en el v. 13.**

[10] **¿Escribió Pablo notrloag (P46 P68 B D F G T May; preferido por Zuntz, pp. 130-131) o npajas (P11vid Alef A C 33 81 104 326 1175 2464; preferido por NA26; cf. Metzger, p. 550)? No hay diferencia de significado, aunque npa;cts es más literario. Pablo mismo intercambia esos verbos aparentemente por razones estilísticas en Ro. 1.32 y 2.2-3. La cuestión no es fácil de_ resolver, y depende principalmente de cómo considere uno la evidencia externa.**

[11] **Este «como» (gr. o>ú es una adición de los Mss. tardíos, que realza la fuerza concesiva del participio anwv («ausente»).**

4 En el nombre de nuestro Señor Jesucristo, [12] reunidos vosotros y mi espíritu, con el poder de nuestro Señor Jesucristo, [13]

5 el tal sea entregado a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús. [14]

Este párrafo inicial va pisando muy de cerca los talones de 4.14-21, donde Pablo había exhortado a los corintios a que lo «imitaran» a él y siguieran su «proceder», y donde había amenazado a los que estaban «envanecidos» contra él porque no había regresado. Aunque por ahora no puede llegar en persona, se ha enterado de ciertas conductas en la iglesia que exigen su presencia; de manera que deja que la carta funcione en lugar suyo. El ciertamente está presente -en Espíritu- y ellos necesitan atender a los juicios de él. Este párrafo es una expresión osada de su autoridad apostólica en la iglesia, ya que los llama a conformarse a sus propios caminos. También sobre esto les había escrito anteriormente (vv. 9-11).

Pablo empieza expresando desánimo por la iglesia y por su actitud laxa para con un «hermano» que está viviendo en incesto. En vez de estar «envanecidos» deberían haber experimentado el profundo duelo del penitente. Puesto que no habían hecho nada en absoluto, Pablo remarca el punto considerable de que aunque él no esté presente, ha ejercido sin embargo su

12 Los Mss. se dividen entre (1) «el Señor Jesds» (A Psi 2495 pc); (2) «el Señor Jesucristo» (Alef a); (3) «nuestro SeñorJesds» (B D• 1175 1739 pe b d); y (4) «nuestro Señor Jesucristo (P46 F G May). Esto se complica ad n más portas corrupciones parecidas al final del versículo (ver nota siguiente). La adición de Xprosos probablemente se relaciona también con el problema sintáctico de encontrar a cuál forma verbal modifica la frase prepositiva (ver el comentario). A pesar de lo que dice Zuntz, p. 235, XpLaso5 es con toda probabilidad una adición, probablemente por parte de un escriba que interpretó el pasaje como lo interpretan Znntz y RVR (y el comentario presente): para destacar las palabras solemnes de juicio («yo he emitido juicio en el nombre de nuestro Señor Jesucristo»); en cambio, una «omisión» sólo pudo haber ocurrido por accidente. Es más difícil dictaminar sobre la palabra tlpwv («nuestro»), aunque la evidencia de los Mss. parece apoyar su presencia. Aquí encaja bien con «el Señor Jesds», y fácilmente podría haberse omitido con la adición de «Cristo». Por otro lado, habría podido ser añadida por analogía con la frase siguiente.

13 Cf. la nota anterior. Seda aquí un conjunto parecido de variantes: (1) «nuestro Señor3esds» (Alef A B D' sa); ('2) «el Señor Jesds» (P46 P Psi 629 2495 pe); (3) «el Señor» (6301739); y (4) «nuestro Señor Jesucristo» (F G May). En este caso hay que preferir las variantes (1) y (2) antes que las otras (Zuntz, p. 235, se inclina a la lectura de 1739, pero esa lectura puede explicarse fácilmente como una omisión accidental debida a un «homoeoteleuton»). De estas dos, la inclusión de rlltwv ha de preferirse por razones exegéticas. Ver el comentario.

14 Los Mss. varían; unos añaden Irldov (Alef Psi May), otros Irloov Xp=ov (D pc), y rlpuly Irlaov Xpracov (A F G P 33 104 365 1881 pc). El texto preferible («el día del Señor») es el de P46 B 6301739 pc Tert Epiph. Aunque puede parecer que se trata otra vez de lo mismo (ver las dos notas anteriores), en realidad no es así. Aquí el uso de «el día del Señor» en Pablo es el factor decisivo (cf. l Ts. 5.2; 2 Ts. 2.2); la propia variedad de las adiciones indica que la lectura más breve es la original.

propia autoridad: ha emitido juicio contra el hombre en cuestión. Lo que debe hacer ahora la iglesia, en el contexto de la comunidad reunida donde tanto él como el Señor Jesús están presentes por el Espíritu, es poner en práctica el veredicto que él ha emitido.

1 Las dos caras del problema se expresan en los vv. l-2. El v. 1 indica la naturaleza del hecho en sí; el v. 2 pasa a la cuestión mayor, la reacción –o falta de reacción- de la iglesia ante el pecado que se ha dado en medio de ella. Pablo comienza con una nota de espanto: «Ciertamente, se oye que hay entre vosotros inmoralidad sexual» (RVA). Sobre la base del adverbio inicial[15] y del verbo,[16] algunos han alegado que la intención de Pablo es decir «todo el mundo anda diciendo», y que el horror del asunto estriba en lo mucho que se ha divulgado el asunto.[17] Pero el uso que hace Pablo de este adverbio en 6.7 y 15.29 indica que se acerca más a la idea de «en suma», y por lo tanto «en realidad». El horror estriba en el hecho de que hay inmoralidad sexual entre ellos, y que ellos no están haciendo nada al respecto. Todo esto ha llegado a oídos de Pablo, el cual está insinuando: «En caso de que algunos estén preguntándose si de veras necesitaré llegar adonde ustedes vara en mano, escuchen esto otro que me han contado acerca de ustedes.»

La noticia era «que hay entre vosotros inmoralidad sexual» (RVA).[18] La palabra *porneia* («inmoralidad sexual») en el mundo griego significaba sencillamente «prostitución», en el sentido de ~ira las prostitutas y pagar por obtener placer sexual. Los griegos se mostraban ambivalentes a este respecto, según si uno iba a los burdeles abiertamente o si era más discreto e iba con una amante.[19] Pero la palabra había sido recogida por el judaísmo helenístico, siempre en sentido peyorativo, para abarcar todas los pecados y aberraciones sexuales extramaritales, incluyendo la homosexualidad. Ta m-

15 Gr. ol cor„ que de ordinario significa «totalmente» o «completamente»; por ende, «universalmente», «en general», o «en una palabra».

16 Gr. ccrcovesaL, lit. «es oído», y por ende «se oyó, se supo» (Mr. 2.1), o «uno se enteró» (Mi. 28.14).

17 VNC, «es ya pdblico que entre vosotros reina la fornicación»; cf. Weiss, p.124; Héring, p. 34; Conzelmana, p. 94: «en general se informa». Mate, p. 217, sugiere que el tiempo presente del verbo «ayuda a transmitir la idea de que la noticia está divulgándose continuamente». Pero eso no es probable; más bien, indica que la aberración sexual a la cual se refiere está dándose en la actualidad.

18 la frase preposicional ev vprv sigue inmediatamente al verbo; algunos (p.ej., Lightfoot, p. 202; R-P, p. 95) entienden por lo tanto que modifica a «se oye», e.d, la noticia está circulando entre ellos, y a partir de ellos está divulgándose al exterior de la comunidad. Pero hay casos en que el orden de las palabras significa poco o nada. La frase en cuestión contrasta claramente con la siguiente, ovbe ev ioLg e0veot,v («ni siquiera entre los paganos»).

19 Sobre todo este asunto ver F. Hauck y S. Schulz, TDNT VI, pp. 579-595; cf. W. Barclay, Flesh and Spiri4 An Examinafon ojGalatiaru 5.19-23, Nashville,1962, pp. 24-28.

bién podía referirse a cualquiera de esos pecados específicamente, como es el caso aquí. De modo que en el NT esta palabra se usa para referirse a esa mancha particular de la cultura grecorromana, que era tolerada casi universalmente, excepto entre los estoicos?° Es por eso que la ***porneia*** aparece tan a menudo como primer rubro en las listas de vicios del NT, y no porque los cristianos se pusieran nerviosos con todo lo sexual, ni porque consideraran que ése fuera el pecado primordial o la «letra escarlata», por decirlo así. Es más bien consecuencia de su predominio en la cultura, y de la dificultad que experimentaba la iglesia primitiva en lograr que sus conversos del paganismo rompieran con sus costumbres anteriores, que no consideraban inmorales.

Pero en este caso el problema no es simplemente la ***porneia*** en general. Pablo parece haber encontrado dificultades con eso ya anteriormente en Corinto, y haberlo tocado en una carta anterior (v. 9). Lo que en este caso le preocupa es que la forma de ***porneia*** que ellos están tolerando es de tal clase que no era condonada «ni aun entre los paganos», cuyas normas no eran altas por lo demás: «alguno [de vosotros] tiene la mujer de su padre». El problema es el incesto: un hombre ha tomado a una esposa de su padre, que no es su propia madre, y está viviendo con ella sexualmente en una relación estable. Esto queda claro por dos puntos del uso: (1) La expresión «la mujer de su padre» está tomada directamente de la traducción que da la LXX de Levítico 18.7-8, donde se prohíbe ese pecado específico 21 (2) El verbo «tener», cuando se usa en contextos sexuales o maritales, es un eufemismo para referirse a una relación sexual duradera, y no a un desliz pasajero o a un «lance de una noche». Al decir que la «tiene», Pablo quiere decir que ese hermano «vive con la mujer de su padre» (Rl) sexualmente. Lo que no puede saberse es qué le había pasado al padre: si se había divorciado de ella o si había muerto 23 En cualquier caso lo que prohíben todos los antiguos, tanto judíos como paganos, es que padre e hijo cohabiten con la misma mujer.[24] El hecho de que no se mencione a la mujer misma, especial-

20 Ver la nota anterior.

n Puesto que 18.7 prohíbe las relaciones sexuales con ¡apropia madre, ta «mujer de tu padre» con quien se prohíbe la relación sexual en el v. 8 se refiere a una mujer que no es la madre de uno, algún tipo de segunda esposa del padre.

22 Ver esp. más adelante bajo 7.2, y la evidencia que allí se aporta.

23 Lo que es menos probable es que tanto el padre como el hijo estén viviendo con ella simultáneamente.

24 En cuanto a la ley judía, ver Lv. 18.7-8 y 20.11; cf. Am. 2.7b, «el hijo,y su padre se llegan a la misma joven». Cf. tb. ***Jos.,Ant.*** **3.274; Filón, spec.leg. 3.12-21;** ***mSanh.*** **7.4;** ***b.Sarnh.*** 54a; ***T.Rub.*** **passim.**

En cuanto al derecho grecorromano, ver los *Institutos* de Gayo 1.63: «Tampoco puedo casarme con la que previamente ha sido mi suegra o mi madrastra, o mi nuera o hijastra»;

mente tomando en cuenta que a las mujeres se las censura más frecuentemente que a los hombres por pecados sexuales (cf. Jn. 8.1-11), es indicación segura de que sólo el hombre era miembro de la comunidad cristiana. Dada la completa mutualidad de varones y mujeres en los asuntos maritales tratados en el capítulo 7, es casi imposible que ella hubiera sido miembro de la comunidad sin que en el v. 5 se hubiera emitido centra ella el mismo juicio que contra su amante.

Para nosotros la pregunta más desconcertante es la que no puede responderse a fin de cuentas: para comenzar, ¿cómo habría podido un hombre cristiano hacer una cosa así? Si bien es cierto, como señala Hurd (p. 278), que desde nuestra distancia no podemos saber si él y la iglesia consideraban que esa relación era inocente o no, es igualmente cierto que Pablo la consideraba abominable. Esto, sumado a los claros matices sexuales en el giro «tener a una mujer», elimina la propia sugerencia de Hurd de que pudo haberse tratado de un «matrimonio espiritual». Lo más probable es que la acción de ese hombre estuviera conectada con la arrogancia de la comunidad entera, que se señala en el versículo siguiente.

2 Si para nosotros el problema es cómo un hombre pudo haber hecho cosa tal, para Pablo el problema aún mayor es el hecho de que con ese pecado en medio de ellos, ellos anden «envanecidos»[25] y con «jactancia» (v. 6).26 Estos dos términos aparecen juntos en los capítulos 1-4 (esp. 4.6-7) para describir la actitud actual de ellos para con Pablo, que se basa, al parecer en los dones que tienen (4.7), y por lo tanto refleja su nueva espiritualidad. Como se señaló en 1.29-31, la actual postura de ellos en cuanto a la sabiduría y el Espíritu los había conducido a la autosuficiencia y no a una total dependencia de Cristo. Lo que no está claro desde nuestra distancia es el matiz exacto de la exclamación: [27] «¡Y vosotros estáis inflados de soberbia!» (RVA). La pregunta es si esto simplemente hace referencia a lo que ya se dijo, expresando una especie de desprecio por el hecho de que ellos estén

el uso de «previamente» se explica como presuposición de la prohibición de la poligamia (trad. al inglés de J. Muirhead, Edimburgo, 1880, pp. 24-25). En cuanto a las actitudes romanas, ver Cicerón, *Cluent* 6, acerca del matrimonio de una mujer con su yerno: «¡Ay! ¡Pensar en el pecado de esa mujer, increíble, jamás oído en toda la experiencia a excepción de este único caso!» (Loeb I, p. 237).

25 Gr. **nao~uauwp.evoa come («estáis inflados»), la misma palabra que aparece en 4.6 («os envanezcáis») y en 4.18 («están envanecidos»).**

26 Gr. **KavXrlpa; cf. 1.29, 31; 3.21; 4.7.**

27 **RVR y RVA siguen en este sentido una larga tradición. Otros (p.ej., Barrett, p. 122; Conzelmann, p. 94) consideran que la oración entera es una pregunta, y no sólo la segunda mitad, así: «¿Y vosotros estáis envanecidos en estas circunstancias? ¿No os habéis puesto más bien de luto, para que el que cometió tal acción fuera quitadode en medio de vosotros?» (Barrett).**

inflados por tener en su medio un pecado tan grave, como si se dijera: «Y a pesar de este incesto en medio de ustedes, ¿se atreven a seguir tratándome con altanería como lo han venido haciendo? ¿Qué derecho tienen de enorgullecerse, mientras está ocurriendo una cosa así y nadie está haciendo nada al respecto?»

¿O se trata más bien de un ataque directo contra el orgullo ellos, en cuanto está más directamente conectado con el pecado en sí? Dada la postura teológica de ellos que se articula en 6.12-13, y su sentido de superioridad con respecto a Pablo, y por lo tanto con respecto a las instrucciones éticas que Pablo les dio en su carta anterior, es simplemente posible, y hasta probable, que este pecado que hay en medio de ellos sea algo acerca de lo cual ellos se han enorgullecido hasta cierto punto: «En Cristo, por quien hemos recibido el Espíritu que nos ha elevado por sobre lo meramente terrenal, `todas las cosas son licitas'. ¿Cómo puede eso que Pablo llama porneia tener consecuencia alguna para la persona realmente espiritual?»[28] Desde luego que no podemos estar seguros de una reconstrucción así, pero sí encaja bien con la actitud general de ellos, y particularmente si el hombre estuviera llevando esa relación «en el nombre del Señor Jesús», si bien esto último parece menos probable (ver vv. 3-4).

Cualquiera que haya sido la verdadera conexión entre la jactancia de ellos y el incesto en cuestión, los ha cegado tanto respecto a la condición real del hermano caído como respecto a la propia condición de ellos. En lugar de mostrar orgullo, «¿no debierais más bien haberos lamentado, para que fuese quitado[29] de en medio de vosotros el que cometió tal

28 D. Daube («Pauline Contributions to a Pluralistic Culture: Re-Creation and Beyond»,Jesus *andMan'sHope,* 2 vols., D. G. Miller y D. K. Hadidian eds., Pittsburgh,1971, pp. 223-227) sugiere una razón diferente para la actitud corintia, relacionada con la doctrina rabínica de que en la conversión el prosélito es como un niño recién nacido; y por eso todos los lazos anteriores quedan disueltos, y un hombre puede tomar la mujer de su padre porque «en Cristo» ese antiguo lazo ya no existe porque «todas las cosas son hechas nuevas». Como señala Daube, ciertamente existe un sentido en el que el propio Pablo pensaba así. Entonces, lo que él estaría objetando aquí es que ellos han estirado demasiado ese principio, de modo que han excedido inclusive la ley pagana. Es difícil evaluar esta sugerencia. Por una parte, una opinión así bien puede haber sido parte de la nueva espiritualidad de los corintios, según la cual «en Cristo» ya no existen todos los lazos anteriores. Esto no puede probarse ni refutarse; pero una postura así podría ayudar a explicar cómo una relación así pudo haber siquiera comenzado. Por otra parte, Daube pierde de vista el punto de Pablo al sugerir que el verdadero problema es la ley pagana. Para Pablo la cuestión es el pecado puro y simple, acerca del cual la comunidad debería hacerduelo y que, porel bien de la comunidad, debería ser quitado de en medio de ellos.

29 Las traducciones, que entienden el tva en sentido imperativo (ver Turner, Syntax, p. 95; Moule, pp. l44-145; Zerwick, BG, p. 415) pueden ser correctas, pero implican una decisión gramatical sumamente compleja. Barrett, p. 122; Conzelmann, p. 96, y muchos otros lo

acción?»[30] El verbo «haberos lamentado» probablemente se refiere a ese tipo de «duelo», esa profunda angustia del alma que frecuentemente va ligada al auténtico arrepentimiento, que los justos experimentan a causa de sus propios pecados y de los pecados de los demás.[31] La reacción apropiada ante un pecado tal entre ellos es el «duelo», no el orgullo; y el verdadero duelo de este tipo tendría como resultado concomitante el que ese hombre «fuese quitado de en medio de vosotros».

Siempre hay quienes ven esta acción como ruda y poco amorosa; pero una crítica así proviene de aquellos que no aprecian la visión bíblica de la santidad de Dios, ni la profunda repulsión del pecado que esa santidad entraña. Cuando Isaías ve al Señor exaltado, y escucha el trisagio «Santo, santo, santo» (Is. 6), se postra en profundo arrepentimiento personal y nacional; y en momentos así la consecuencia natural es la eliminación del pecado.[2] De manera que aquí Pablo no está tratando sobre la «disciplina eclesiástica» en cuanto tal;[3] más bien, a partir de su herencia judía, está expresando lo que debería ser la consecuencia normal de ser el pueblo de Dios, que está llamado a ser su pueblo santo (1.2). Es esta ausencia de una conciencia de pecado, y por lo tanto de toda consecuencia ética para la vida de ellos en el Espíritu, lo que caracteriza la variedad corintia de espiritual¡-

toman como un consecutivo, parecido a wore. Según eso, el duelo de ellos debería haber desembocado en la expulsión de ese hombre de la comunidad.

30 Este aoristo no contradice lo que se dijo acerca de la fuerza de exely en el v. 1. Aquí el aoristo (y también en v. 3) es constativo, y resume el asunto entero.

31 Como en Mt. 5.4; cf. 3 Esd. 8.69; Esd. 10.6; *T.Rub. 1.10.* Es posible que refleje el tipo de duelo que uno experimenta cuando muere un ser querido (luto). El pecado de ese hombre, y porlo tanto la necesidad de que fuera expulsado de la comunidad si nose arrepentía, habrían tenido como consecuencia que ellos se pusieran de «luto» por haber perdido a un hermano. Ver, p.ej., V. C. Pfitzner, «Expulsion from the community according to Matthew 18:15-18 and 1 Corinthians 5:1-5»,AusBR 30, 1982, p. 42. El yap que introduce la siguiente cláusula sugiere que lo que se tiene en mente es el hacer duelo por el pecado, puesto que debe ocasionar tal acción por parte de ellos.

32 La eliminación de objetos pecaminosos es siempre un corolario del arrepentimiento nacional en Israel. Ver, p.ej., 2 R. 23.4-5 en el contexto de 22.11, 19; Zac. 13.2 en el contexto de 12.10-14; Esd. 10.3 en el contexto de 10.1.

33 Es por ello que a fin de cuentas resulta sin lugar cualquier comparación con el rito de expulsión en Qumrán. Ver, p.ej., S. E. Johnson, «The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Ch urch of Acts», *The Scrolls and theNewTestament,* K. Siendah l, ed., Nueva York, 1957, p. 139. Ver esp. el «código penal» y los juicios en 1QS 6.24-7.25. El de ellos era un rito de disciplina que había pasado por alto el carácter sobrecogedor de la santidad de Dios y el carácter profundamente caído de la pecaminosidad humana, y por tanto era puramente ascético. Difícilmente sería eso lo que Pablo está abordando aquí. CL G. Forkman, *The Limits of Religious Community: Expulsion from the Religious Conunuriity within the Qumran Sect within RabbinicJudaism, and within Primitive Christianity,* Liand, 1972, pp. 75-78.

dad como algo radicalmente diferente de aquella espiritualidad que brota del evangelio de Cristo crucificado.[34] Y es precisamente esto de que no logren reconocer la hondura de su pecaminosidad comunitaria a causa de su arrogancia, lo que hace que Pablo emprenda una acción tan fuerte como la que se describe en la oración siguiente (vv. 3-5).

3-4 Con un enfático «yo por mi parte» [35] (BJ), que se contrapone al «y vosotros estáis envanecidos», Pablo inicia una oración cuyo punto general es bastante claro, pero cuya sintaxis es particularmente compleja, y cuya acción conclusiva (5a) y propósito último (5b) quedan velados por el misterio. A diferencia de los corintios, que por estar «envanecidos» no han hecho nada y ni siquiera han lamentado el pecado de ese hombre, Pablo emprende una acción decisiva. Pero esa acción no puede ser sólo suya. Debe efectuarse en el contexto de la asamblea reunida, en que tanto él como el poder de Cristo estén presentes por el Espíritu. En una reunión así, la iglesia debe devolver a ese hombre al ámbito de Satanás, para cierta forma de «destrucción» que tiene como meta última su salvación. Todo esto parece bastante fácil; pero los detalles forman uno de los nudos más difíciles de la carta.

Pablo comienza señalando que aunque él está «ausente en cuerpo», aún así está «presente en espíritu». Sobre la base del contraste obvio de «cuerpo» y «espíritu», además del uso que hace Pablo de un lenguaje parecido en Colosenses 2.5,[36] posiblemente esto podría ser parecido a nuestro propio uso de ese modismo, con el cual queremos decir algo como «estás en mis pensamientos» [37] Sin embargo, aquí Pablo tiene en mente algo más: en una forma que no nos resulta del todo clara, entendía que él mismo estaba de hecho presente «en espíritu/Espíritu» en la comunidad congregada. Esto queda confirmado primeramente por la frase en la cláusula siguiente, que

34 Ver **pp. 110, 710,711 Nótese que Pablo no pasa por alto este** punto: 1.30, «Dios hizo que Cristo fuera para nosotros 'sabiduría', es decir, que fuera rectitud, santidad y redención»; 6.11, «y esto erais algunos [de vosotros]; mas ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús y por el Espíritu»; 15.3, «Cristo murió por nuestros pecados». Ver el comentario bajo esos pasajes.

35 Gr. eyw ¡ay, que RVR no capta. El luv no tiene un be coordinado, pero contrapone el eyw de esta oración con el vpec5 de la anterior.

36 Las palabras no son exactas, pero se acercan. Aquí Pablo contrapone Tir awlcatL («en el cuerpo») con zwnvevp«TL («en el espíritu»); en Colosenses el primer miembro essn aapxc («en la carne»), que en este caso significa la misma cosa.

37 Cf. Barrett, p. 123: «Pablo está usando la palabra en un 'sentido muy popular' (Weirs), es decir, en sentido psicológico y no teológico ... Pablo se refiere a sus pensamientos y a su preocupación porta iglesia corintia.» Sobre el v. 4 dice: «El va a hacersu aporte, en la medida en que los corintios reflexionen sobre lo que recuerdan de sus convicciones, carácter y modo de proceder, y **sobre lo que ellos saben de su opinión sobre** el asunto en cuestión» (p. 124). Esto parece pasar por alto el carácter dinámico de la reunión de ellos en el poder del Espíritu.

38 Cf. Wiles, Intercessory, pp. 145-146.

habitualmente se traduce «como si estuviera presente» (RVA; cf. DHH, NBE, BJ), pero que a la luz del v. 4 debe significar «en tanto realmente presente» [39] Es decir: no está concediendo que por no estar físicamente presente no esté verdaderamente presente y por tanto deba actuar como si lo estuviera. Más bien está subrayando el hecho de que de veras está presente en Espíritu, y que es por eso que puede actuar como lo hace.

La frase «y mi espíritu» en el v. 4, con su uso enfático de «mi» [40] y el hecho de que funciona con «vosotros» como sujeto compuesto del verbo «reunidos», zanjan por fin esta cuestión. Es más difícil determinar qué quería decir exactamente Pablo con esto, pero sin duda alguna tiene que ver con su modo de entender la vida en el Espíritu. En la nueva edad, el creyente ha «recibido el Espíritu de Dios» (2.12-13), se ha hecho «un solo espíritu con el Señor» (6.17), de modo que es «templo del Espíritu Santo, el cual [es decir, el Espíritu] ha recibido de Dios» (6.19). En conexión con este lenguaje de «recibir», «tener», «estar unido con el Espíritu», Pablo habla además de «mi espíritu» en formas que parecen ambiguas. A veces se refiere simplemente a su propia persona sin referencia alguna al Espíritu de Dios (p.ej. 2 Co. 2.13); pero en 1 Corintios 14.14-15 («mi espíritu ora») quiere decir que su propio espíritu ora según el Espíritu Santo le concede hablar. En este caso podríamos traducir entonces «mi E/espíritu ora». Aquí parece que su intención es algo muy parecido. De modo que al decir: «reunidos vosotros y mi E/espíritu, [junto] con el poder de nuestro Señor Jesucristo», Pablo no quiere decir que en una forma vaga ellos hayan de pensar en él como si estuviera de hecho entre ellos mientras que en realidad no lo está." [1] Más bien, cuando los corintios estén reunidos, se entiende que el Espíritu

[39] Gr. cos napwv; cf. Findlay, p. 808, que es uno de los pocos comentaristas que captan la significación de esta inserción: «wg napwv significa 'en tanto presente', y no 'como si estuviera presente', traducción esta última que prácticamente desvirtúa el anterior "oov ... napwv be»; y Murphy-O'Connor, «V, 3-5», p. 244, n. 20: «No hay justificación para traducir his parón,'como si estuviera presente'... Por tanto, significa'como uno que está presente'.»

[40] Gr. s ice, el adjetivo posesivo que funciona como pronombre posesivo en posición enfática. Esto rara vez lo notan los comentaristas, pero no hay que soslayarlo. En otros lugares, con este giro, Pablo usa el simple luyu que carece de énfasis. (14.14; 2 Co. 2.13; Ro. 1.9).

[41] La DHH cae de modo especial en esta trampa. Al eliminar toda referencia al Espíritu, hace que el texto entero signifique ya sea «en el cuerpo» = «realmente» presente, o «en el espíritu» = pero no realmente. Traducen entonces la primera cláusula con «lo estoy en el espíritu», que significaría «en realidad no estoy presente porque no estoy allí físicamente». La siguiente cláusula hace aún más claro el «en realidad no», al traducir «como si estuviera presente», que implica «pero no lo estoy, porque sólo estoy con ustedes en el espíritu» (v. 4). Pero esto se aleja gravemente de lo que Pablo dice, y resulta una traducción especialmente desafortunada de KctL tau epuv nvevgectog, que en la oración de Pablo funciona como sujeto compuesto, junto con vgmv, del verbo ovvctXOevscov («cuando ustedes y mi Elespíritu estén reunidos»).

está presente en medio de ellos (ver bajo 3.16); y para Pablo eso quiere decir que él también está presente entre ellos en virtud de ese mismo Espíritu 42 Si nos cuesta captar todo eso, no debemos ya por eso tratar de que Pablo piense o hable como nosotros. Esta carta, desde luego, les comunica a ellos su palabra profética sobre este asunto; por consiguiente él probablemente concibe la lectura de la carta en la asamblea reunida como la forma tangible en que el Espíritu comunica en medio de ellos el ministerio profético-apostólico de él (cf. 2 Co. 10.10-11).

La presencia verdadera de Pablo por el Espíritu probablemente hace referencia a la «arrogancia» de aquellos que dicen que él no va a volver (4.18). «Por el contrario», dice Pablo, «yo estoy presente entre ustedes en el Espíritu, en virtud del cual les comunico la palabra profética de juicio en medio de ustedes».[43] De manera que ya él «ha dado ... sentencia sobre aquél que así actúa» (DHH): que ese hombre sea entregado a Satanás (v. 5). Pero la acción no ha de ser sólo de Pablo; tampoco hay que entenderla como una especie de tribunal eclesiástico.[45] Más bien debe ser una acción comunitaria, realizada en el contexto del Espíritu, en que «[estéis] reunidos vosotros y mi E/espíritu, [junto) con[46] el poder de nuestro Señor Jesucristo».

42 Cf. E. Schweizer, TDNT VI, pp. 434-435; ver una opinión un poco diferente en Jewett, Terrns, pp. 184-197,451-453.

43 En cuanto a la probabilidad de que estemos tratando aquí con un juicio profético, como en 3.17, ver I{isemann, «Sentences», pp. 70-71.

44 Gr. rlbrl KEtcpLtca.; Conzelmann, p. 94, traduce «yo ya he resuelto ... entregara este hombre», y **comenta que no significa «'he emitido juicio'; si fuera así, el infinitivo queda colgado en** el aire.» **Eso no es exactamente así, y refleja el propio deseo** de Conzelmann de que la acción completa sea de Pablo, sin ninguna participación de la comunidad: «La comunidad no constituye más que el foro; pero no toma parte en la acción» (p. 97). La oración es alambicada, pero la sintaxis general es manejable. El tov ousws souro xaiepyaaaluvov («al que tal cosa ha hecho») es el complemento del verbo KExptxat («he juzgado»); no lo es el infinitivo que viene como cuatro líneas más adelante. Pero el hombre es también el complemento de la acción que emana del juicio de Pablo; por eso Pablo repite el complemento en la forma de tav TOLOUSOV («el tal»). El infinitivo es un simple caso de discurso indirecto; así: «Ya he emitido juicio sobre el que ha perpetrado esa acción: que ustedes deben entregar a ese tal a Satanás.» El «ustedes/vosotros» que funciona como sujeto del infinitivo va implícito en el genitivo absoluto anterior vtrvetXOevswv ullwv («reunidos vosotros», «estando reunidos vosotros»). Cf. O-W, p.186. Sobre todo este asunto, véase el análisis en Murphy-O'Connor, «V, 3-5», pp. 242-245, quien llega a una conclusión parecida pero maneja la gramática de un modo levemente diferente.

45 Esta es una postura sumamente popular en las publicaciones no exegéticas, aunque a veces puede hallarse en otras obras. Ver, p.ej., C. J. Roetzel,Judgmentin *theCornmunity*, Leiden, 1972, pp. 113-124, quien simplemente presume que se tienen en mente procesos jurídicos y comenta el pasaje segán ese supuesto.

46 Una de las dificultades sintácticas en la oración consiste en determinar a qué modifica esta frase preposicional: si al participio crvvctXOevswv o al infinitivo napabauvau Sin embargo, en este caso el uso es determinativo. La preposición c uv («junto con») está duplicando

Como se señaló anteriormente (2.4-5; 4.19-20), el término «poder» en un contexto así es una referencia al Espíritu, el cual está dinámicamente presente entre ellos cuando están reunidos. En un contexto así, la palabra de juicio profético de Pablo ha de ser escuchada y puesta en práctica. La comunidad entera debe llevar a cabo la acción porque la «levadura» los ha afectado a todos como comunidad; y como comunidad del Espíritu (3.16) deben actuar en conformidad con la dirección del Espíritu, que les ha sido dada ahora por medio de Pablo.

Pero queda una dificultad más, una que afecta muy sustancialmente el significado de la oración: la frase del v. 4 «en el nombre de nuestro Señor Jesús» puede calificar a cualquiera de tres formas verbales:[47] (1) «Reunidos ustedes en nombre de nuestro Señor Jesús» (NBE);[48] (2) «En nombre de nuestro Señor Jesucristo he dado ya mi sentencia» (DHH; Moffatt, Montgomery); o (3) «...contra el que perpetró esta acción en el nombre de nuestro Señor Jesús.»[49] La opción 1 tiene mucho a su favor. Corresponde a la enseñanza de Jesús tal como se consigna en Mateo 18.20, que llegó a ser la forma normal en que la iglesia primitiva entendía sus propias reuniones, es decir, que Jesús mismo está presente en medio de dos o más «congregados en su nombre». En este caso subrayaría aún más la naturaleza de la asamblea reunida, insistiendo en que se reúne en la presencia de Dios. Por otra parte, esto hace que la frase sea redundante con la siguiente, «junto con el poder de nuestro Señor Jesús», además de recargar el verbo «reuni-

la partícula auvque se halla en el verbo compuesto auv-aywy significa, como de ordinario, «junto con» (cL 1.2). Además, esa preposición rara vez lleva un sentido instrumental, y nunca ocurre así en Pablo; por eso difícilmente podría ir con napotbouvat, donde sería necesario un sentido así. Piensa al contrario I. Havener, «A Curse for Salvation-1 Corinthians 5:1-5», en Sin, Salvation arad theSpirit, D. Durken, ed., Collegeville, M Enesota,1979, pp. 336-337. Los paralelos aducidos por A. Yarbro Collies («The Function of 'Excommunication' is Paul», *HTR* 73,1980, p. 256), de los papiros mágicos, no son en realidad paralelos, a pesar de la afirmación contraria de A. Deissmana (¡ AE, p. 303, n. 1).

47 Otra opción sugerida a veces es que modifica a napabovvcxt, y efectivamente así parecen interpretarlo RVR, RVA y BJ. Pero esto queda descartado tanto por el orden de palabras como porque no es necesario entenderlo así; el mismo punto se hace en la opción 2: el énfasis en la autoridad de Cristo al realizar la exclusión.

48 A favor de esta opción argumenta, en contra de Murphy-O'Connor (nota siguiente), Havener, «Curse», pp. 335-336, aunque traduce: «...reunidos bajo la invocación de nuestro Señor Jesús».

49 Escuché esta opción por primera vez en una ponencia que presentó Frederick Danker en la reunión anual de la SBL en San Luis, Missouri, en 1976. Así tradujo Elaine Pagels, The Gnostic Paul, Filadelfia, 1975, p. 64; y ha sido defendida con algáe detalle por Murphy-O'Connor, «V, 3-5», seguido ahora de S. D. MacArthur, «'Spirit' in Pauline Usage: 1 Corinthians 5.5», Studa *Biblica* 1978, III. Papers ora Paul arad Other New Testament Authors, E. A. Livingstone, ed., Sheffield,1980, pp. 249-256; y Yarbro Collins, «Function)o, p. 253. Cf. O-W, p. 186, quienes la conceden como «otra posibilidad interesante».

dos»5° Pero lo que más se opone a ella es el orden de las palabras. No sólo resulta que en otros lugares, en Pablo, esta frase va después de su verbo, si sino que también, donde este tipo de frase preposicional precede a su verbo, es claramente enfática (cf. 1.21), cosa que no parece ser el caso aquí.

Es menos fácil escoger entre las otras dos opciones. la opción 3 tiene a su favor que sigue inmediatamente a esa forma verbal y por lo tanto es la lectura más natural. De hecho, es justo decir que esa habría sido la forma natural de entender el texto, de no haber sido por la dificultad que se siente instintivamente con que alguien haga algo así «en el nombre de nuestro Señor Jesús». Dado que Murphy-O'Connor ha demostrado con cuánta facilidad aquellos que se consideraban a sí mismos «espirituales» habrían podido decir eso sobre tal conducta,[52] esa objeción es menos formidable de lo que habría podido parecer. No obstante, permanecen ciertos problemas con esta opción. Primero está la dificultad de que se use la redacción exacta «en el hombre del Señor Jesús»,[53] que sería aún mayor si es auténtica la lectura «nuestro»[54]; más probablemente habría usado alguna fórmula del tipo «en Cristo»5[5] Más difícil todavía es su función en la oración; parecería ser una exageración por parte de Pablo haber añadido tamaña frase en medio de una oración cuyo interés principal no es el fundamento con que actúa el incestuoso, sino la autoridad con la cual actúa el propio Pablo mientras está presente con ellos en Espíritu.

Eso quiere decir, por consiguiente, que aunque la opción 3 es posible, la opción 2 es con mayor probabilidad lo que Pablo se proponía decir. Después de todo, parte del problema es una crisis de autoridad en la iglesia. Con estas palabras Pablo está pronunciando un juicio profético sobre el autor de ese hecho; pero su autoridad no es suya propia. Más bien, como en 2 Tesalonicenses 3.6, habla «con la autoridad de nuestro Señor Jesús» (Moffatt). El hecho de que esta frase esté un tanto alejada de su verbo no es tan significativo como algunos quisieran;% su distancia es sencillamente el resultado

so Ver n. 46 arriba, en cuanto al argumento de que la frase avv srl Svvap et Tau xvptov ilWcw Iilaov casi con toda seguridad modifica a auvax0evswv.

si 1 Co. 6.11; 2 Ts. 3.6; Col. 3.17.

52 Ver n. 48 arriba.

53 Murphy-O'Connor, «V, 3-5», p. 241, reconoce este problema y alega que «no es necesario que el ofensor haya usado exactamente esas palabras». Aunque eso es cierto, uno se pregunta por qué Pablo habría usado una fórmula así si no fuera eso lo que el ofensor estaba diciendo.

54 Ver a. 12.

ss [redacted] ritualidad de ellos se exPresa ba er ura esPecie de cristologfa de exaltación. Así como Cristo resucitó y ahora vive «espiritualmente», así también ellos están «en Cristo» y por lo tanto viven porencima de los quehaceres meramente terrenos.

56 P. ej. Murphy-O'Connor, «V, 3-5», p. 240, quien dice: «pero en otros lugares, en Pablo, esta frase no está jamás tan lejos del verbo al cual modifica». Añade: «Esto no sería una dificultad

de que el complemento directo es un poco abundante en palabras. Aquellos que ven esto como una especie de fórmula de «maldición» probablemente están más enamorados con ciertos paralelos antiguos de lo que una frase así permite en realidad.[57] Hacer algo en nombre de alguien es actuar con la autoridad de esa persona, lo cual es precisamente el punto del interés de Pablo aquí.[58]

De manera que, a lo largo de los vv. 3-4, la oración dice: «Yo, por mi parte, aunque no esté presente en cuerpo, estoy presente con ustedes en E/espíritu y, en cuanto tal, por la autoridad de nuestro Señor Jesús ya he pronunciado sentencia sobre el hombre que ha perpetrado esa acción; de modo que cuando ustedes y mi E/espíritu estén reunidos junto con el poder del Señor Jesús...» Pero, ¿qué era exactamente lo que ellos debían hacer en ese contexto? Eso se nos da en el v. 5.

5 Estas palabras nos traen a la enunciación del juicio propiamente dicho, tanto su naturaleza como su resultado deseado. En el contexto del «poder de nuestro Señor Jesús», la comunidad[59] debe «entregar ese hombre a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu sea salvado en el día del Señor.»[60] Aparte de su uso parecido en 1 Timoteo 1.20, la expresión «entregar a Satanás» no se halla en ningún otro lugar como acto de expulsión de una comunidad religiosa. Hay algunos paralelos remotos en los papiros mágicos,[61] pero allí se trata de execraciones personales dichas directamente al dios del mundo abismal. Puede ser que Pablo haya sido influido por la traducción de la LXX de Job 2.6 («He aquí, te lo entrego»). Pero cualquiera sea la fuente de esa expresión, su uso semejante en 1 Timoteo 1.20[62] sugiere que para Pablo esta era una expresión cuasitécnica para designar algún tipo

si hubiera una ganancia apreciable en el significado, pero de hecho ese no es el caso aquí.» Pero, a fin de cuentas, la cuestión tiene que ver con el punto central de la oración, que esta interpretación apoya claramente.

57 Ver, p. ej., Conzelmann, p. 97, quien se remite a L. Brun, *Segen undFluch irn Urchristerntum*, Oslo, 1932, pp. 106ss.

58 Algunos lectores podrán notar que esta afirmación implica un cambio de postura por parte del presente autor, con respecto a su Study *Guide, pp.* 95-96.

59 Que la comunidad es el sujeto implícito del verbo «entregar» se argumenta arriba en la n-44.

60 Damos esta traducción más literal para ayudar a identificar algunos de los problemas.

61 P. ej., «Demonio de los muertos ... *yo* te entrego (napaá&opt) a fulano [falta el nombre], para que...» Ver Deissmann, LAE, p. 302 (trad. mía).

62 Esto es así, ya sea que Pablo haya escrito 1 Timoteo o no. Es de notar que algunos eruditos pretenden elimimar este texto como un texto pertinente, porque opinan que Pablo mo escribió las Epístolas Pastorales, pero están dispuestos a admitir que sf lo influyeron los más remotos paralelos de la literatura pagana (p.ej., Yarbro Collins, «Function»). Pero las Pastorales son paulinas aun en caso de que Pablo no las haya escrito; de modo que aquí tenemos un uso pertinente de los más importantes. Ver Fee,1 *and 2 Timothy, pp.* 23-24.

de expulsión de la comunidad cristiana: [63] probablemente expulsión de las reuniones de culto de la asamblea, en cuenta las comidas y la cena en honor del Señor (ver bajo v. 11). De modo que lo que tenemos aquí no es una fórmula de «execración», ni es probable que Pablo tenga la intención de que su lenguaje se tome aquí literalmente, en el sentido de entregar personalmente a este hombre a Satanás para que «se encargue de él», por decirlo así." Más probablemente la expresión significa entregarlo de nuevo al ámbito de acción de Satanás. Eso no quiere decir que Satanás no vaya a atacarlo directamente en alguna forma, pero eso sería ya un incidente del lenguaje, y no su intención primordial. En contraste con la comunidad reunida de creyentes que experimentan al Espíritu y el poder del Señor Jesús mediante dones que los edifican y mediante el interés amoroso de unos por otros, este hombre ha de ser devuelto al mundo, donde Satanás y sus «principados y potestades» siguen ejerciendo influjo sobre la vida de las personas para destruirlas. 5 Mediante esta acción la iglesia había de despojarse de la vieja levadura, para llegar a ser un nuevo pan sin levadura (vv. 6-8).

Pero es más difícil determinar qué era lo que Pablo esperaba que le ocurriera al hombre mismo. El problema es doble: (1) ¿Qué significa «carne» en la frase «para destrucción de la carne»? y (2) ¿Cuál es la naturaleza del contraste entre «carne» y «espíritu»? Lamentablemente ninguna solución carece de dificultades.

Primero, una nota gramatical. Es común considerar que la frase «para destrucción de la carne» expresa propósito, seguida de una última cláusula de propósito, «a fin de que el espíritu sea salvado». Sin embargo, gramaticalmente hablando, el propósito expreso de la acción, que es el único que modifica al verbo «entregar», es solamente la cuestión final, su salvación. La preposición eis («para») a veces expresa propósito, pero también puede expresar un resultado previsto, crasa que aquí parece mucho más probable.67 Entonces, lo que la gramática sugiere es que la «destrucción de la

63 Esto parece cierto a pesar de los argumentos de Godet en contra de ello (pp. 242-255); cf. MacAsthur, «'Spirit'», pp. 249-250. Los paralelos judíos para esta actividad tienen cierto interés, pero el lenguaje no es el mismo, como tampoco la intención de la acción. Sobre este asunto, ver Forkman, Limits, pp. 87-108.

64 Tal es la opinión común, y puede hallarse en la mayoría de las obras. Corre pareja con la interpretación de que «la destrucción de la carne» se refiere al sufrimiento físico o la muerte. Ver más adelante.

65 Cf. Calvino, p.108: «Mientras que Cristo reina dentro de la Iglesia, así Satanás reina fuera de ella»; Barrett, p.126; Murphy-O'Connor, pp. 41-42.

66 BAGD 4e.

67 Pablo no es renuente a duplicar las cláusulas de propósito, pero lo hace mediante cláusulas gemelas y no mediante esta preposición y una cláusula de finalidad. Ver, p.ej., eva ... ono05

carne» es el resultado previsto de que el hombre sea colocado nuevamente en el ámbito de Satanás, en tanto que el propósito expreso de la acción es su redención.

Pero, ¿qué era lo que en realidad esperaba Pablo como resultado de que el hombre en cuestión fuera devuelto a la esfera del poder de Satanás «para destrucción de la carne»? La mayoría de los eruditos entienden que esta frase se refiere cuando menos al sufrimiento físico,[69] y más probablemente a la muerte misma.[70] Esa es la forma más natural de entender la palabra «destrucción».[71] El sufrimiento físico a manos de Satanás, pero para los propósitos últimos de Dios, se halla en el libro de Job (esp. 2.4-10) y, en el caso de Pablo, en su «aguijón en la carne» infligido por un mensajero de Satanás (2 Co. 12.7). El que la «destrucción» pueda entrañar la muerte queda apoyado por el incidente de Ananías y Safira (Hch. 5.1-10). En efecto, la combinación de sufrimiento y muerte se halla dentro de la propia 1 Corintios, en 11.30-32, donde la enfermedad y muerte de algunos se consideran consecuencia de la participación «indigna» en la Cena del Señor.

Sin embargo, pese a esta evidencia y al gran número de eruditos que adoptan esa postura, la idea de que Pablo esperara la muerte de ese hombre parece difícil de mantener, y no simplemente porque ese castigo no corresponda al «delito».[72] Hay varios problemas. Primero, en relación con la nota

(1.28-29; 2 Ts. 1.11-12; 2 Co. 8.14); ets so ... tvot (Ro. 7.4; 15.16); Lva ... iva (1 Co. 4.6; 7.5). La única expresión semejante a esta se halla en Ro. 6.4, pero el ets sov no expresa propósito.

69 Lamentablemente este matiz se pierde en DHH y NBE, y queda un tanto oscurecido en RVR, BJ y RVA; además este punto es soslayado en la mayoría de las obras.

69 Ver entre otros Lightfoot, p. 204 («se insinúa algún tipo de sufrimiento físico, con propósitos ***remediares»);*** Morris, pp. 88-89; y G. W. H. Lampe, «Church Discipline ajad the Interpretation oí the Epistle to the Corinthians», ***Christian History and*** Interpretation, Studies Presented to ***John*** Knox, W. R. Farmer, C. F. D. Moule y R. R. Niebuhr, eds., Cambridge, 1967, pp. 337-361.

70 Algunos expresan mayor confianza en esta conclusión de lo que permite el texto. BAGD, p.ej., da la muerte como única opción; cf. J. Schueider, ***TDNT*** V, p. 169; y Kiisemana, «Sentences», p. 71, quien dice que esto «obviamente entraña la muerte del culpable». Esa es la opinión casi universal de los comentaristas. Se exceptúan Grosheide, p.123; Barclay, p. 57; y Murphy-O'Connor, pp. 41-42; cf. R-P, p. 99, quienes combinan el castigo físico con la destrucción de sus lujurias pecaminosas.

71 Gr. o1e0pov; ver la nota anterior.

72 A menos, por supuesto, que uno quiera sostener que sólo ese tratamiento de «choque» podía lograr que los corintios superaran su arrogancia. A menudo se insinúa que la noción de que ese hombre debiera morir es «repugnante» para la gente de nuestros días, y que no debemos permitir que nuestra propia concepción del mundo conforme nuestra exégesis de manera que rechacemos lo que Pablo dice simplemente porque nos repugna. En efecto eso es cierto; pero aquí la cuestión no es de «repugnancia» sino de si, a la luz de la propia teología de Pablo, puede mantenerse esa opinión.

gramatical, el énfasis de la propia oración de Pablo, y por lo tanto presumiblemente su intención, no radica en «la destrucción de la carne» sino en la cláusula final de propósito, «a fin de que el espíritu sea salvado en el día del Señor» [73] La primera frase, por tanto, debe verse como parte del proceso remedial; de otro modo la interpretación se ve condenada al fracaso. Resulta especialmente difícil ver cómo pueda entenderse como curativo un resultado esperado que consiste en la muerte [74]

En segundo lugar, aparte del sentido literal de «entregar a Satanás», la palabra «destrucción» es lo único que apoya tal opinión; pero hay varias razones para preguntarse si es posible forzar el lenguaje en este punto, [75] dado que esta interpretación parece ser contraria en tantas formas a la propia teología de Pablo. Por ejemplo, en ningún otro lugar se refiere Pablo a la muerte en términos de «destrucción de la carne». Si la frase estuviera sola, sin la cláusula de propósito que la sigue, claramente podría defenderse la posibilidad de que se refiera a la muerte; pero resulta que la frase en cuestión no está sola. Aquí contrasta con la salvación del «espíritu»; y es sencillamente ajeno al uso de Pablo que el contraste «carne/espíritu» se refiera al cuerpo en tanto condenado a la destrucción pero al «espíritu» (¿la persona interior, verdadera?) en tanto destinado a la salvación. Una opinión así contradice claramente la doctrina explícita de Pablo acerca de la resurrección del cuerpo, y más bien encajaría muy bien con la propia opinión de los corintios (ver bajo 6.12-14).[76] Con regularidad se ha reconocido que esta es la gran dificultad con este punto de vista, a tal punto que algunos han tratado de hallar un sentido diferente para «espíritu» a fin de hacerlo compatible con «destrucción de la carne» en el sentido de muerte. [77] En último análisis, el

73 Ese matiz se pierde en DHH y NBE, que ponen ambas frases a un mismo nivel gramatical; se conserva mejor en RVR, RVA y BJ, con la traducción más literal: «sea entregado ese individuo a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el Día del Señor» (BJ). La oración entera apunta hacia la cláusula final de propósito.

74 A este respecto, véanse las diversas sugerencias de Barrett, pp. 126-127. Sin embargo, el problema con esas sugerencias es que no parecen reflejar la teología paulina como la encontramos en otros lugares.

75 A este respecto, ver esp. los argumentos de A. C. Thiselton, «The Meaning of EAPE in 1 Corinthians 5.5: A Fresh Approach in the Light of Logical and Semantic Factors>>, SJT 26, 1973, pp. 204-228.

76 Jewett, Terms, p. 124, lo reconoce así, pero lo resuelve asumiendo la hipótesis de Weiss y Schmithals sobre la compilación de cartas, y arguyendo después que el propio Pablo había usado esta terminología «gnóstica» en una etapa anterior, para abandonarla después. Pero eso no satisface, ya que no es simplemente una cuestión de terminología, sino de la concepción fundamental del mundo de Pablo, que se deriva de su herencia judía.

77 Ver, p.ej., von Campenhausen, *Authority*, p. 135, a. 50; Donfried, «Justification», pp. 150-152; y Yarbro Collies, «Function», pp. 257-262, quienes lo interpretan como el Espíritu dentro de la comunidad: si los corintios permiten que el pecado de ese hombre permanezca

uso paulino es mucho más significativo para la interpretación que la palabra «destrucción», la cual es susceptible de recibir un sentido metafórico.

En tercer lugar, la relación con 11.30-32 no es tan comparable como se nos quisiera hacer creer. Allí Pablo está emitiendo un juicio después del hecho, por así decirlo; o más bien, después de dos hechos. Ellos están destruyendo la Cena; y algunos de ellos están enfermos, o incluso han muerto. Pablo, por inspiración del Espíritu, les dice proféticamente que estos dos «hechas» están relacionados causalmente. Pero eso está muy lejos de lo de «excomulgar» con el propósito específico de que el hombre sufra físicamente hasta morir.[78]

En cuarto lugar, la instrucción adicional del v. 11, de que no deben relacionarse con ese hombre y ni siquiera comer con él, implica que no se prevé una muerte inmediata.

Por último, está fuera de tono con la teología de Pablo, tal como la encontramos en otros lugares, el que quien peca dentro de la comunidad cristiana deba recibir en la edad presente un castigo que queda fuera del amor redentor y restaurador de dicha comunidad. Más bien hallamos a Pablo con la postura contraria.[79] A estos mismos corintios que han sido demasiado drásticos con un hermano que necesitaba corrección (2 Co. 25-11) insiste en que «le basta a tal persona esta reprensión hecha por muchos» y que ahora deben restaurar a ese hermano. Pese a una larga historia de interpretación que ha creído lo contrario, probablemente ése no sea el mismo hombre que el del pasaje que ahora nos ocupa.$° Sin embargo, pone de manifiesto cómo piensa Pablo que la comunidad debe tratar a los ofensores, quienes previamente han tenido que experimentar alguna forma de «castigo» (cL Gá. 6.1; 2 Ts. 3.14-15).81

en medio de ellos sin ser detenido, «el Espíritu se perderá para la comunidad» (Yarbro Collins, p. 260). Pero una opinión así violenta el aspecto soteriol6gico del verbo «salvado», que tendría que significar entonces algo como «mantenerse seguro para». La referencia escatológica al «Día del Señor» descarta tal posibilidad.

MacArthur, «'Spirit'», plantea otra hipótesis. Alega sobre la base de la flexibilidad del término nveupa en Pablo, que podría referirse al hombre desde la perspectiva de su condición de muerto, así: «a fin de que el [hombre] muerto sea salvado». Parece mucho mejor encontrar más flexibilidad en aLs oA£0pov srl, aapKog, la cual es lingüísticamente verificable, que recurrir a opciones así, que no parecen estar directamente accesibles a los propios corintios.

78 Cf. Yarbro Collias, «Function», pp. 258-259.

79 Sin duda, síadvierte a quienes persisten en sus pecados anteriores que ellos no podrán heredar el reino eterno (6.9-11); pero incluso esa advertencia extiende la invitación a dejar de pecar para que tal cosa no suceda.

ro Para un estudio completo, ver Furnish,11 *Corinthians, pp.* 160-168.

al Sobre este punto, así como sobre varios otros en esta presentación, ver tb. J. Cambier, «La Chair et ¡'Esprit en 1 Cor v.5», NTS 15,1968-1969, pp. 221-232.

Por lo tanto, con cierta medida de seguridad podemos dejar de lado la idea de que Pablo tuviera la intención de que el hombre aquel debía morir. Eso no elimina la posibilidad de que se tuviera en mente algún tipo de sufrimiento remedial, aunque tal punto de vista fuera más allá de sus límites el sustantivo «destrucción». Lo que esto significa, pues, es que tenemos un contraste típicamente paulino entre «carne» y «espíritu», aunque no necesariamente se exprese en forma típica. Lo que Pablo deseaba al exigir que este hombre fuera expulsado de la comunidad de fe era la destrucción de lo que había en él de «carnal», para que pudiera «salvarse» escatológicamente.[82] En este caso, como ocurre en Pablo con la mayor frecuencia, «carne» y «espíritu» designan «la persona entera considerada desde ángulos diferentes. 'Espíritu' significa la persona entera en tanto está orientada hacia Dios. 'Carne' significa la persona entera en tanto está orientada hacia lejos de Dios.»[83] Según eso, la «destrucción» de la propia naturaleza pecadora pertenecería al mismo tipo de imagen que la de «crucificar» esa naturaleza pecadora (Gá. 5.24; cf. Ro. 7.5-6).

La intención de esta acción es, entonces, la salvación del hombre en cuestión. No se lo está «entregando a Satanás para que lo destruya», idea muy ajena tanto a Pablo como al resto del NT, sino que está excluyéndose de la comunidad cristiana que tiene la vida en el Espíritu. La consecuencia inevitable es que regresa al reino de Satanás, donde, según lo espera Pablo, su «carne» puede ser destruida a fin de que él se salve en el Día del Señor. Con este último término Pablo no quiere decir que haya de esperar hasta el Día final para ser salvo. Más bien, esta es una de las formas corrientes en que Pablo expresa la salvación. La salvación es primordialmente una realidad escatológica, experimentada sin duda en el presente, pero que ha de realizarse a plenitud en el Día del Señor (sobre este término ver bajo 3.15 y 4.5).

Lo que no nos dice Pablo es cómo prevé él que tenga lugar esa «destrucción» de la carne. De hecho, ésa es la objeción más frecuente a nuestro punto de vista: que se consideraría entonces que Satanás está actuando en contra de sus propios intereses[84] Pero esa objeción es igualmente válida para las otras opiniones, ya que cualquiera que sea esa actividad, a fin de

82 **Aparte de Tertuliano (pudic. 13-15), quien sabía que su punto de vista era contrario a la opinión comón, esa fue la postura corriente en la iglesia antigua, y se la halla en forma explícita en Orígenes, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia.**

83 **Murphy-O'Connor, p. 42; cf. tb. la trad. que da NBE para este versículo. El punto de vista de Ilavener, «Curse», p. 340, según el cual «espíritu» = el «cuerpo espiritual» de 15.44, es demasiado difícil de sostener. Uno se pregunta cómo habrían podido entenderlo los corintios sin tener alguna clave en el presente pasaje.**

84 **Ver, p.ej., Morris, p. 88: «Pero es difícil ver cómo el entregar un hombre a Sataaás pudiera tener ese efecto purificador. Más bien esperaríamos lo inverso, es decir, el estímulo de esas pasiones.»**

cuentas va contra los propios intereses de Satanás, dado que el objetivo es la salvación escatológica del hombre en cuestión. Tal vez hemos sido demasiado precipitados en dar por entendido que Pablo consideraba que Satanás y sus huestes estaban directamente involucradas en la «destrucción». Más probablemente, no importa qué clase de hostigamiento por parte de las fuerzas satánicas pudiera el hombre recibir «allá afuera», la separación real de la comunión del pueblo de Dios, de esa «gente del Espíritu» que pertenece a Dios y que está viviendo la vida del futuro mientras aguarda la consumación, conduciría en sí misma a que él dejara atrás sus pecados para poder unirse una vez más a la comunidad. El texto mismo no dice tal cosa, pero el resto de la teología paulina ciertamente apoya tal punto de vista.

¿Cómo, entonces, funciona todo esto como Palabra de Dios para nosotros? Primero, las mismas complejidades del pasaje, que tiene suficiente ambigüedad como para impedir que uno esté seguro de cuestiones clave deberían hacernos titubear de todo intento de convertir este texto en alguna especie de derecho canónico. Se trata de un caso ad hoc de disciplina eclesiástica, semejante en especie al que se sugiere para los ociosos/entremetidos en 2 Tesalonicenses 3.6-15.

Pero eso no quiere decir que no sea aplicable a nuestra situación. De hecho es exactamente al contrario. En una época en que la iglesia tolera toda clase de pecado («porque nosotros que también somos pecadores no debemos ponernos a juzgar a los demás»), la necesidad de disciplina en el contexto del poder del Espíritu es quizás mayor que nunca. Pero, no sea que uno inicie con demasiada rapidez un proceso de excomunión que termine por eliminamos a todos, conviene dar algunas observaciones sobre el texto en general. Primero, en este texto la disciplina eclesiástica no es tarea de uno solo ni de unos pocos. Aunque Pablo como apóstol emitió proféticamente la sentencia, el pecado mismo era conocido de todos y había contaminado la comunidad entera; de modo que la acción debía ser tarea de todos. Segundo, la razón última para esa disciplina es remedial, no condenatoria. Para que eso ocurra es necesario que exista una comunidad especialmente amorosa y redentora, donde el poder del Señor Jesús sea parte normal de la vida en común. En tercer lugar, de acuerdo con el resto del pasaje, el problema estaba afectando verdaderamente la vida de la comunidad entera. Probablemente este tipo de disciplina debería reservarse para ese tipo de pecados «contaminantes». Finalmente, el gran problema con ese tipo de disciplina en la mayoría de las comunidades cristianas del mundo occidental es que después de recibirla uno puede simplemente pasarse a la iglesia de la otra esquina. Eso no sólo dice algo sobre la condición fragmentada de la iglesia en general, sino que también dice algo acerca de aquellos que prontamente dan la bienvenida a alguien que está bajo disciplina en otra comunidad.

Quizás deberíamos añadir que en nuestros días, si a uno lo disciplinaran de ese modo, con demasiada frecuencia la persona podría «tomarlo o dejarlo» por lo que a la iglesia se refiere; y eso probablemente dice más acerca de la condición de la iglesia misma que acerca de la persona que ha sido excluida. Tal vez lo más significativo que podemos aprender de un texto así es cuán lejos estamos muchos de nosotros de una forma de ver la iglesia en la cual la dinámica del Espíritu era tan real que la exclusión podía ser una acción verdaderamente redentora.

b. Argumento por analogía: la pascua

Cap. 5.6-8

6 No es buena vuestra jactancia. ¿No sabéis que un poco de levadura leudar toda la masa?

7 l impiaos, pues,[2] de la vieja levadura, para que seáis nueva masa, sin levadura como sois; porque nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros.

8 Así que celebremos la fiesta, no con la vieja levadura, ni con la levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura, de sinceridad y de verdad.

Con este impresionante conjunto de imágenes, Pablo da el fundamento teológico para la acción de los vv. 1-5. Comienza con el problema fundamental: la jactancia de ellos, que está totalmente fuera de lugar a la luz de la actual condición de enfermedad espiritual en que viven. Lo que ellos no comprenden es cómo el pecado de ese hombre ha infectado a la comunidad entera, que en tanto comunidad debe ser el templo de Dios en Corinto. Pero la metáfora de Pablo no es la de la enfermedad, sino un dicho proverbial acerca de la «levadura» (v. 6), que a su vez evoca las imágenes conexas de la fiesta del pan sin levadura y de la pascua (v. 7). Ellos deben despojarse de la «vieja levadura», el hombre incestuoso, para que puedan llegar a ser lo que realmente son, «nueva masa». Con un cambio de metáforas les recuerda qué es lo que ha hecho de ellos un pan sin levadura: el sacrificio del Cordero

t **Tanto aquí como en Gá. 5.9, el manuscrito D dice boaot, corrupción debida probablemente a la influencia del latín.**

2 **Este «pues» (gr. ovv) es una adición del TMay y de unos cuantos testigos más tempranos (C Psi 048 a syh) para aliviar el asíndeton de Pablo.**

3 **Esta adición «por nosotros» (gr. vnep rlgwv) procede del TMay, que la RVR sigue por lo general, y se deriva de las versiones sahídica y sirlaca; pero no puede haber sido original, ya que es imposible dar cuenta de su «omisión» en toda la evidencia temprana.**

pascual de Dios. En el v. 8 aplica la metáfora de la fiesta una vez más a la situación actual de ellos, pero la amplía para incluir sus actitudes y conducta en general, que han sido la cuestión central de la carta hasta ahora. Aunque las metáforas se mezclan un poco (la iglesia es ora la casa purificada, ora la nueva masa, ora los que celebran la fiesta), el punto de Pablo resulta claro. Deben quitar de en medio al incestuoso para el propio bien de ellos, para que puedan ser verdaderamente el nuevo pueblo de Dios en Corinto.

Este pasaje constituye una espléndida ilustración de la parénesis (instrucción ética) paulina. En su uso de la imagen de la levadura, Pablo plantea el imperativo en una forma que parece desmentir su teología. Por eso corrige inmediatamente la falsa impresión poniendo el acontecimiento del Crucificado como fundamento de la conducta ética. Por lo tanto, el v. 7 funciona como compendio del evangelio de Pablo puesto en metáfora. La muerte de Cristo los hace a ellos nuevos; pero ellos deben despojarse de lo viejo para poder ser nuevos, precisamente porque en Cristo ya son nuevos.

6 En la larga oración precedente Pablo reafirmaba su autoridad apostólica colocándose en medio de ellos en E/espíritu y pronunciando su veredicto sobre el incestuoso, veredicto que la comunidad, congregada en presencia del Señor, debía llevar a cabo. Aunque la meta expresa de esa acción era la redención del hombre en cuestión, el principal interés de Pablo era la comunidad misma. Ahora retorna a ese interés recogiendo del v. 2 el tema de la jactancia de ellos. Esta «jactancia»[4] de ellos «no es buena»,[5] lo cual desde luego es cierto en sí, especialmente cuando esa jactancia se basa en la confianza en ellos mismos, como era el caso, y no en el Señor (cL 1.29-31). Pero la inquietud actual no se centra en la jactancia de ellos en general; más bien se enfoca en esa jactancia en tanto se relaciona con ese pecado que hay en medio de ellos (cf. v. 2). Como bien lo expresa Barrett: «una iglesia expuesta a la corrupción haría bien en cantar en un tono más bajo» (p. 127).

Mediante el recurso retórico «¿No sabéis que...?» (cf. 3.16), Pablo intenta mostrarles lo absurdo de su terquedad cuando se hallan en un peligro tan inminente de ser «estropeados» por la fermentación. Lo que deberían saber en este caso proviene de un proverbio: «Un poco de levadura fermenta toda la masa» (cf. Gá. 5.9). Aunque no hay ninguna otra evidencia de este dicho en la antigüedad, probablemente se trate de una pieza de sabiduría popular judía. Lo que aquí se tiene en mente no es nuestra levadura seca, que no era abundante en la antigüedad, y que en todo caso es fresca y sana. Más bien

4 Gr. **xauXnlta, sustantivo del verbo de 1.29, 31; 3.21; 4.7. Aquí se usa como sinónimo de Ovaiow en el v. 2. El cambio de 4vuaLow a KavXaog«L se había dado también en 4.6 y 7.**

5 Gr. **ov icaxov; aquí xa7~o5 significa algo más cercano a «encomiable» que lo moralmente correcto.** Cf. **bajo 7.1, 8, 26.**

esta otra levadura[6] consistía en guardar «un poco» de la masa de la semana anterior, dejándola fermentar, para añadirla luego a la masa de la semana en curso, que a su vez se dejaba fermentar completamente para hacerla más liviana. Aunque el AT no lo especifica expresamente, la fiesta de los panes sin levadura, además de ser una celebración religiosa, probablemente era una estipulación sanitaria. Debido al proceso de fermentación, que semana tras semana incrementaba los riesgos de infección, a los israelitas se les mandaba que una vez al año purificaran sus hogares de toda levadura (Ex. 12.14-20). Durante la fiesta sólo homeaban pan sin levadura (ácimo), y pasada la fiesta, a partir de esa misma masa volvían a iniciar el proceso. Es así como en el NT la levadura llegó a ser símbolo del proceso mediante el cual un mal se difunde insidiosamente en una comunidad hasta infectar el todo (cL Mr. 8.15). Tal era el caso en Corinto. El problema de ellos era que no estaban tomando el asunto en serio, ya fuera el mal en sí o su peligro de contaminarse completamente por él.

7 La mención de la «levadura» en el v. 6,sugiere naturalmente la imagen procedente de la propia historia de Pablo como judío observante de la ley: los dos ritos religiosos de la Pascua. Comienza con una alusión directa a la eliminación ceremonial de toda levadura de sus hogares (Ex. 12.15), lo cual a su vez da pie a una alusión al acontecimiento más importante de todos, el sacrificio del Cordero pascual (Ex. 12.6).

De este modo pasa del «poco» de levadura y «toda» la masa del proverbio, a la «vieja» levadura y la «nueva» masa de la fiesta de los panes sin levadura. Esta imagen se expresa con un imperativo, parecido al que por largo tiempo había formado parte de la experiencia judía: «Echen fuera[8] esa vieja levadura» (DHH). Por supuesto, en este contexto se refiere a la expulsión del hombre incestuoso de v. 5; pero, como lo indica el v. 8, el uso mismo de esta imagen tiene la posibilidad de una aplicación más amplia. El propósito de esta eliminación de la «levadura» refleja el proceso de volver a comenzar

6 Sobre estoy parte del comentario que sigue, ver C. L. Mitton, «New Wine in Old Wine Skins: IV. I.eaven»,ExpT84,1972-1973, pp.339-343; cf. tb. J. K. Howard, «'Christ OurPassover': A Study of the Passover-Exodus Theme in I Corinthians», EvQ 41, 1969, pp. 97-108.

7 Ver *m.Pes.1.1:* «En la noche del día 14 [de Nisán] hay que buscar el *hamets* [cualquier cosa hecha de granos en los cuales haya tenido lugar la fermentación] a la luz de una lámpara»; cf. los largos comentarios de los rabinos en el resto de ese tratado. Sin duda, de niño Pablo había tomado parte en dicha ceremonia anual. Juan Cris6stomo (hom.15 en 1 Cor.) alude a cómo los judíos rebuscaban incluso en las madrigueras de los ratones, pero no puede saberse si eso tiene fundamento en la realidad.

8 Gr. EKKctOapate, lit. «limpiad quitando», «sacudid fuera».

9 Esto parece más cercano a la intención de Pablo, que la sugerencia de algunos según la cual está refiriéndose a «el viejo y bajo nivel de juicios morales paganos» (Parry, p. 90; cf. Lightfoot, pp. 204-205).

con una nueva tanda de masa sin leudar, y se aplica directamente a la vida comunitaria de la iglesia: «para que seáis nueva masa», es decir, para que sean un pueblo sin la levadura de un pecado así en su seno.

Sin embargo, al aplicar de este modo la imagen, Pablo se expresa de un modo que es ajeno a su propia teología; por eso la matiza de inmediato con «sin levadura como sois». Como siempre en Pablo, el imperativo, aunque debe ser obedecido, no puede convertirse en una porción de material legal, la obediencia al cual pueda obtenerle a uno el favor de Dios. Exactamente en el punto donde el imperativo suena como si viniera primero («Limpiaos ... *de* la vieja levadura, para *que* seáis nueva masa»), les recuerda que lo que deben llegar a ser es lo que ya son por la gracia de Dios. «Sed lo que ya sois» es la naturaleza básica de la parénesis de Pablo. Simplemente está demasiado enraizado en el legado religioso del AT como para dar cabida a un divorcio entre la ética y el don del favor de Dios. Pero ha quedado demasiado curado de su anterior fariseísmo como para sugerir que la ética pueda conducir a ese don del favor. El indicativo siempre viene primero: «Sois nueva masa (el pueblo de Dios) por pura gracia y misericordia.» Pero sin el imperativo, lo anterior ha dejado de ser poder de Dios para salvación. Por eso: «Llegad a ser ahora lo que sois, el `nuevo pan' de Dios en Corinto.»[10] Y claro, la aplicación a nuestra propia vida y a nuestra propia iglesia es universal.

Manteniendo todavía la imagen de la Pascua, pero virando hacia el segundo rito, Pablo procede a explicar cómo fue que ellos llegaron a ser el «nuevo an» de Dios en Corinto: «porque en efecto[11] nuestro[12] Cordero pascual[13] ya fue sacrificado,[14] es decir, Cristo.» Si bien este es el único caso

10 Cf. Barrett, p. 128: «El pueblo de Dios ha sido liberado del pecado; por ser esto así, ahora deben evitar el pecado y vivir en obediencia al mandato de Dios. El imperativo es impensable sin el indicativo, el cual hace posible la obediencia que de otro modo sería imposible; el indicativo queda castrado si falta el imperativo, que es lo que le da su chispa moral.»

11 Gr. icae yap; el matiz se pierde en RVR. Cf. Lightfoot, p. 205; Barrett, p. 128: «porque además».

12 Nótese el cambio ala primera personal plural, común en esta carta, cuando comienza a hablar de las realidades cristianas más amplias de las cuales tanto él como la iglesia son partícipes (cf. 2.7; 6.3; cte.).

13 Gr. -ro, naoXcL, lit «la pascua». Esta palabra puede tener otros puntos de referencia (P. ej., la fiesta entera o la cena; ver Mr. 14.1 y 16), pero cuando se dice que «fue sacrificada» indica que se trata de una alusión al cordero pascual. Ver el comentario en Jeremias, TDNTV, pp. 895-903; cf. D. O. Wenthe, «An Exegetical Study of 1 Corinthians 5:76», *Springfrelder* 38, 1974, pp. 134-140.

14 Wenthe (ver nota anterior) sugiere que la voz pasiva indica que hay que considerar a Dios como sujeto agente. Pero eso parece una inferencia poco probable; el comenzar con -ro 7raaXet como sujeto gramatical obliga a usar esta voz pasiva.

Lo que resulta más significativo es el uso del aoristo, que apunta al acontecimiento de la cruz realizado de una vez para siempre, y no a alguna re-expresión de él en la liturgia. Sobre este asunto, Lietzmann, p. 24, expresa más deseos de lo que permiten los datos del texto.

en que Pablo utiliza esta imagen,[15] eso no hace sino mostrar lo limitado que es el acceso que tenemos a él sobre la base de sus pocas cartas. Es claro que él da por entendido que sus lectores gentiles van a entender estas imágenes que son completamente judías. Como en el Evangelio de Juan, esta es una aplicación directa de la muerte de Cristo a la matanza de los corderos pascuales el primerdía de la fiesta de los panes sin levadura.[17] La inmolación del cordero era lo que conducía a que los judíos fueran «sin levadura». Lo mismo pasa con nosotros, dice Pablo. Nuestro Cordero ha sido sacrificado; por medio de su muerte hemos recibido el perdón del pasado y la libertad para la vida nueva en Cristo. Este énfasis en el sacrificio de Cristo como base para su traslado de lo viejo a lo nuevo es el punto que va a elaborar Pablo en el v. 8, en la aplicación final de la metáfora.

8 Añadiendo todavía otro «así que» fuertemente inferencia) (ver bajo 3.7), Pablo pone su conclusión lógica a esta parte del argumento. Ellos deben quitar de en medio al incestuoso, cesa que es como limpiar la casa de toda levadura, a fin de poder llegar a ser lo que son, el «nuevo pan» de Dios en Corinto. Lo que hace de ellos el nuevo pueblo de Dios es el sacrificio de «nuestro Cordero pascual, Cristo mismo». Manteniendo aún la imagen de la fiesta («celebremos la fiesta» 1), Pablo amplía la aplicación de la muerte de Cristo a la vida cristiana entera.

Pero, ¿cuál es el equivalente cristiano de la celebración judía? En primera instancia refleja el prolongado festival de siete días, durante el cual a los judíos se les prohibía comer cualquier cosa leudada. Del mismo modo, sobre la base de la crucifixión de Cristo, el pueblo de Dios debe mantener una fiesta continua de celebración del perdón de Dios mediante una vida santa. Esto queda confirmado aún más por la aplicación específica, puramente ética, de la imagen en el resto de la oración. Por consiguiente, lo más

15 Algunos han alegado, basándose en 16.8, que la imagen se le ocurrió a Pablo por la época del año en que escribió la carta (cf. Lightfoot, p. 206; Weiss, p. 137; Findlay, p. 811; R-P, p. 102; Allo, pp. 125-127; Barrett, pp. 129-130; ver el análisis en Hurd, pp. 138-141). El punto es trivial; la mención de esperar hasta Pentecostés en 16.8 hace probable que la carta haya sido escrita alrededor de la pascua. El pronombre «nuestra" puede ser entonces un contraste con «de ellos», refiriéndose a los judíos. Por otra parte, aquí la imagen no comenzó como referencia a la pascua sino con el **proverbio del v. 6, y por** lo **tanto puede haber fluido sencillamente, de un modo natural, de** una imagen a la siguiente. Cf. Parry, p. 91: «El carácter analógico del pasaje entero prohíbe cualquier conclusión en cuanto a la fecha de la epfstola.»

16 Cf. Conzelmann, p. 98, n. 48.

17 Ha habido largos debates en cuanto a si a partir de esto puede establecerse la postura que tenía Pablo en lo referente a la fecha de la muerte de Cristo. Pero este texto no nos sirve para tal propósito. Ver, p.ej., H. Montefiore, «When Did Jesus Die?», ExpT 72, 1960-1961, pp. 53-54.

18 Gr. eopzatwluv, un hapax legomenon en el NT; el tiempo presente es significativo, ya que implica la celebración continua de la fiesta.

probable es que la intención propia de Pablo fuera simplemente, por medio de un imperativo, extender la metáfora a sus implicaciones más amplias posibles. Pero es meramente posible que esta referencia ulterior a celebrar la fiesta incluya también una alusión a la participación en la Cena del Señor. [19] No hay modo de asegurarlo, si bien ciertamente sería adecuada una alusión a la Cena en el contexto de la expulsión de un hermano, especialmente a la luz del mandato en el v.11 de que no deben siquiera sentarse a comer con él.

En todo caso, el interés inmediato de Pablo no es la Cena, sino la conducta general de ellos. Deben celebrar su nueva vida en Cristo quitando la «vieja levadura», mandato que enlaza el actual imperativo amplio con el anterior, que era más específico. Esto incluye por lo menos eliminar las clases de inmoralidad sexual representadas por el hombre excluido. Pero ahora esa «vieja levadura» se califica aún más en términos de «malicia y maldad»?° Estas dos palabras son sinónimos, que abarran en sus connotaciones toda forma de iniquidad. La muerte de Cristo nos ha liberado del pecado; por eso nosotros debemos vivir como quienes han sido puestos en libertad.

La expresión «sin levadura» de la nueva existencia de ellos se describe en términos de «sinceridad[21] y verdad». Estas dos palabras no generalizan la conducta cristiana exactamente en la misma forma que los dos términos negativos de antes. De hecho se acercan más a la motivación de la conducta que a su desempeño real. Ambas palabras implican un comportamiento completamente auténtico, sin fingimiento ni engaño, que puede resistir la prueba de la plena luz del día. Tal vez con estas palabras Pablo reflexionaba sobre las actitudes de ellos para con la conducta de él, pues ellos alegaban que él se comportaba de un modo con los judíos y de otro con los gentiles. Así, está invitándolos a una conducta que es lo contrario de aquello de lo que ellos lo han acusado; por implicación está sugiriendo que la jactancia de ellos está encubriendo una conducta que es puro fingimiento, sin pureza de motivos ni base alguna en la verdad del evangelio.

Por lo tanto, esta aplicación final de la metáfora es una reflexión más sobre el llamado a la santidad con que había comenzado la carta (1.2). El pecado actual de ellos no es su único pecado; la muerte de Cristo debió haber causado un cambio en sus vidas. Ellos deben llegara ser lo que son, el templo

19 Esto lo han sugerido varios estudiosos. Cf. Héring, p. 37; Lias, p. 61; O-W, p. 187; y Wiles, Intercessory, p. 143, n. 3 y pp. 146-147.

20 Gr. xaKLa5 leal novrlpwt5.

21 Gr. **eJ,.apLvetac, palabra paulina que se usa especialmente en el trato con los** corintios(ver **2 Co. 1.12;** 2.17; cf. Fil. 1.10).

22 A esto se opone Conzelmann, que dice que son «sus opuestos correspondientes» (p. 99). Los verdaderos opuestos de Karma y novrlprat son «bondad» y «rectitud».

23 Ver el comentario bajo 9.19-27.

santo de Dios en Corinto (3.16-17), la alternativa de Dios a la «malicia y maldad» que los rodea. Deben celebrar su expresión cristiana de la fiesta convirtiéndose en el pueblo de Dios, cosa que de hecho son por gracia.

En una época en que con demasiada frecuencia se modifica la ética para ajustarla a la propia existencia cultural actual -p.ej., la codicia queda fácilmente encubierta por un patriotismo cristiano-, estas palabras deben oirse una vez más con toda claridad en la iglesia. Cristo murió por nosotros no simplemente para abrirnos la puerta del cielo, sino para recreamos a su imagen, para que tanto individual como comunitariamente expresemos el carácter de Dios mediante nuestro modo de vivir en un mundo cuyo comportamiento es de hermosa apariencia pero que carece de la pureza y la verdad del evangelio. Es muy lamentable cuando el pueblo de Dios, como en este caso, se parece más al ambiente circundante que a su propio Señor.

c. Corrección de un «malentendido»

Cap. 5.9-13

9 Os he escrito[1] por carta, que no os juntéis con los fornicarios;

10 no[2] absolutamente con los fornicarios de este mundo, o con los avaros, o[3] con los ladrones, o con los idólatras; pues en tal caso os sería necesario salir del mundo.

11 Más bien[4] os escribí que no os juntéis con ninguno que, llamándose hermano, fuere fornicario, o avaro, o idólatra, o maldiciente, o borracho, o ladrón; con el tal ni aun comáis.

1 Mejor «os escribí»; ver el comentario bajo v. 9, a. 12.

2 El TMay ha intentado aliviar una construcción un tanto **ruda con un xat antes** del au. En inglés la KJV traduce el xat como un adversativo leve («pero»).

3 Casi con toda seguridad eltextooriginaldecía xat(«y»), indicando que las palabras «avaros» y «ladrones» constituyen un par, así P61vid Alef• A B C D F G P 048 33 811175 1739 al. RVR se ajusta a una variante temprana que conforma la lista entera cambiando el xat por *n* («o») (P46 May lit sy co).

4 En vez del vuv («ahora») de la mayoría de los testigos, unos pocos (Alef• C D 6 104 365 629 pm) han añadido una iota (vuvt), cambiándolo así de un «ahora» temporal a uno lógico, y dando a entender entonces que el primer eypayKt del v. 9 es también un aoristo epistolar. Conzelmana considera que el vuv es lógico, y traduce «en realidad os escribí» (p. 102); pero eso fuerza el vuv lógico más allá de sus límites reconocibles. RVR no interpreta el eypaVa del v. 11 como un aoristo epistolar (referente a la carta actual), sino como una referencia al acto ya pasado de escribir la carta del v. 9, y por eso traduce «Más bien os escribí...». Lo mismo entienden BJ, D13H y NBE. En cambio RVA traduce aquí «Pero ahora os escribo que...», lo cual concuerda más con la interpretación del presente comentario.

12 Porque ¿qué razón tendría yo[5] para j uzgar a los que están fuera? ¿No[6] juzgáis vosotros a los que están dentro?

13 Porque a los que están fuera, Dios juzgará.[7] Quitad,[8] pues, a ese perverso de entre vosotros.

A primera vista este párrafo parece avanzar en una nueva dirección, para aclararles su malentendido respecto a una carta anterior. Pero no es así. Pablo está resolviendo, sin duda, un problema de una carta anterior; pero se trata de un problema íntimamente ligado a su preocupación actual. Que todavía está lidiando con la «jactancia» de ellos en el contexto del incestuoso queda indicado por varios factores: (1) La cuestión de relacionarse con alguien que es sexualmente inmoral es a la vez el punto del «malentendido» de ellos respecto a la carta anterior, y de su actual «jactancia» con un *pornos* («persona sexualmente inmoral»; RVR traduce «fornicario») bien conocido que hay en medio de ellos. (2) La aclaración del v. 11 se propone prohibir todo tipo de relación con un hombre que se llama a sí mismo *hermano* pero que es un pomos, que es precisamente de lo que tratan los vv. 1-8. (3) El párrafo, y por ende la sección entera, concluye con una cita deDeuteronomio 17.7, que repite explícitamente las órdenes de los vv. 2, 5 y 7.

Esto sugiere, pues, que la mención tan abrupta de la carta anterior es parte del presente debate. La arrogancia y jactancia de ellos probablemente se relacionan en parte con su desobediencia o malinterpretación deliberada de les instrucciones anteriores de Pablo. De hecho, una interpretación así ayuda a aclarar la mayor parte del material de este capítulo: por ejemplo, por qué la jactancia de la iglesia es el principal punto de interés en todo el capítulo, y no el pecador mismo; porqué él reafirma su autoridad apostólica para tratar ese problema específico; por qué la aclaración de la carta anterior se introduce precisamente en este punto.[9]

5 D Psi May añaden un xat («también»), insinuando, como sugieren vv. 3-5, que él tiene el derecho de juzgar a los de adentro, pero que ese derecho no se extiende ***además*** a los de afuera. Pero eso pondría el énfasis en Pablo como quien juzga, lo cual no es aquísu in tenci6n.

6 P46 syp y copbo omiten el ouXi, convirtiendo así la oración en un imperativo: «Juzgad vosotros a los que están dentro.»

7 Puesto que el texto original y los Mss. más tempranos no tenían acentos escritos, ao puede saberse si el xptvet de Pablo ha de leerse aquí xplvet («Dios juzga», cf. L Psi 6291241s 2464 al d) o xptvei («Dios juzgará»; como la mayoría, incluso la mayor parte de las versiones). A la luz de los juicios escatológicos que van a mencionarse en 6.2-4, es más probable que se trate de un futuro.

8 Según su estilo típico, el TMay armoniza con la LXX de Dt. 17.7 añadiendo un xat paratáctico y cambiando el verbo a un futuro («y quitaréis...»).

9 En cuanto al problema más amplio de esa carta y se función en todo el hecho de escribir 1 Corintios, ver la Introducción, pp. 9-10. El aparente desdén con que ellos han tratado a Pablo en este asunto ayuda a explicar varios de los otros elementos de los caps. 7-16. La

El debate actual tiene básicamente tres partes. Primero, la carta anterior había prohibido «relacionarse con personas sexualmente inmorales». En los vv. 9-10 Pablo explica lo que él no quería decir con eso: dejar de tratar con personas del mundo que son sexualmente inmorales, porque eso significaría salirse por completo del mundo. Segundo, en el v. 11 especifica lo que sí quería decir, que es precisamente de lo que ellos ahora están haciendo caso omiso: que deben dejar de relacionarse con un **hermano** que vive como si todavía estuviera en el mundo. Tercero, en un cuarteto de oraciones cortas dominadas por el verbo «juzgar» (vv. 12-13), da las razones de los primeros dos puntos. Los cristianos toman el mundo tal como lo encuentran (v. 12a); Dios juzgará a fin de cuentas a los que están afuera (v. 13a). Pero adentro, la cosa es diferente. Aquí tiene que darse ese tipo de «juicio» que se defiende en todo este pasaje (v. 12b), que entonces concluye con el imperativo de expulsar al incestuoso (v. 13b). Estas últimas cuatro oraciones sirven también de introducción a la sección sobre «juzgar» que viene a continuación.

9-10 La forma abrupta de introducir este párrafo s° habla a favor de la reconstrucción que acaba de mencionarse. Su contenido indica que Pablo sigue bregando con el hecho de que la iglesia no ha hecho nada con respecto al incestuoso. Esta oración nos dice que esa falla está conectada con el hecho de que ellos han malentendido una carta anterior." «Os escribí[12] en mi carta que no os juntarais con personas sexualmente inmorales.» De primera, esto puede sonar un poco brusco, y uno podría entender por qué les ocasionó problemas a los corintios. Sin embargo, la clave radica en el verbo «juntarse»

carta que ellos le han enviado, mencionada en 7.1, es casi con toda seguridad la respuesta de ellos a la carta anterior, en la cual, en términos generales, están poniendo excepciones a lo que les había dicho en aquella carta.

10 Señalada tanto por el asunto en cuestión como por el asíndeton.

11 Lo que no podemos saber a esta distancia es si esa carta anterior era como respuesta a algo que ya estaba sucediendo en Corinto, o si Pablo había iniciado la correspondencia. Esto último es la tesis principal de la obra de Hurd, *Origin,* en particular que mediante la carta anterior Pablo les había comunicado por primera vez el contenido del decreto apostólico de Hch.15. Es un punto sin importancia, pero además no es la conclusión necesaria de muchas de las otras cosas que Hurd ha defendido bastante convincentemente, especialmente que la carta de ellos a Pablo (ver 7.1) es básicamente una respuesta a la carta anterior de él, y que por lo tanto nuestra 1 Corintios es a su vez una respuesta a la carta de ellos. Ver la Introducción, pp. 9-10.

12 Gr. eypafa. Tiene que ser un verdadero aoristo («escribí»), y no un aoristo epistolar como en el v. 11. El vuv («ahora») del v. 11, más la frase preposicional ev rr1 enwsokn de esta oración, deja eso bien claro. El hecho de que RVR y RVA hayan traducido en castellano con un perfecto compuesto («he escrito») no tiene razón de ser ni hay cómo explicarlo; y además, lamentablemente, podría dar cabida a la posibilidad de que ellos no hayan recibido aún esa comunicación. Todos los demás elementos en el capítulo argumentan en sentido contrario.

y el uso que Pablo le había dado anteriormente en 2 Tesalonicenses 3.14 en relación con los ociosos y entremetidos. Este verbo significa literalmente «entremezclarse»; en el contexto del trato social significa «mezclarse con» o «asociarse con» alguien de un modo cercano. [13] En 2 Tesalonicenses esa prohibición se da sólo como último recurso: si los ociosos y entremetidos no hacen caso a lo que es ahora una segunda advertencia (cf. 1 Ts. 4.11-12; 5.14), hay que esquivarlos en cuanto al convivir íntimo en la comunidad de creyentes. Pero aún así, añade, no hay que tratarlos como a enemigos, sino como a hermanos. Lo más probable es que esa fuera la intención de Pablo en su carta anterior a Corinto, carta escrita no mucho después de 2 Tesalonicenses.

Ya que eso es casi con toda seguridad lo que Pablo tenía en mente, ¿cómo fue, entonces, que surgió el malentendido de ellos, y especialmente un malentendido que implicaba que él se refería a no asociarse «con la gente de este mundo»? La mejor respuesta se halla en lo de que «algunos están envanecidos», de 4.18. Lo más probable es que, para cuando la carta de Pablo llegó a la iglesia, esas personas ya estuvieran en acción en la comunidad, insistiendo en que la forma de entender Pablo el evangelio no era la única forma legítima o la mejor. Tal vez se habían agarrado de la ambigüedad de las palabras de su carta para desacreditarlo. [14] En todo caso, puede conjeturarse que en la postura de ellos había cierta medida de burla: «¿Cómo es posible que quiera decir que no debemos tratar con los que son sexualmente inmorales? ¿Quiere decir acaso que ya no podemos siquiera ir al mercado? ¿Cómo puede uno vivir en Corinto sin codearse con personas así?» Pablo concede aquí que si hubiera querido decir eso, entonces ellos tendrían razón: uno de hecho tendría que «salir del mundo». Pero, tal como lo desarrolla en el v. 11, y como sin duda ellos debieron haber sabido, no era eso lo que quería decir, sino exactamente lo contrario; ellos no debían continuar el tipo de relaciones de las que ahora se jactaban. [15]

Sea como fuere, él está listo para aclarar, primero diciéndoles lo que no quería decir: «no en absoluto con los fomicarios de este mundo». Con «no

13 Gr. ovvctvaWlyvu ~ cf. Os. 7.8 y Filón, Mos. 1.218.

14 Esta fue la sugerencia de W. L Knox (St. Paul *aid the Church ofJerusalem*, Cambridge, 1925, p. 320), citada favorablemente por Hurd, p. 151.

15 Esta reconstrucción parece explicar mejor los datos, tanto de esta sección como de la carta entera, que las que dicen que la respuesta de los corintios a la carta de Pablo había sido una petición cortés de aclaración o un malentendido sin intención, que son las dos posturas que se hallan más comúnmente. Articula la primera G. G. Findlay, «The Letter oí the Corinthian Church to St. Paul», Exp 6/1, 1900, pp. 401-407. En cuanto a la segunda, ver, entre los comentarios, Moffatt, p. 60; Grosheide, p.128; Morris, p. 91. Ni una ni otra puede dar cuenta del vigoroso estilo retórico de la respuesta de Pablo, ni de la naturaleza especial de esta respuesta al atacar el orgullo de ellos como problema central.

en absoluto»,[16] puede querer decir lo que da a entender RVA («No me refiero en forma absoluta a los que de este mundo son fornicarios»), según lo cual ha habido de parte de ellos un completo malentendido,' o más probablemente que, en un sentido matizado, no quería decir «en genera"> l8 1o que ellos han interpretado. Hay formas de relacionarse con la gente del mundo que Pablo prohíbe (p.ej.,10.14-22); pero su principal preocupación ha tenido que ver con la comunidad cristiana en cuanto tal. De hecho, desde el punto de vista de Pablo, la única forma en que ellos pueden ser una alternativa viable para el mundo es que ellos estén en el mundo pero sin ser de él (cf. Jn. 17.15-16). Sin embargo, para ser esa alternativa, deben disciplinar a aquellos que quieren pertenecer a la comunidad pero que al mismo tiempo insisten en seguir con sus antiguas prácticas paganas.

El contenido de aquella carta anterior es algo que apenas podemos conjeturar.[19] La forma en que Pablo menciona los siguientes tres asuntos, más la evidencia del resto de 1 Corintios, sugiere que incluía por lo menos esos asuntos. Por ejemplo, el argumento de los capítulos 8-10 indica que la carta anterior ya había tratado del problema especial de «idolatría» que se aborda aquí: la insistencia en el derecho de los creyentes de continuar asistiendo a comidas en los tem?los paganos?° Los rubros más sorprendentes son «los avaros y ladrones», 1 sorprendentes porque, para nuestro modo de pensar, esos pecados parecen menos fatales que la inmoralidad sexual o la idolatría, y ciertamente menos merecedores de exclusión de la comunidad cristiana. Pero el mundo antiguo, tanto pagano como judeocristiano, tenía por la avaricia un aborrecimiento especial que en nuestra cultura se ha mitigado con siglos de codicia legitimada. La «avaricia», que a menudo se traduce «codicia» y que en Colosenses 3.5 se llama «idolatría», significa no solamente desear lo que no es de uno, sino que también a menudo porta el sentido de llevar adelante ese deseo hasta el punto de defraudar a alguien más o aprovecharse de él. Una forma en que se expresa la avaricia es

16 Gr. ov netvton

17 Defiende esta postura Lightfoot, p. 208.

18 Así traduce Conzelmann; cf. Parry, p. 92, «no queriendo decir absolutamente". Cf. tb. BJ: «no me refería a los impurosde este mundoen general»,y NBE: «no me refería asíen general a los libertinos de este mundo». Ver un comentario de este punto en Findlay, p. 810.

19 Sobre este asunto ver esp. Hurd, pp. 213-239. La suya es una opinión máxima, que toma en cuenta toda 1 Corintios, y con gran probabilidad es correcta en términos generales.

20 Sobre esta cuestión ver G. D. Fee, «EiS~vra Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8-10», Bib 61, 1980, pp. 172-197.

21 Gr. n>,eove"at5 BCLL apnCCIrv.

22 Esto también lo reconoció Juan Crisóstomo, cuya Homilía 15 tiene como punto principal a los avaros. Es claro que fue algo valiente de su parte, como también lo sería en la mayoría de las **congregaciones occidentales** de nuestros días.

mediante el robo o la estafa. Puesto que los «avaros y estafadores» van conectados aquí por un «y»', lo cual sugiere que en este caso se refieren a un mismo tipo de personas, parece probable que Pablo está cuando menos previendo el problema de 6.1-11 y que por este medio está haciendo una advertencia a alguien que, para comenzar, había ocasionado que se hiciera necesaria una acción legal. Lo que resulta menos claro es cómo eso pudo haberse tratado ya en la primera carta. Debe señalarse que todos estos tres pecados -la inmoralidad sexual, la idolatría y la avaricia- prevalecían de un modo especial en la Corinto de mediados del siglo I d. C.

11 Para que ya no haya posibilidad alguna de malentendido, Pablo procede a esbozar de modo explícito su postura anterior. «Pero ahora os escribo que no os asociéis con ninguno que, llamándose hermano» (RVA), actúe en las formas mencionadas en la carta anterior. Pablo no está alegando que sólo los que están sin pecado puedan ser miembros de la comunidad cristiana; más bien le preocupan aquellos que persisten precisamente en aquellas actividades de las que han sido liberados mediante el sacrificio del Cordero pascual (v. 7). Los cristianos pertenecen a la nueva edad; sus vidas han sido caladas por el Espíritu Santo. Por lo tanto deben «celebrar la fiesta», es decir, seguir viviendo de modo continuo la ética del nuevo pueblo de Dios. Deben parecerse a su Señor en su modo de comportarse, y para ese propósito se les ha dado el ejemplo del apóstol (4.16-17). Puesto que en Cristo todas las cosas son nuevas por el Espíritu (2 Co. 5.14-17), aquellos que pertenecen a Cristo deben despojarse de su antiguo modo de vivir (Col. 3.5-11). Aquellos que persisten en ese modo anterior de vida -no los que simplemente están luchando con sus antiguos pecados- no pertenecen a esta nueva comunidad. Mediante sus propias acciones han optado por colocarse fuera de la comunidad; y la comunidad, porsu propio bien, debe distanciarse de personas así. No se trata del rigorismo de un Tertuliano; es un reflejo de la naturaleza esencial de la comunidad del Espíritu, que debe ser diferente del mundo en medio del cual vive.

A los cuatro pecados mencionados en el v. 10 se añaden ahora otros dos, y se separan los «avaros» de los «ladrones» (estafadores). 4 Esta es la primera de las listas de vicios en las cartas paulinas. Tales listas eran un rasgo común del judaísmo helenístico, y reaparecen con regularidad en Pablo en

23 Ver arriba, a. 3.

24 Cf. 6.9-10, que incluye estos seis (en diferente secuencia) y cuatro más.

25 Se las halla también entre los filósofos; pero eso no hace sino reflejar lo común que se había vuelto este fenómeno para el tiempo de Pablo. El estudio clásico del fenómeno esA. Viigtle, *DieTugend-undLasterkatalogeimNeuenTestament*, Münster/W.,1936, cf. el excursus de Conzelmana, pp. 100-101. Entre los textos más pertinentes, ver 1 Enoc 91.6-7; Bar. 8.5; 13.4; Or.Sib. 1.254-283; Filón, sacrAC 32 (¡la lista máxima!); *det pot.ins.* 34.

diversos contextos. Si bien la lista de cuatro rubros del v. 10 parece especialmente conectada con la relación de Pablo con los corintios, no hay evidencia alguna de que los rubros adicionales aquí o en 6.9-10 hayan de entenderse de ese modo. Lo 1ue es notable, una vez más, es lo característica de Corinto que es esta lista.

La palabra «maldiciente»[28] abarca todas las formas de ofensa verbal -difamar, injuriar, calumniar-~[9] y refleja la clase de habla soez que suele asociarse con la chusma. La palabra más difícil para nosotros es «borrachos», especialmente en culturas donde el alcoholismo está muy extendido. En esos casos la iglesia debe ser un lugar de curación, no de rechazo. En la antigüedad rara vez se reflexionaba sobre aquellos a quienes nosotros llamaríamos alcohólicas. En términos generales nos enfrentamos allí con «culturas vinícolas», en que el abstemio es la persona poco común y rara vez es admirado por serlo. De hecho, el mundo pagano en general tenía muy poco que decir en sentido negativo acerca de la embriaguez,[30] excepto en la medida en que conducía a otros vicios: la violencia, el castigar públicamente a los siervos, la falta de decoro en la sexualidad.[1] Inclusive en el judaísmo, lo que se dice en contra de la embriaguez da por entendido el uso regular del vino con las comidas, y se preocupa más por otras formas de conducta a las que lleva la embriaguez.[32] Lo que aquí se tiene en mente es casi con toda seguridad ese tipo de persona que con regularidad se entrega a la embriaguez y a las diversas clases de francachelas con las que ésta va asociada.[3]

La intención de la prohibición final, «con el tal ni aun comáis», no resulta segura. Cuando menos, significa que el incestuoso debe ser excluido de las

26 1 Co. 6.10-11; 2 Co.12.20-21; Gá. 5.19-21; Ro. 1.29-31; Col. **3.5,8; Ef. 5.3-5;** 1 Tí. L9-11; 2 Ti. 3.2-5; Tit. 3.3; cf. Mi. 7.21-22; 1 P. 2.1; 4.3; Ap. 21.8; 22.15.

27 Es inútil la búsqueda de una «fuente», teniendo en cuenta la nota de Deissmana, LAE, p. 316, según la cual la mayoría de estas palabras se hallan, en su forma latina correspondiente, en las fichas de lo que aparentemente era un juego muy popular. Las listas paulinas son tan diversas que desafían toda explicación. Los únicos dos rubros de la lista más larga de 6.9-10 que se hallan en Gá. 5 son la inmoralidad sexual y la idolatría; fuera de eso hay un par de sinónimos. Lo mismo ocurre con la lista de Ro. 1.

2s Gr. Xotbopos; es el adjetivo del verbo que se usa en 4.12 para describir el trato que dan a Pablo aquellos que sostienen una visión del mundo radicalmente diferente de la de él.

29 Cf. la sección en Eclo. 23.7-15, que tiene una visión judía sobre los pecados del habla. El primer rubro que se menciona es kotbopos. Cf. ab. el NT entero, que muestra gran preocupación por cuestiones del habla (cf. Mr. 7.22; 2 Co. 12.20; Ro. 1.29-30; Col. 3.8; 4.6; Ef. 4.29; 5.4; 1 Ti. 6.4; Stg. 3.1-12; 1 P. 2.23; 3.15-16} En cuanto a la conexión tan estrecha de este vicio con la embriaguez, ver Filón, soma. 2.164-169.

30 Al menos del modo en que se daba entre varones. Para las mujeres era considerada un vicio.

31 Un ejemplo de esto puede verse en Luciano, Tim. 54-55.

32 Ver TJud 14-16; 3 Bar. 4.17; Filón, *cher.* 92; somn. 2.164-169.

33 Cf. esp. Ro. 13.13 y la lista de pecados de la «noche»; cf. la lista parecida de pecados de la «noche» en Filón, *cher.* 92-93. Ver tb. Ef. 5.18; 1 Ti. 3.8; Tit. 1.5.

comidas comunitarias cristianas, entre ellas, la Cena del Señor (ver bajo 11.17-34). Como en Judas 12, una persona así sería una «mancha en vuestros ágapes». La pregunta es si también se tiene en mente el comer juntos en circunstancias más privadas. Puede alegarse que el limitar la prohibición a la Cena del Señor haría innecesario el «ni aun»;[34] es decir, uno puede sobreentender que esa persona no participaría de la Cena; ellos no deben «ni aun» continuar el trato social corriente con él. Sin embargo, el interés de Pablo en todo el pasaje no parece ser que los miembros de la iglesia individualmente se disocien del incestuoso, sino que él sea excluido de la ***comunidad*** en tanto ésta se congrega para el culto y la instrucción. Sobre este punto no puede darse una última palabra, aunque el texto similar acerca de la disociación en 2 Tesalonicenses 3.15 insinúa que el trato privado puede no haber estado incluido en la prohibición3[5]

12-13 El argumento está prácticamente terminado. Con estas breves oraciones, Pablo concluye tanto el presente párrafo como la sección entera. Lo que predomina es el tema de «juzgar», en el mismo sentido en que se usó ese verbo respecto de la acción de Pablo en el v. 3. Por una parte, esto es lo que la iglesia debe hacer en el caso del incestuoso; por otra parte, no deben ponerse a realizar ese tipo de «juicios» de litigios de los que va a hablarse en 6.1-11. El cuarteto de oraciones se da en pares hermosamente equilibrados, con una estructura ABIAB. Primero (v.12) hay dos preguntas retóricas acerca de aquellos a quienes la iglesia no «juzga» y sí juzga, y para esas preguntas se dan respuestas adecuadas en las dos afirmaciones del v. 13.

La primera pregunta recoge el motivo de los vv. 9-10 en cuanto al «malentendido» de ellos de la carta anterior. «Porque, ¿qué razón tendría yo para juzgar a los que están fuera [de la iglesia][36]9« El «yo» de esta oración es el «me/mí» poco enfático[37] e implica que Pablo no se refiere a sí mismo personalmente, sino a sí mismo en tanto representante de la comunidad cristiana. Ni él ni ellos tienen por qué dictar sentencia sobre la gente del mundo en su existencia actual. La razón es sencilla: «Porque a los que están fuera, Dios juzgará.» El juicio de Dios es futuro, y es un juicio en el cual la iglesia también tendrá parte (6.2). Pero por ahora, la iglesia asume el mundo tal como lo encuentra. Por ser el templo de Dios en el «mundo», ella debe

34 Ver, p.ej., Findlay, p. 812.

35 Hay que señalar que el paralelo no es exacto, y que aquí la disciplina quizás sea más dtástica que en Tesalónica.

36 Las palabras «de la iglesia» no están en el texto, pero las añadimos aquí por claridad. Las expresiones «fuera» y «dentro» pertenecen al legado judío de Pablo. Los judíos las aplicaban a los gentiles; Jesús mismo las usaba para referirse a los que no eran discípulos suyos (Mr. 4.11). Pablo las aplica a los no cristianos, ya sean judíos o gentiles (cf. 1 Ts. 4.12; Col. 4.5).

37 Cf. a. 40 bajo vv. 3-4.

ofrecer una alternativa bien clara para el mundo, y en ese sentido siempre debe estar «juzgando» al mundo. Pero no nos toca a nosotras dictar sentencia contra los que pertenecen completamente a otra visión del mundo, a otra edad. El tiempo para ese juicio está por venir.

Sin embargo, lo que debe ocurrir dentro del marco de la comunidad cristiana es exactamente lo contrario. «¿No es a los de dentro a quienes juzgan ustedes?» (NBE). Esto es, desde luego, lo que el pasaje completo ha venido alegando, en la sentencia en sí que se da en los vv. 3-5 como también en la analogía de los vv. 6-7 y en la aclaración de la carta anterior en el v. 11. Por consiguiente, la última palabra se da en forma de una cita de Deuteronomio 17.7: «Quitad, pues a ese perverso de entre vosotros.» Así que la sección concluye como había comenzado. La comunidad creyente debe actuar con responsabilidad, y el jactarse no es una conducta responsable. Por su propio bien, como por el del hombre en cuestión, deben expulsar al incestuoso.

Este pasaje nos presenta más dificultades de la cuenta: ¿cómo conciliamos los vv. 12-13 con las palabras de Jesús en Mateo 7.1-5? ¿O con las de Pablo en 4.3? ¿Y cómo conciliamos eso con 6.2 que viene a continuación? Comencemos con lo que parece inconfundible: Pablo no es un separatista, por lo menos no en el sentido ascético corriente de esa palabra que es uno de los distintivos de los grupos sectarios. El principio paulino es sencillo: asociación libre fuera de la iglesia, precisamente porque es Dios, y no la iglesia, quien juzga a los de afuera; pero disciplina estricta dentro de la iglesia, porque ésta, en su asociación libre con el mundo, no puede asumir el carácter del mundo en el cual vive libremente.

No hace falta mucha observación para señalar que con demasiada frecuencia ha tendido a prevalecer en la iglesia precisamente lo contrario. Por una parte están quienes abogan por la más estricta separación con respecto al mundo, pero que permiten que en el seno de su comunidad se den muchos de los pecados que Pablo condena en los vv. 10-11. Por otra parte hay muchos que adoptan casi totalmente la actitud corintia, habitualmente sobre la base de que «después de todo, todos somos pecadores». Por eso viven en el mundo como quienes también son del mundo, de modo que las diferencias entre los de «adentro» y los de «afuera» son casi imperceptibles, si es que existen. En esos casos la iglesia termina por no juzgar ni a los de adentro ni

ss De hecho, el pasaje en modo alguno se propone decir que la iglesia no deba hablar proféticamente al mundo, «juzgándolo» por sus injusticias e iniquidades. Después de todo, precisamente por eso Dios va a juzgarlo en cierto momento. LA advertencia profética del juicio siempre inminente de Dios debe ser siempre parte de la proclamación de la iglesia. Esta oración tiene que ver con no juzgar al mundo en la forma en que deben juzgar al incestuoso. En ese sentido, la iglesia no tiene nada que ver con el mundo.

a los de afuera. La clave para la reforma sigue estando en la acción del Espíritu, y en que acatemos la relación indicativo-imperativo que se expresa en el v. 7.

Por último, Pablo no está refiriéndose al tipo de «juicio» que Jesús prohíbe en Mateo 7.1-5, en que la persona que tiene una viga en el ojo condena al que no tiene más que una paja en el suyo. Jesús se refiere allí a la crítica personal al hermano o hermana, cosa que siempre se prohíbe, incluso por Pablo (cf. 4.3). Aquí en cambio se trata de faltas persistentes en virtud de las cuales una persona quiere estar con un pie de un lado y otro de otro, y pertenecer a la comunidad cristiana sin abandonar su antigua forma de conducta. Esa persistencia exige disciplina tanto por el bien de la persona en cuestión como por el bien de la comunidad.

La aparente contradicción con 6.2 se resuelve escatológicamente. No dictamos sentencia contra el mundo porque eso es exclusivamente la prerrogativa de Dios. Pero cuando él dicte sentencia, su pueblo va a tomar parte en ese proceso.

2. Un caso de litigio

Cap. 6.1-11

Pablo concluye el argumento anterior insistiendo en que la iglesia no tiene que juzgar a los que están «afuera» pero que sí debe juzgar a los de «adentro». Eso tenía que ver ante todo con la expulsión del hombre incestuoso; pero también está relacionado con otro tipo de «juicio» que debe darse dentro de la comunidad cristiana, a saber, en asuntos de la vida diaria en que un miembro tiene un reclamo centra otro. Ahora pasa a tratar un asunto así, del cual aparentemente se le ha informado.' En esa iglesia todo está patas arriba. Si la iglesia no tiene que «juzgar» a los de afuera, tampoco tiene que recurrir afuera para asuntos internos.

En este caso el problema es fácil de reconstruir. Aparentemente cierto hermano (el hombre A) había defraudado de algún modo a otro (el hombre B)? Para resarcirse del agravio, el hombre B llevó al hombre A ante los

1 **No hay nada en el texto que lo diga. La razón para creerlo así estriba en el asunto mismo (es prácticamente imposible, dada la naturaleza de la retórica con que Pablo responde, imaginar siquiera cómo habrían podido ellos plantear una pregunta o afirmación acerca de esto), así como en su lugar en el conjunto de la carta (la mención de la carta de ellos no se da sino hasta 7.1).** Cf. **Hurd, pp. 84-85.**

2 **La naturaleza del asunto no se menciona ni se insinúa. Bernard, «Connexion», alega que esto continúa el asunto del** cap. **5: el hombre A es el incestuoso, cuyo padre «ofendido» lo ha llevado a los tribunales. Pero eso le plantea a uno la difícil conclusión de que Pablo eleva el acto del padre al mismo nivel de pecado que el de su hijo, y de hecho es más severo con**

magistrados civiles en el béma («tribunal»), que estaba situado públicamente en el centro de la plaza del mercado (cf. Hch. 18.12-17) s Ese acontecimiento constituye una derrota para la iglesia en todo sentido (v. 7), para la comunidad entera como también para los dos hermanas.

Todo el panorama llena a Pablo de indignación, al punto de que casi ni hay discusión. Alterna entre las exclamaciones de horror (w. 1 y 6), las preguntas retóricas (w. 2-4, 5b-6, 7b), el sarcasmo (v. 5) y las amenazas (w.8-11). Al igual que en el asunto precedente, apunta principalmente hacia la comunidad misma por permitir que pasara una cosa así. Les habla en una serie de preguntas retóricas (w. 2-6) que incluyen el sarcasmo más mordaz de toda la carta (v. 5). En el v. 7b se dirige brevemente al hombre B con preguntas retóricas, desafiándolo con la ética de Cristo. Finalmente, en los w. 8-10 advierte al hombre A, y a la iglesia entera, de que quienes actúan como él lo ha hecho están en grave peligro de malograr su herencia del reino. Pero como es habitual en Pablo, la amenaza va seguida de una palabra de aliento (v. 11) que sirve también de invitación al arrepentimiento.

Si bien el pasaje rebosa de la autoridad apostólica de Pablo, parece ser menos una reafirmación de esa autoridad de lo que lo fue 5.1-13. Aquí el agravante viene por dos factores: (1) que ellos tengan tan poca noción de quiénes son ellos mismos al estar en Cristo (w. 2-4), y (2) que esta acción destruya tan completamente a la comunidad ante el mundo (v. 6). Como siempre en Pablo, pero aquí con una articulación clara y vigorosa, el marco escatológico de su pensamiento y de la existencia de la iglesia es la presuposición del conjunto.

La cuestión de la dimensión sociológica del problema es algo que hay que señalar aunque no puedan darse respuestas definitivas. Si el problema tiene que ver con posesiones materiales, como se alega en el v. 1, entonces es muy probable que los das hombres estén entre los pocos miembros de la comunidad que tienen propiedades. Eso sugiere también que muy probablemente eran dirigentes de la comunidad, lo cual agudizaría aún más el problema. No viene a cuento el cómo pueda relacionarse

él. Richardson, «Judgment», también trata de plantearlo como un asunto sexual, conectándolocon el pecado de 6.12-20. En este caso la dificultad es que (1) no hay nada en el lenguaje de 6.1-11 que lo haga probable (los pecados sexuales de la lista de vicios no nos sirven, ya que esa lista incluye también la avaricia y la estafa); (2) es insuficiente la evidencia de que cuestiones asá se llevaran ante los magistrados civiles; y(3) el problema específico de 6.12-20 se refiere a los creyentes que acuden a las prostitutas, y no a que un hombre ofenda a otro en torno de irregularidades sexuales.

3 Un análisis de los asuntos másampliosdelajusticiaseg6nelderecho romano, quesebasaban en el privilegio y la condición social y no en la igualdad individual, púede *verse* en J. Crook, *Law aed Life of* Rome, Ithaca, Nueva York, 1967, y P. Garnsey, Social Status *and Legal* Privilege in the Roman Empire, Oxford, 1970.

esto con las contiendas de los capítulos 1-4 y con el sentimiento antipaulino por parte de tantas, pero la posibilidad de que sea así parece ser una opción real.

a. Vergüenza ~ la iglesia

Cap. 6.1-6

1 ¿Osa alguno de vosotros, cuando tiene algo contra otro, ir a juicio delante de los injustos, y no delante de los santos?

2 ¿O[4] no sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si el mundo ha de ser juzgado por vosotros, ¿sois indignos de juzgar cosas muy pequeñas?

3 ¿0 no sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? ¿Cuánto más las cosas de esta vida?

4 Si, pues, tenéis juicios sobre cosas de esta vida, ¿ponéis para juzgar a los que son de menor estima en la iglesia?

5 Para avergonzaros lo digo. ¿Pues qué, no hays entre vosotros sabio, ni aun uno, que pueda juzgar entre sus hermanos,[6]

6 sino que el hermano con el hermano pleitea enjuicio, y esto ante los incrédulos?

Este párrafo inicial es tan agudo como abrupto. Como 5.1-8, comienza como si fuera una palabra dirigida contra el ofensor, pero en vez de eso se transforma en una palabra dirigida a la iglesia entera. Resulta que la falla de los dos hombres es primordialmente una falla de la iglesia, que no ha logrado ser iglesia. El «argumento» viene básicamente en forma de una serie de preguntas retóricas,[7] cuya estructura parece entenderse mejor del siguiente modo:

4 Tanto aquí como en el v. 9, BJ ha omitido la partícula conectiva TI («o»). Se trata de una omisión de traducción, que de hecho está atestiguada en unos cuantos Mss. (D2 L 6 614 629 1241 pm).

5 En lugar del poco usado evt., varios Mss. ponen eoTLv (P11 D F G 6 104 365 63017391881 al).

6 El texto griego dice ava peaov Tau a8Ú4au ainov (lit. «entre su hermano»). Tanto J. H. Moulton,Prolegomena, p.99, como Zuntz, p.15, arguyen que esto representa una corrupción primitiva de ava pzaov Tov abek~ov icat Tov abe4ov auTov (cf. de este dltimo, «The Critic Correcting,the Author», Philologus 99, 1955, pp. 295-303). Si no, se trata de una elipsis; cf. G. M. Lee, «1 Corinthiansvi.5»,Expl'79, 1967-1968, p.310.

7 Así lo consideran también NA26, así como el 'lR, WH, Bover y Nestle. De otro modo piensan, *NIV*, *RSV*, NEB y otros.

Pregunta] 1(v. 1): presenta los ingredientes básicos del problema.
P2a y P2b (v. 2): Un conjunto de preguntas que minimiza los procesos en la edad presente a la luz de las realidades escatológicas.
P3a y P3b (vv. 3-4): Un conjunto de preguntas que minimiza los tribunales paganos a la luz de adicionales realidades escatológicas.
Indicativo 1(v. 5a): «Para avergonzaros lo digo»
P4a y P4b (vv. 5b-6): Un conjunto de preguntas cuyo propósito es avergonzarlos por medio del sarcasmo (la segunda pregunta evoca también el v. 1, con especial énfasis en que hacen eso ante paganos).

Un elemento crucial para todo el argumento es la noción que tiene Pablo de la iglesia como una comunidad escatológica, cuya existencia como el pueblo futuro de Dios determina de modo absoluto su vida en la edad presente (ver bajo 4.1-5). A la luz de estas realidades escatológicas, los asuntos de la vida cotidiana son triviales, y los tribunales paganos que se ocupan de tales trivialidades quedan ellos mismos trivializados. Esas personas no cuentan para nada con el pueblo de Dios. Lo absurdo de la postura corintia es que los santos van a juzgar algún día precisamente a ese mundo ante el cual están compareciendo ahora para pedir juicios. Una acción así no sólo desmiente quiénes son ellos en tanto pueblo de Dios, sino que se hace en presencia de no creyentes, es decir, precisamente de las personas para quienes la iglesia debe presentarse como la alternativa de Dios.

1 El disparo inicial de la Pregunta 1 revela tanto la naturaleza del problema como la profundidad de los sentimientos de Pablo al respecto. El sencillamente está horrorizado por lo que ha oído. Esto queda indicado por la forma misma en que formula la pregunta especialmente la presencia del verbo en primer lugar en la oración): *«Osa* alguno de vosotros,[9] cuando

s Gr. tokpaw(BAGD, «osar», «tenervalor», «atreverse»); cf.2Co.10.12;11.21(uso irónico) y Ro. 5.9. El comentario de Mare, p. 221 «Con lo de `osa' ... amonesta fuertemente a los cristianos, en vez de mandarlos a que presenten sus ofensas legales ante cristianos calificados para que las resuelvan»), está diametralmente alejado de lo que a Pablo le interesa. Todo el comentario de Mare sobre este versículo se propone justificar el acudir a los tribunales seculares para garantizar la propiedad eclesiástica, en vez de escuchar las preocupaciones de Pablo, que parecen inexactamente en la dirección contraria: que el garantizar la propiedad no vale para nada para ni¡ pueblo escatológico.

9 Gr. tt,svpwv (lit. «cualquiera de vosotros»), donde el vltwv funciona como partitivo. Este tt,s probablemente significa «cierto hombre», como en 5.1(cf. los singulares en los vv. 5-6). Es comba entre los comentaristas hablar como si en la comunidad hubiera varios casos así en curso (p.ej., Craig, p. 69; Grosheide, p. 133; Mare, p. 221). A pesar de los plurales generalizados en los vv. 7-8, parece mucho más probable, como en 5.1-13, que él haya recibido informes de un caso particular que repercutía en la congregación entera, especialmente si los dos hermanos en cuestión eran a la vez líderes de la comunidad. Ver Hard, p.86.

tiene algo contra otro, ir a juicio delante de los injustos, y no delante de los santos?» ¡Qué descaro el de ese hombre!

Lo que él hizo parece menos ofensivo para la mayoría de los cristianos de hoy. La frase que se traduce «tiene algo contra» es un término técnico para referirse a una demanda o proceso legal; 1° y el verbo krW («juzgar») en voz media puede llevar el sentido de «acudir a la ley» o «llevar algo a juicio», como aquí. Tenemos enfrente, entonces, un fenómeno recurrente en la sociedad humana, a saber, que alguien que ha sido ofendido pide en los tribunales que se le haga justicia. l Aquí el problema es que el caso en cuestión fue presentado «delante de los injustos, y no delante de los santos». La razón de la profundidad del horror de Pablo queda resaltada en los conjuntos de preguntas que vienen a continuación.

la acción por la que aboga Pablo, a saber, que ese tipo de asuntos sean presentados ante «los santos», refleja la herencia judía de Pablo, [12] pero sus razones serán nuevas. En cuanto al uso de «los santos», que aquí es especialmente apropiado como antónimo de «los injustos», ver bajo 1.2.

Al llamarlos «los injustos» [13] Pablo no pretende denigrar a los tribunales romanos, a los cuales él mismo recurrió más de una vez, [14] como si fueran corruptos. El poner en su lugar «no creyentes» en la frase idéntica del v. 6 sugiere que este es aquí el propósito básico también. Lo que es más, Pablo usa con regularidad *adikoi* para referirse a los que quebrantan las leyes de Dios, y por lo tanto llega a significar algo cercano a «impío» o «no honrado». [15] En este caso la elección de las palabras depende de las realidades escatológicas especiales a las cuales está a punto de apelar. Ellos son los «injustos» que, en contraste con «los santos» , no heredarán

1o Gr. npaypa eXcov, seguido de la preposición cepos. Ver los dos ejemplos en MM: otnaws pr1Sev EXovaec npaYpn npos 692 (« ... no teniendo en absoluto caso legal alguno contra mí»); pn exovtas nav npaypa npos epe (« ... no teniendo caso alguno contra mí»).

11 Cf. el AT, donde ese reclamo de justicia debía presentarse ante los ancianos en las «puertas» (p.ej., Jue. 8.15; Rt. 4.2; Job 29.7-8).

12 Sobre la base de Ex. 21.1 los rabinos habían llegado a la conclusión de que era ilícito que los judíos presentaran sus casos ante tribunales legales gentiles. Cf. *b.Git.* 88b: «Rabí Tarfon decía: En cualquier lugar donde puedan encontrarse tribunales paganos, aun en caso de que la ley de ellos coincida con la ley israelita, uno no debe recurrir a ellos, porque dice:'Estos son los juicios que traerás ante ellos', es decir,'ante ellos' y no ante los paganos» (Soncino). Para las regulaciones véase el tratado mishnáico *Sanhedrin.* Para la época de Pablo, los romanos hablan concedido a los judíos la libertad de resolverasuntos internos, por lo menos en Jerusalén; ver E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús II,* Madrid, 1985, pp. 293-300.

13 Gr. a8t.tcot, lo opuesto de bttcat.os(«justo», «recto»). El verbo tiene especialmente el ser tido de actuar injustamente para con alguien (cf. v. 8).

14 VerHch.1637-39;25.10-12.

15 Cf. H. H. B. Ayles, «l Corinthians vi.l», ExpT 27,1915-1916, p. 334.

el reino de Dios (v. 9). De hecho, ellos mismos serán juzgados por «los santos» en el gran juicio escatológico (v. 3). Para Pablo, lo absurdo de este asunto radica precisamente en este punto: «He aquí unos que no van a heredar el reino, y a quienes Dios va a *juzgar* por medio de su pueblo; ¡y ustedes están permitiendo que las demandas legales sean presentadas ante ellos!»

2 Aunque la pregunta del v. 1 iba dirigida al demandante (hombre B), el resto del párrafo se dirige a la comunidad entera por su propia falla al haber permitido, ya desde un principio, que esto sucediera. Los vv. 2-4 plantean dos conjuntos de preguntas, introducidos ambos por la fórmula retórica «¿O no sabéis que...?» (ver bajo 3.16),[16] y ambos dan los nuevos fundamentos teológicos para no comparecer ante los no creyentes: no porque los cristianos sean un grupo cerrado (cf. 5.9-10), sino porque son el pueblo escatológico, y porque por serlo, ellos mismos participarán en los juicios finales que Dios haga del mundo. 17 Tenemos entonces otro juego de palabras con «juzgar» (cf. 4.3-5, 7). Anteriormente ellos estaban «juzgando» («investigando») a Pablo, cosa que éste desautorizó a la luz del «juicio» final de Dios. Aquí están «juzgando» en los tribunales (vv. 1, 6), lo cual se les prohíbe a causa de la participación de los santos en el «juicio» final. Carece de importancia la pregunta de si los corintios sabían de antemano los detalles específicos de estas presuposiciones. 18 En cualquier caso, las presuposiciones se refieren a una realidad mayor que sus detalles, que los corintios son responsables de conocer. He aquí un ejemplo claro del marco del «ya pero todavía no» que conforma la teología paulina. Las realidades futuras, que para Pablo son tan

16 Además de iniciar **las preguntas con** TÓXWa, el uso repetido de esta fórmula (vv. 2, 3, 9) sugiere la influencia de la «diatriba», un género literario popular entre los moralistas paganos, en el cual el autor u orador involucraba al público en un debate imaginario. Ver Bultmann, Stil; cf. S. K. Stowers, « A Criticar Reassessment of Paul and the Diatribe: The Dialogical Elements in Paul's Letter to the Romans-, disert. doctoral, Yale, 1979. Cf. tb. la trad. que da NBE del pasaje de 6.12-14, precisamente en forma de diatriba.

17 Esto parece explicarmejorla argumentación de estos versículos que el suponer que la mayor urgencia es «evitar que los escándalos privados de la comunidad lleguen al conocimiento de jueces que no participan de su fe» (M. Delcor, «The Couris oí the Church of Corinth and the Courts oí Qumran», Paul *and* Quntran, J. Murphy-O'Connor, ed., Chicago, 1968, p. 69). El ensayo de Delcor, útil por lo demás, queda considerablemente afectado por su presuposición de que el punto de este pasaje era erigir un organismo judicial interno en la comunidad cristiana.

18 Conzelmann, pp. 104-105, piensa que sí, y considera que eso forma parte de la enseñanza elemental establecida, basándose en 1 Ts. 5.1-11. Pero ese pasaje sólo indica que el retorno de Cristo, expresado a veces con lenguaje apocalíptico, era parte de esa enseñanza. En cualquier caso, la forma en que se formula la pregunta da por entendido que eso es algo que ellos *deberían* saber, ya sea que se les hubiera informado o no. Ciertamente, como lo señala Hurd, p.86, no se proponeseruna pregunta halagadora. Significa: «¿Será posibleque ustedes ni siquiera sepan que...?»

seguras como el presente mismo, condicionan todo lo que la iglesia es y hace en el presente.

La primera presuposición escatológica (P2a) recoge un motivo común de la escatología apocalíptica judía: «los santos han de juzgar al mundo». Dicho motivo comienza con la traducción que da la LXX para Daniel 7.22: «...el juicio fue dado a los santos del Altísimo». Posteriormente fue recogido en toda una variedad de textos, entre ellos los de Qumrbn.[19] Pablo no explica qué significa esto ahora en el contexto cristiano, ni lo explica nadie más en el NT; más bien es algo que se presume que se ha transmitido, y aquí simplemente se afirma como presuposición de la segunda pregunta del conjunto (P2b). En ciertas formas suena contradictorio con 5.12x. La diferencia radica en la perspectiva. En 5.12 Pablo se refería a juicios *presentes* sobre las personas que componen el mundo, que no le tocaba a él emitir. Aquí se refiere al juicio *final* sobre «el mundo» en su totalidad, sobre todo ese sistema de cosas opuesto a Dios, que habrá de someterse al juicio de Dios, en el cual en alguna forma tomará parte el pueblo de Dios.

Dada esta realidad escatológica, Pablo establece su primer punto: la trivialidad de las demandas judiciales en la edad presente. Los «santos» se identifican ahora como «vosotros»,[20] el pueblo de Dios en Corinto. La apódosis de esta oración dice literalmente: «¿Sois indignos de los tribunales más insignificantes?» Esto significa, ya sea (1): «¿No sois aptos para constituir ni siquiera los tribunales más insignificantes?» o (2): «¿No sois competentes para juzgar casos triviales?»[21] El problema estriba en la palabra *kritérion,* que significa propiamente un tribunal de justicia; pero hay suficientes evidencias de que denota también la acción legal en sí,[22] que aquí parece preferible. En el primer caso se pone el acento en la falla de la comunidad para funcionar como lugar apropiado para tales «juicios». En el segundo, el acento se pone en la «naturaleza trivial» (cf. BJ «naderías»; NBE

19 Cf. Sab. 3.7-8: «Juzgarán a las naciones y dominarán a los pueblos»; 1 Enoc 1.9: «Llegará con diez millones de sus santos (aytot) para ejecutar el juicio»; 95.3: «¡TÚ, oh justo, no temas a los pecadores! Porque el Señor volverá a entregarlos en tus manos, para que puedas hacer contra ellos todo lo que desees»; IQpllab 5.4: «Pero Dios juzgará a todas las naciones mediante la mano de sus elegidos.» CE Ap. 20.4 y Mt. 19.28/LI. 22.30, que implican el «juzgar» durante la era mesiánica en el sentido veterotestamentario de ser los ancianos en la comunidad, que gobiernan o rigen, en vez de ejecutar sentencias contra los enemigos de Dios.

20 El texto dice: et ev vgty trptvezat o tcoalto5. El ev vpty en entornos forenses puede ser o bien estrictamente instrumental («por vosotros»; cf. Ditt. Syl. 1.19557-59, citado por Conzelmann, p.103, y favorecido porél) o *un* tanto local («ante vosotros», e.d., «en vuestro tribunal»; Parry, p. 95; Lightfoot, pp. 210-211; BDF 219[11).

21 Cf. NASB; Barrett, p. 136.

22 Ver las dos inscripciones citadas por BAGD; cE Diod. Stc. 36.3.3.

«pleitos de nada») de la demanda en cuestión. Esto parece encajar mejor con el punto de Pablo en la presuposición escatológica, que no consiste en tratar de avergonzar a la comunidad para que manejen esos asuntos del presente a la luz del futuro, sino tratar de avergonzarlos por el hecho mismo de tener demandas judiciales. Esas cosas son «triviales»; [23] ni suman ni restan a la luz del juicio escatológico. Esas personas simplemente andan interesadas en lo que no es.

3-4 La pregunta del v. 3 (P3a) afirma la segunda presuposición escatológica: «¿O no sabéis que hemos[24] de juzgar a los ángeles?»[25] Esto refleja probablemente un motivo apocalíptico en cuanto al juicio de los ángeles caídos,[26] y por tanto intensifica el punto del v. 2. Nuestra participación en el juicio escatológico de Dios será tan inclusiva que no sólo el mundo, sino hasta los ángeles, serán juzgados por el pueblo escatológico de Dios recién formado.

Todo el mundo está de acuerdo con la puntuación hasta aquí, pero con la siguiente frase, «cuánto más las cosas de esta vida», los intérpretes difieren.[27] BJ y otras traducciones castellanas la separan de la pregunta anterior y la convierten en exclamación: «Y ¡cómo no las cosas de esta vida!» (cf. DHH, NBE, RVA). Sin embargo, gramaticalmente hablando pertenece a la pregunta misma: «¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles, para no mencionar las cosas de esta vida?» La razón para separarla de la pregunta es evidente: Pablo ha comenzado a pasar de los juicios escatológicos a los temporales, y por tanto al caso en cuestión, todo dentro de la misma oración. Su punto es éste: «En el ésjaton participaremos en los juicios últimos -incluso sobre los ángeles-, lo cual significa, desde luego, que ni siquiera necesito mencionar el hecho de que también deberíamos ser capaces de manejar `simples asuntos ordinarios'.» [28] Este último término (RVR «las cosas de esta vida») no es por lo común peyorativo. Lo que le da aquí ese sentido no es el que uno no deba ocuparse de los asuntos cotidianos, sino

23 Gr. ekaXtotwv («ínfimas»), aquí un elativo que quiere decir «totalmente insignificantes».

24 Sobre este cambio a la primera persona plural ver bajo 5.7; cf. 11.31.

25 Cf. 4.9. Si por ahora Pablo es un espectáculo para el mundo, tanto para los ángeles como para los hombres, en estas dos preguntas se han invertido los papeles.

26 Cf. 2 P. 2.4; Jud. 6; 1 Enoc 67-69. El texto de 1 Enoc 91.15 que se suele citar aquí está corrompido; no resulta claro si los ángeles son juzgados o están encargándose del juicio (cf. 017 1, 73, n.12).

27 Gr. ltnTL ye; cf. BDF 427(3): «pnaye elíptico 1 C 6.3 = noaw ye ltañaov 'para no mencionar'.»

28 Gr. Pufstica, palabra frecuente en el mundo griego para referirse a asuntos de la vida cotidiana. Fil6str. (V Soph.1.25.3) la usa para distinguirlas disputas sobre asuntos de la vida cotidiana (algo parecido a litigios «civiles»), que deben resolverse en casa, de ofensas más graves que hay que resolver en los tribunales.

que éstos sólo deberían ocupar un lugar preponderante en la vida de aquellos que pertenecen a una edad diferente.

En la pregunta del v. 4 (P3b) se unen dos palabras de cláusulas anteriores («cosas», v. 2; «cosas de esta vida», v. 3) como sustantivo y adjetivo: «Si, pues, tenéis juicios sobre cosas de esta vida ...» 29 Pero el resto de la oración presenta dificultades considerables: primero, la de si se trata de una pregunta o de un imperativo; segundo, el significado del verbo; y tercero, a quiEnes se tiene en mente con la designación «los que son de menor estima» (lit. «los que son despreciados»): si a creyentes o a jueces paganos 30 Hay básicarn ente dos soluciones: [1]

(1) BJ en su nota a este versículo presenta la alternativa «tomad corno jueces a gente que la Iglesia tiene en poco» (lo mismo hace RVA en su nata: «poned a éstos para juzgar»), y esa posibilidad, que hace de la cláusulz un imperativo irónico, sigue una larga tradición de interpretación. En este caso el verbo debe tomar el significado de «designad como jueces», y el complemento debe referirse a miembros de la iglesia, «los que son de menor estin a» dentro de la iglesia misma. Sin embargo, esa interpretación se topa conlas dificultades casi insuperables de poner un imperativo como última palá>ra de la oración, especialmente en un caso en que la intención es irónica, y de poner a Pablo a usar ese lenguaje peyorativo-aun en ironía-para referirse a hermanos creyentes (ver más abajo).

(2) La alternativa, adoptada también por una larga tradición de erudios y traducciones, es considerar la oración como una pregunta y su complemento como referente a gente de afuera, «los que nada significan para 7a iglesia» (DHH). Sería así: «Así que, si ustedes tienen pleitos por asunios ordinarios, ¿cómo es posible que confíen la jurisdicción a gente de afuera, a hombres que en nuestra comunidad no cuentan para nada?» (cf. Da-i, NBE). La estructura del párrafo entero, y especialmente de los dos argumcitos escatológicos, parece favorecer este punto de vista. Los dos conjuntes de preguntas quedan básicamente equilibrados en pares:

29 En este caso la oración condicional tiene eav con subjuntivo en la prótasis, lo cual indiea una condición general presente; e.d., siempre que prevalezca una situación así...

30 Gr. ious elouOevnpevous. El verbo es especialmente peyorativo, y significa «despreciar o «rechazar con desdén». Pablo lo usa en 1.28 para referirse a aquéllos a quienes Dios la escogido «para deshacer lo que es», y en 1 Ts. 5.20 con referencia a rechazar con despredo las profecías; cf. Ro.14.3,10; 2 Co.10.10; Gá. 4.14.

31 Pero ver Findlay, p.815, quien puntáa de modo diferente, y hace que la frase inicial Ptara~ p.ev ouv Kptrqpta sea una frase absoluta, y que tovs elovOevtlpevovs sea el complemento de EXESe, y queda así: «pues bien, para los tribunales seculares ... ¡Si tener hombres que resaltan despreciables en la iglesia, sentadlos en el banquillo!» Pero esn. parece forzado; es difícil imaginarse que los corintios hubieran entendido tal cosa al leer la carta.

P2a-¿No sabéis que (A)?
P2b-Si (A) es verdadero, ¿entonces por qué (B)?
P3a-¿No sabéis que (C), para no mencionar (D)?
P3b- Si (D) efectivamente se da, ¿entonces por qué (E)?

En la pregunta final ha habido un viraje en la prótasis, de la suposición escatológica a lo que de *hecho* está sucediendo en Corinto; pero el predicado que hace absurda la acción de (E) sigue siendo la razón escatológica dada en (C). Esto explica de modo excelente la estructura del argumento, y esclarece las razones de los leves cambios entre los dos conjuntos de preguntas.

Pero esta perspectiva no carece de dificultades. La primera tiene que ver con el verbo, que ordinariamente significa «poner por jueces». La objeción es que los creyentes «no tenían voz alguna en la designación de jueces»[32] Pero este problema es mínimo puesto que hay suficientes evidencias de que ese verbo también significa «sentarse para juzgar o para dictar un decreto»[33] Esta última parece ser aquí la intención; Pablo casi no se interesa, en medio de este tipo de retórica; por establecer reglas para la jurisprudencia cristiana.

El elemento más difícil es el complemento, «los que son despreciados»; pero esto ocurre con cualquiera de las dos interpretaciones. De hecho, como se señaló antes, es difícil imaginarse a Pablo, incluso en ironía, refiriéndose así a otros creyentes, especialmente a la luz de 12.21-25, donde intenta disuadir a los corintios de considerar así el cuerpo de Cristo. Además, el suavizar la frase para que signifique «incluso a hombres que cuentan poco» simplemente no tiene base léxica. En el punto de vista que adoptamos aquí, Pablo no quiere decir que los cristianos desprecien a los jueces paganos -esa es, también, una postura totalmente contraria a Pablo-sino que ellos son personas cuyos valores y juicios ha rechazado la iglesia al adoptar criterios totalmente distintos. El recurrir a tribunales paganos es pedir que quienes zanjen asuntos entre cristianos sean precisamente aquellas personas «que nada significan para la iglesia» (DHH), la cual ha sido determinada por las realidades escatológicas por medio de Cristo.

Si esta es la forma correcta de entender el versículo, entonces, con este

32 Field, Notes, p. 171. Cf. A. Stein, quien opina que este problema es de tal magnitud, que ofrece una solución todavía más improbable, a saber, que esos «injustos» ante quienes los corintios habían llevado su demanda eran rabinos judíos («Wo trugen die koriathischen Christen ihre Rechtshandel aus?», ZNW 59, 1968, pp. 86-90).

33 Cf. Jos., Ant. 13.75: «Solicitaron que el rey se sentara en consejo (Ka6taavt:a) con sus amigos y que oyera los alegatos de ellos sobre estos asuntos» (Loeb VII, p. 263}

34 Una solución para este punto de vista es considerar que la palabra designa a los creyentes desde el punto de vista pagano, como en 1.28. Pero en ese caso siempre dividiría a la familia, por decirlo así, y la ironía se perdería por completo.

conjunto de preguntas Pablo está declarando triviales los tribunales paganos, de la misma manera que había declarado trivial el asunto en sí en el v. 2: «A la luz de nuestra existencia en Cristo y de nuestra participación en los juicios escatológicos, ¿cómo pueden importarle a uno, para comenzar, esas cosas tan triviales, y en todo caso, cómo puede uno llevar esas cuestiones ante aquellos que no tienen arte ni parte en la iglesia y que por lo tanto no participarán en esos juicios?»

5 Con el primer indicativo del párrafo, «para avergonzaras lo digo» (cf. 15.34), Pablo destaca el punto de los dos primeros conjuntos de preguntas. Anteriormente (4.14) había afirmado que su propósito no era avergonzarlos, sino advertirles. Ahora el propósito es la vergüenza pura y simple. El asunto en sí los avergüenza; y a la luz de su existencia escatológica, el no haber actuado también los avergüenza. Y por si no lo entienden, ahora lo dice directamente.

Pero la palabra de vergüenza apunta hacia la siguiente pregunta (P4a). En una iglesia llena de orgullo y arrogancia, donde la contraseña era la «sabiduría» que sugería una espiritualidad superior, «¿acaso[35] no hay entre ustedes ninguno que sea sofos [«sabio»],[36] para que pueda dictar sentencia[37] entre los hermanos[38]?» Se trata de un sarcasmo mordaz, que apenas si necesita más comentarios.[39] Al igual que con mucho de lo que se ha dicho hasta este punto, Pablo está tratando de ayudar a los corintios a comprender su condición verdadera por contraposición a su condición percibida. Un juicio entre dos hermanos ante tribunales paganos no es un asunto «inocente»; revela lo carentes que están de verdadera sabiduría cristiana, y por lo tanto lo mal que entienden su verdadero puesto en Cristo.

6 No sólo eso, sino que además toda la cosa ocurre a la vista del público, «ante los incrédulos». No es seguro si esta oración se propone ser una exclamación (como en DHH, BJ, RVA) o una pregunta (RVR). En ambos casos el sentido es el mismo. Lo que favorece el verla como una pregunta

35 Gr. ornrrws, que RVR traduce por «pues qué»; aparece primero en la oración y por lo tanto es enfático, y apunta a la condición que se expresa en lo que sigue.

36 Ver bajo 1.17 y 3.18; esta es la última aparición de una palabra de este grupo en 1 Corintios (excepto en la lista de manifestaciones del Espíritu en 12.8). En el cap. 8 se la reemplaza por su compañera, yvwat5.

37 Nótese el cambio de xptvoo, que en este contexto significaba ya fuera «acudir a la ley» o «juicio escatológico», a btaicptvw, «dictar sentencia».

38 Sobre esta difícil redacción, ver arriba n. 6.

39 Simplemente es posible que Pablo esté refiriéndose también al *hákdm* judío, el estudioso de grado inferior al rabino, que podía oír casos judiciales. Ver E. Dinkler, «Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme and Rechtsversicht.1 Kor 6.1-11», Signum Crucis. *Aufsiitze* zum *Neuen Testament,* Tubinga, 1967, p. 208. Sin embargo, eso es hacer que esta cláusula sea demasiado jurídica, cuando el punto consiste claramente en avergonzarlos.

es la conjunción «sino»,[40] que funcionaría como segunda parte de una fórmula «no ... sino que», que es tan frecuente en el estilo de Pablo.

Como en el v. l, la frase preposicional «ante los incrédulos» se refiere al hecho de llevar esos asuntos ante los magistrados civiles de Corinto. Pero aquí el énfasis se pone en el hecho de que al hacer eso la iglesia está sacando sus trapos sucios al foro público. Esta preocupación no se expresa con frecuencia en Pablo (cf.10.32;1 Ts. 4.11-12), aunque sí llega a ser un factor importante en los imperativos éticos de las epístolas pastorales (cL 1 Ti. 6.2; Tit. 2.8,10; 3.1). Como ocurre con tantos elementos de esta carta, la imagen de 3.16-17, la iglesia como templo de Dios en Corinto, es lo que domina la perspectiva de Pablo aunque no se exprese así.

Obviamente esta sigue siendo una palabra muy difícil para los creyentes, que no sólo generalmente no piensan ni viven dentro de las categorías escatológicas del NT, sino que además tienen unos valores que tienden a poner tan alta prioridad a la propiedad, que se han establecido varios artificios hermenéuticas para esquivarel sentido llano del texto. Simplemente hay muchos de nosotros que tenemos intereses creados en el mundo presente, como para que tengamos deseo algunode que este pasaje se aplique a la iglesia de hoy. Esto es tanto más así cuando también se tienen en mente las preguntas retóricas del v. 7. Esto es tan cierto que muchos (p.ej., Mare) pasan la mayor parte de su tiempo tratando de justificar acciones que son claramente contrarias a lo que dice el texto. 1 Pero sí hay que hacer algunas observaciones hermenéuticas.

En primer lugar, los dos grandes apremios para Pablo son la forma en que la iglesia se entiende a sí misma como el pueblo escatológico de Dios, y su testimonio ante el mundo. Las dificultades con que nos topamos al «escuchar» este texto tienen que ver ante todo con nuestra falta general de una autocomprensión bíblica, especialmente en lo referente al marco escatológico esencial de nuestra existencia como el pueblo del futuro que ha de estar totalmente condicionado por ese futuro al vivir en el presente. Por consiguiente, nuestras prioridades tienden a torcerse hacia los valores de esta edad y no a los de la edad venidera. Aquí tenemos gran necesidad de una honda reforma. La mayor parte de las acciones legales por parte de los cristianos dependen de los «derechos» y «la búsqueda de la propiedad» en la edad pre-

40 Gr. aUa.

41 **Ver una historia de la exégesis y su aplicación en la iglesia, en L Vischer, *DieAuslegungsgeschichte von I Kor. 6,1-11,* Tubinga, 1955.** Ver 16. **S. Meuter, *Das Recht im Dienst der Versühnung and des Friedens, Stude zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament,* Zurich, 1972, quien sobre la base de este pasaje arguye que los cristianos deberían evitara toda costa los tribunales seculares, ya que éstos están basados en el principio del desquite por las ofensas recibidas.**

sente. Mientras nuestro pensamiento no se transforme auténticarnente en esas cuestiones, nuestro modo de ver el texto será mero descuido supino, exégesis de rodeos, o derecho canónico (esto último no es malo; más bien lo que pasa es que permite a la gente relegar ese texto a la jurisprudencia eclesiástica y con eso soslayar sus implicaciones para nuestra autocomprensión).

En segundo lugar, yendo a lo específico, hay que señalar que este texto tiene que ver con un asunto entre dos cristianos, en tanto éstos lo llevan ante los tribunales públicos para su resolución. Sobre este asunto, las respuestas de Pablo en el siguiente párrafo son particularmente pertinentes. Lo que el texto no aborda es la reacción de un cristiano ante los paganos que lo defraudan legalmente. Pero incluso en ese caso hay formas cristianas de responder, de las cuales se esperaría que el litigio público sea el último recurso. A la luz de nuestra perspectiva escatológica, siempre debemos estar preparados para preguntar ***por qué*** un cristiano haría eso. Si es por preocupación por el que defraudó y por todos los demás que podrían ser ofendidos de ese modo, entonces uno podría quedar plenamente justificado. Pero si es solamente en aras de las propias posesiones, entonces sin duda hay que preguntar por las motivaciones y prioridades apropiadas.

b. Vergüenza para el demandante y advertencia contra el ofensor

Cap. 6.7-11

7 Así que, por cierto' es ya una falta en vosotros que tengáis pleitos[2] entre vosotros mismos. ¿Por qué no sufrís más bien el agravio? ¿Por qué no sufrís más bien el ser defraudados?

8 Pero vosotros cometéis el agravio, y defraudáis, y esto[3] a los hermanos.

9 ¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones,

La mayoría de los Mss. (P11vid A B C) dicen aquí ltev ouv (que es la lectura que sigue RVR) en vez del simple 11ev de P46 Alet' D' 6 33 630 1739 18812495 pe. Pero esta última lectura es preferible (cf. Zuntz, p. 193). pav ouv es una conformación al v. 4. El asíndeton señala un quiebre en el argumento; el p£v solo implica un contraste que hay que suplir a partir del contexto (en este caso las preguntas retóricas que vienen a continuación).

2 Unos cuantos Mss. (Alef 629 1241 1881 pc) tienen el singular icptgtx; que probablemente se debe a la eliminación de una sílaba por homoeoteleuton.

3 El TMay dice tautot («estas cosas»), lo cual hace de «agraviar» y «defraudan» dos actos separados. El -romo («esto») de Pablo implica que se trata de una sola acción.

10 ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios.

11 Y esto erais algunos; mas ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús,[4] y por el Espíritu de nuestro Dios.

Ahora Pablo toma su atención directamente a los dos hombres involucrados en el litigio, pero les habla de tal manera que se dirige también a la comunidad entera. Las acciones de esos dos hombres son una completa derrota, que avergüenza tanto ala iglesia como a ellos dos (v. 7a). Más habría valido, arguye Pablo por medio de la retórica, que el hombre que inició la demanda se hubiera conformado a la ética de «no desquitarse» que es propia de la fe cristiana (v. 7b). Luego en el v. 8, usando los mismos verbos del v. 7 pero ahora en voz activa, avergüenza al acusado, que fue el primero en defraudar, y en los vv. 9-10 procede a advertirle a él (y a la iglesia) que quienes hacen tales cosas corren peligro de malograr su herencia. Pero como en 5.7, el imperativo, si bien viene primero en el argumento, debe entenderse como algo que sigue al indicativo, el cual en este caso viene en el v. 11 en forma de una afirmación de la conversión de ellos.

Aunque lo que se tiene en mente son ante todo las acciones de esos dos hombres, el pasaje entero va escrito en segunda persona plural, ampliando así la perspectiva para incluirlos a todos, especialmente en los vv. 9-11. Casi todas las versiones castellanas dividen el párrafo comenzando en el v. 9, lo cual es desafortunado.[5] La conexión con el v. 8 se hace tanto con la conjunción «o» («¿O no sabéis?»; RVR omite «o») como con la palabra «injustos» (la misma del v. 1), que es el sustantivo con la misma raíz del verbo «sufrir agravio/cometer agravio» de vv. 7-8 (DHH «soportar la injusticia/cometer injusticia»). Esta ampliación de la perspectiva en estos versículos finales tiene el efecto de alejar el texto de los individuos que han pecado para pasar a los problemas mayores que afligen a la comunidad entera, a los cuales volverá a referirse en 6.12-20.

7 Después de la palabra de vergüenza para toda la comunidad en vv. 5-6,

4 Al igual que en los tres casos de 5.4-5, hay toda una gama de opciones, incluyendo la adición de «nuestro» (B P 331739 al), que probablemente es una asimilación a la frase siguiente, y la omisión de «Cristo» (A Alef May) (que RVR ha seguido; cf. en cambio BJ, DHH, RVA, que dicen «Jesucristo»). Una omisión pudo haber ocurrido a causa del homoeoteleuton; es más probable que «Cristo» haya sido añadido por razones litúrgicas.

5 Más desafortunado aún ese] intento de K. E. Bailey por hacer que los vv.9-11 sean el inicio del argumento de 6.12-20. Ver «Paul's Theological Foundation forHuman Sexuality: I Cor. 6:9-20 in the Light of Rhetorical Criticism», *NES7ThRev* 3, 1980, pp. 27-41. En este caso, tanto la gramática del v. 9 como el contenido de los vv. 9-11 se oponen claramente a esa posibilidad.

ti m!

por haber descuidado su propia condición en Cristo al permitir que una cosa así pasara ante los paganos, Pablo pasa ahora a avergonzar a los dos litigantes. Esta oración inicial es una especie de regaño contra los dos. El énfasis en griego, que es difícil de reflejar en buen español, se pone en el absoluto fracaso que esa acción representa: «Ya (e.d., cualquiera que sea el resultado del litigio) es un fracaso[6] total[7] para vosotros el que tengáis pleitos[8] entre vosotros» (RVA). El punto de Pablo se dirige especialmente al hombre B (el demandante): «Ya sea que ganes el pleito o lo pierdas, la acción misma es ya una pérdida. Porque aunque ganes, pierdes al no ser capaz de soportar la injuria, y la iglesia pierde mediante tu acción legal ante el tribunal público.» De aquí pasará a las preguntas retóricas, que implican que al soportar la «pérdida» él habría «ganado» en realidad. Al mismo tiempo la oración prevé las palabras dirigidas al hombre A (el acusado) en los vv. 8-10: «Mediante tu ofensa que precipitó el pleito, tú también has sufrido derrota; porque aunque hayas ganado alguna ventaja temporal, te hallas en mayor peligro de perder tu herencia eterna.» De modo que, aun antes de que el tribunal emita un veredicto, la acción en sí es una absoluta derrota para todas las partes.

Puesto que eso es así, le dirige una pregunta retórica al demandante:[9] «¿Por qué no sufrís más bien el agravio? ¿Por qué no sufrís más bien el ser defraudados?» De veras, ¿por qué no? Para alguien que vive en la vieja edad, donde sigue predominando el egoísmo con todas sus expresiones tanto sórdidas como elegantes, uno podría dar mil razones de por qué no; pero todas comienzan con la palabra «pero» (como por ejemplo: «Pero es que usted no sabe lo que me hizo él») y son motivadas por alguna forma de protección egoísta o ganancia propia. Este es otro caso seguro de la influencia que tenía en Pablo la enseñanza de Jesús (cf. 4.16-17).[10] Pablo manda constantemente que no se devuelva mal por mal (1 Ts. 5.15; Ro. 12.17), reflejo directo de la enseñanza y el ejemplo de Jesús (ver bajo 4.12-13). Al «vencer» el mal a fuerza de bien, aunque implicara una pérdida personal,

6 Gr. "Re; que se halla sólo aquí y en Ro. 11.12 e Is. 31.8 (LXX) en todo el conjunto de la literatura griega. El verbo significa «ser vencido»; el sustantivo implica derrota o fracaso en sentido de sufrir una gran pérdida. Ver Field, *Notes*, pp. 160-161, 171-172.

7 Gr. okan; ver bajo 5.1.

8 Gr. xpLpasa, quede ordinario significa veredicto judicial, pero aquí debe significar el litigio en sí (cf. Ex. 18.22 LXX).

9 Esto es cierto aunque los verbos estén en segunda persona plural. Los plurales siguen a los de la primera oración, que tenía en mente por lo menos a dos hombres; probablemente reflejen también la ampliación de perspectiva que antes se señaló.

10 Lo cual hace que las observaciones de muchos (p.ej., Héring, p. 41, n. 5; Conzelmann, p. 106) en cuanto a las normas morales un tanto paralelas en los filósofos paganos sean interesantes pero, en términos generales, de poca importancia.

ese hermano no sólo habría podido evitar la verdadera derrota, sino que habría podido experimentar la mayor «ganancia» de la ética cristiana: soportando el daño inmerecido se entra en el verdadero sentido de la cruz (cf. l P. 2.19-21).

Los dos verbos nos ayudan solamente un poco a descubrir la naturaleza de la ofensa. El primero, «sufrir agravio», [11] es el verbo correspondiente al sustantivo «injustos» del v. l (y del v. 9). Abarra toda la gama de actividades que dañan o hacen injusticia a otra persona. Lo que primero se aplicó a los de afuera se hace valedero ahora con respecto a la conducta de los miembros de la iglesia. El segundo verbo «ser defraudado», tiende a limitar la perspectiva a «robar», «timar», «hacer trampa» a alguien con lo que por derecho le pertenece (cf. 7.5). [12] Esta palabra en particular sugiere que el problema era algún tipo de propiedad o de trato en los negocios. [13] También da fundamento a las palabras «los avaros y estafadores» de la lista de vicios de 5.10-11, repetidas ahora en el v. 10.

S Sin soltar las riendas, Pablo se vuelve ahora (usando el adversativo fuertel) y dirige una palabra de vergüenza al que comenzó por defraudar. La repetición de los dos verbos del v. 7, cambiados ahora de la voz media/pasiva' a la activa, implica que se tiene en mente ante todo a aquél cuyo acto de defraudar a un hermano precipitó todo esto en un principio. No obstante, el «vosotros» enfático que da inicio a la oración sugiere que ahora Pablo está ampliando la perspectiva para hablarle una vez más a la iglesia entera: «Pero ustedes, aunque deberían saber más y no ser como ellos, se portan igual que los paganos que los rodean. Hay codicia y fraudes (para no mencionar la inmoralidad sexual y la idolatría) que se dan en medio de ustedes, y eso con hermanos.» La implicación de la advertencia que sigue es que esas formas de conducta no sólo son vergonzosas sino que sencillamente no pueden tolerarse en la comunidad cristiana.

9-10 Con estas oraciones Pablo enlaza varios elementos de 5.1-13 y 6.1-8. La primera oración brota directamente de los w. 7-8 con otro retórico «¿O

11 Gr. atba.xeco.

12 Gr. axoasepeco. Cf. la adición a los mandamientos del Decálogo en Mr. 10.19 («No defraudes», probablemente con referencia a los derechos de propiedad de los demás), y Stg. 5.4, con respecto a los jornales que son retenidos a los trabajadores.

13 El uso en 7.5 donde un cónyuge «defrauda» (RVR «no os neguéis») al otro en cuanto a las relaciones sexuales es considerado por Richardson como un factor «sexual» en el presente pasaje («Judgment», pp. 44-46). Pero el uso tiene muy poco que ver, y sería pura coincidencia incluso si en este caso estuviera implícita alguna ofensa sexual.

14 Gr. aUa («pero»).

15 Field, Notes, p. 172, siguiendo a Alford, sugiere que los verbos del v. 7 están en voz media (= «te permites ser agraviado»); pero ése es también el sentido que deben tener si están en voz pasiva.

no sabéis que?» (cf. w. 2 y 4 arriba).[16] Asimismo, con la palabra adikoi («injustos») Pablo conecta estas palabras de advertencia con la «ofensa» de los w. 7-8, y al mismo tiempo conecta ambas cosas con el v. 1. Los «injustos» del v. 1 son aquellas personas que están en el mundo y que van a ser juzgadas por los santos (v. 2), juicio expresado ahora en función de que no heredarán el reino. He aquí una porción de enseñanza escatológica acerca de la cual uno puede estar seguro de que los corintios ya habían sido informados anteriormente: «Los `injustos' no heredarán el reino de Dios.» Esto se refiere, por supuesto, a la consumación escatológica del reino que está en el «todavía no», así como la misma frase en 4.20 se refería al reino que está «ya» realizándose en la edad presente. El hecho de que los injustos no logren «heredar el reino de Dios» es la otra cara del hecho de que serán juzgados, como se dijo en el v. 2; a esto conduce ese juicio.

El punto de Pablo en todo esto consiste en advertir a «los santos», no sólo al hombre que ha agraviado a su hermano sino a toda la comunidad, que, si persisten en los mismos males que practican «los injustos», se hallan en igual peligro de no heredar el reino. Algunos sistemas teológicos encuentran grandes dificultades con este tipo de advertencias, y dan a entender que son esencialmente hipotéticas porque los hijos de Dios no pueden ser «desheredados». Pero una teología así no logra tomar en serio la verdadera tensión de textos como éste. La advertencia es real; los malvados no heredarán el reino. Eso se aplica ante todo a los «no salvos». Lo que a Pablo le interesa es que los corintios «dejen[17] de engañarse» o de «permitir que sean engañados» (RVR «no erréis»). Al persistir en la misma conducta que aquellos que ya están destinados al juicio, están colocándose en el peligro muy real de incurrir en el mismo juicio. De no ser así, entonces la advertencia no sería advertencia. Por supuesto, la propia respuesta de Pablo a esto es el v. 11, en que los invita a cambiar su conducta recordándoles que ellos de hecho pertenecen a Dios en virtud de la acción de la gracia de Cristo y del Espíritu.

El carácter de advertencia que tiene este pasaje queda apoyado par un lazo más con lo que se ha dicho antes: el hecho de que Pablo defina a Klos injustos» en función de los seis pecados de 5.10-11, a los cuales añade ahora otros cuatro. Aquí la lista comienza con dos de los ya mencionados, «los fomicarios» («los que cometen inmoralidad sexual») y «los idólatras», que a su vez reflejan los problemas de 5.1-13 y 6.12-20 (inmoralidad sexual) y

16 Como en el v. 2, una rl («o») conecta esta pregunta retórica directamente con el v. 8. Esto mitiga de modo especial la probabilidad de que esté iniciándose aquí una nueva sección (ver arriba a. 5).

17 Como en 4.5 y 7.5 (q.v.) se trata de una prohibición presente, que implica que deben cesar de hacer algo que ya está dándose.

8.1-11.1 (idolatría).[18] Estos vienen seguidos de los cuatro nuevos rubros, tres de los cuales son sexuales («adúlteros, afeminados, los que se echan con varones»), ypor lo tanto se conectan con el material del capítulo 5. El otro, «ladrones»,[1] corresponde a los asuntos de esta sección (aunque de ordinario se refiere al verdadero robo o hurto, y no al robo solapado o disimulado que sugeriría, por ejemplo, nuestra palabra «defraudar»).

La palabra «adúlteros» significa precisamente eso (personas casadas que tienen relaciones sexuales -de cualquier clase- fuera del matrimonio), y no necesita más comentarios. Sin embargo, las dos palabras que siguen, que RVR traduce «afeminados» y «los que se echan con varones» (BJ y RVA, «afeminados» y «homosexuales»), requieren considerable comentario. La primera de ellas, ma1akoi, significa básicamente «suave»; pero también llegó a convertirse en epíteto peyorativo para aquellos varones que eran «suaves» o «afeminados», refiriéndose con gran probabilidad al participante más joven y «pasivo» en una relación pederástica,[20] que era la forma más común de homosexualidad en el mundo grecorromano. 21 En muchos casos,

18 R. Scroggs *(The New Testament and Homosexuality,* Filadelfia, 1983, pp. 101-109) ha alegado que las listas de aquí y del cap. 5 no tienen ninguna relación especial con el contexto. Pero eso no es exactamente así. Quizás no todo esté relacionado con el contexto inmediato, pero por lo menos puede mostrarse que la mayoría de los elementos mencionados tienen que ver de modo especial con los problemas que Pablo está encontrando en esta iglesia. Ver más arriba bajo 5.9-10. Por otra parte, el intento de Bailey («Foundation», pp. 27-29) de dividir la lista en dos conjuntos de cinco cada uno, en que el primero tiene que ver con pecados sexuales y el segundo con desórdenes en la Cena del Señor, no sólo pasa por alto completamente el contexto presente sino que fuerza la palabra «idolatría» para hacer que tenga un significado que no puede portar («prostitución sagrada»), para no mencionar que pasa por alto su clara relación con 10.1-22.

19 Gr. xivarrsaL, palabra corriente para todo ese tipo de delito, que corresponde a nuestro término «ladrón».

20 Ver el papiro citado por Deissmann, LAE, 164: Zrlvopwv soy llahaxov («Zenobio el afeminado»); y Dion. Hal. 7.2.4, quien describe a Aristodemo, tirano de Cumas, como «un hombre de cuna no oscura, a quien los ciudadanos llamaban Málaco o `Afeminado' ... ya fuera porque de muchacho era afeminado y dejaba que lo trataran como a una mujer, como relatan algunos, o porque era de naturaleza moderada y lento para la cólera» (Loeb IV, p. 151). La primera opción de Dionisio es ciertamente peyorativa y porlo tanto nos ayuda aquí con su significado, a pesar de los argumentos contrarios de J. Boswell (ver *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality,* Chicago, 1980, pp. 339-340). Lo que hace que esto sea seguro es un pasaje como el de Filón en *spec.ieg.* 3.37-39, donde da una descripción bastante mordaz de la pederastia, y habla con especial dureza acerca de los mozos que se visten como mujeres para esos fines. Uno de los sustantivos que utiliza para describir esa degeneración es *malakia* («Además él [refiriéndose al `amante', el participante masculino activo] no ve daño alguno en convertirse en tutor e instructor en los vicios ofensivos de la falta de hombría y del afeminamiento [pakaKLa]» [Loeb VII, pp. 499-501]).

21 Sobre este asunto, y para muchos elementos de este tema, ver Scroggs, *Homosexuality,* cuya presentación es un modelo de justicia para todas las partes. En este punto parece tener básicamente la razón; es menos probable que pueda sostenerse su argumento de que ésta es

los varones jóvenes se vendían como «queridas» para el placer sexual de otros varones mayores que ellos. El problema es que para esos hombres había una palabra técnica, y malakos se usa rara vez para designarlos, si es que se usa. Puesto que esa no es la palabra corriente para ese tipo de conducta homosexual, uno no puede estar seguro de qué es lo que significa en una lista como la presente, donde no hay un contexto mayor que nos ayude. Lo que es seguro es que se refiere a algún tipo de conducta, y no simplemente a una actitud o característica. En inglés, la NIV traduce ese término «varón prostituto» (en el sentido de «mozo que se vende para citas con otros hombres»),[23] y ésa es probablemente la mejor aproximación, porque en la lista esta palabra va seguida inmediatamente por una palabra que sí parece referirse a la homosexualidad masculina, especialmente al participante activo. Sin embargo, esta otra palabra (arsenokoitai) también presenta dificultades. Esta es su primera aparición en la literatura que se conserva, y los autores posteriores se muestran renuentes a usarla, especialmente al describir la actividad homosexual. Dicha palabra es un compuesto de «varón» y «relación sexual». No hay duda alguna en cuanto al significado de la segunda porción de la palabra (koitai); es el término vulgar para referirse a «relación sexual» (y probablemente ésa sea la razón por la cual rara vez se halla en la literatura).[4] Lo que no es seguro es si «varón» es sujeto (= «varones que tienen relaciones sexuales»; y por lo tanto una palabra para designar a todo tipo de varones prostitutos) o complemento (= «relación sexual con varones»; por consiguiente, homosexual masculino). A la luz de estas ambigüedades, Boswell[2-5] ha alegado que no puede asegurarse con certeza que ninguna de esas dos palabras denote la homosexualidad. Sin embargo, su argumento parece ser

la única clase de homosexualidad que se condena en el NT. El hecho mismo de que Pablo incluya a las mujeres en Ro. 1.26 habla contra la reconstrucción que hace Scroggs de este asunto. En este caso, el argumento al silencio es especialmente débil.

22 Esto parece seguro por el resto de las palabras de la lista, y especialmente por la primera oración del v. 11: «Y esto *erais* algunos», que implica que había tenido lugar un cambio de conducta. Por eso no resulta tan adecuada la traducción «afeminados» que dan RVR, BJ y RVA, que tiende a referirse más a ciertas características que a una conducta; es más clara la traducción «invertidos» de NBE. DHIl omite el término.

v Esta es la designación que da Scroggs, *Homosexuality,* ver especialmente su comentario sobre esta palabra en pp. 62-65.

24 Este es precisamente el punto que Boswell pasa por alto en su largo análisis de esta palabra (*Christianity, pp.* 341-352). El mismo subraya la vulgaridad de esa palabra al ofrecer un equivalente inglés moderno; pero su equivalente rara vez se halla en aquella clase de literatura que se conserva para la posteridad, por la misma razón que esta otra se evita: normalmente habría sido ofensiva para el buen gusto. Aparentemente Pablo no se niega a usar una palabra así si sirve para causar el impacto apropiado (ver 4.13; cf. Fil. 3.8).

u *Christianity, pp.* 335-353.

un caso de «divide y vencerás». Lo que pueda ser cierto acerca de esas palabras individualmente es una cosa. Pero aquí no son individuales; aparecen una junto a la otra en una lista de vicios que está muy recargada hacia los pecados sexuales. Aunque no se puede estar seguro, es muy probable que en inglés la NIV se acerque a una comprensión adecuada al traducir la primera como «varón prostituto» y la segunda como «ofensor homosexual», en el entendido de que «varón prostituto» con gran probabilidad denota a un mozo homosexual que consiente. En cuanto a la actitud de Pablo acerca de la homosexualidad en general, basta con remitirse a su propio trasfondo judío que aborrecía tal práctica[26] y además a su descripción de esa actividad (Ro. 1.26-27).

Después de estos cuatro rubros adicionales, Pablo concluye con los otros cuatro de 5.10 y 11 (q.v.). Vuelve a insistir: quienes hacen tales cosas, refiriéndose a los que persisten en esos pecados, no heredarán el reino. La implicación de la advertencia a los creyentes mismos parece patente. Pero como siempre en Pablo, la advertencia o el imperativo no es la últim a palabra -ni la primera-. Lo que aquí se dice debe mantenerse en tensión con lo que sigue en el v. 11.

11 Pablo no puede permitirse concluir con la nota de advertencia que había emitido en los vv. 8-10,[27] especialmente porque podría dar la impresión de que los corintios realmente seguían estando entre «los injustos». Por eso pone conclusión a todo este asunto reafirmando: «Y estas cosas son lo que erais algunos de vosotros.» Por lo tanto, esta oración funciona de modo parecido al indicativo de 5.7 («Nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada»). Así como el imperativo en aquel pasaje se proponía ser tomado en serio, así también la advertencia de este pasaje. Pero en ambos casos el predicado es la acción previa de Dios en Cristo Jesús. La lista anterior es lo que los injustos siguen siendo, y por eso no heredarán el reino. Los que persistan en esas mismas actividades se hallan en un peligro semejante. «Pero eso es lo que erais algunos de vosotros. Ahora en Cristo Jesús sois algo diferente, asíque, vivid en consecuencia. Dejad de defraudar, de vivir en pecado sexual, etc., porque ya no os halláis entre los que sí lo hacen.»

El resto del versículo da la base soteriológica para esta premisa: «Mas ya

Ver el capitulo sobre el judaísmo en Seroggs, Homosexuality, pp. 66-98.

Nótese con cuánta frecuencia en esta carta Pablo concluye con una nota positiva después de ese tipo de debate o advertencia: p.ej., 3.22-23; 4.14-17 (como conclusión a todo 1.18-4.21); 5.7; 6.20; 10.13; 11.32.

2s Gr. tetina, refriéndose a la lista entera. El neutro es impactante; uno esperaría totovtot («tales»). El neutro plural funciona como un modo más dramático de expresar horror o desprecio (= «estas abominaciones»).

habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios.» En cuanto tal es también uno de los enunciados teológicos más importantes que se hacen en esta epístola. El interés de Pablo es singular: «Vuestra propia conversión, realizada por Dios mediante la obra de Cristo y del Espíritu, es lo que os ha hecho dejar de estar entre los injustos, los cuales no heredarán el reino.» Esto implica que hay un imperativo inherente: «Por tanto, poned en práctica esta nueva vida en Cristo y dejad de ser como los injustos.»

La estructura de la oración parece segura. Comienza con tres verbos, cada uno de ellos introducido con el adversativo fuerte «pero» (que no se refleja en RVR; cf. en cambio RVA), que da fuerza adicional al énfasis de «una vez fuisteis, pero ahora no sois» que se halla en esta oración. Como en 1.30, los tres verbos son primordialmente metáforas de la salvación, y cada una de ellas expresa una faceta especial de la conversión de ellos a la luz de las oraciones anteriores: ellos habían sido «lavados» de la inmundicia de sus modos de vida antiguos expresados en la lista precedente; habían sido «santificados», separados por Dios para una vida santa y piadosa que contrasta claramente con su anterior iniquidad; aunque anteriormente eran «injustos»,[30] han sido justificados, de modo que ahora, puestos a derecho con Dios, pueden heredar el reino que antes no pulían heredar. Cada uno de los verbos se ha escogido, entonces, por razones contextuales, y no dogmáticas; y su secuencia no tiene importancia desde el punto de vista teológico.[31] «Lavados» probablemente viene primero porque es lo que más naturalmente viene después de la «inmundicia» de ese catálogo de vicios. Por último, puesto que los tres verbos se refieren a la misma realidad, y puesto que cada uno de ellos tiene por sujeto implícito a «Dios», las dos frases preposicionales han de entenderse como modificadores de todos los tres verbos.[32]

29 Gr. attehoivoaoúe (que en el NT sólo aparece aquí y en Hcb. 22.16). Algunos remarcan mucho el hecho de que el verbo está en voz media y ofrecen traducciones tan forzadas como «os **hicisteis lavar»,** dando **aún** más significación teológica a que esto es un acto voluntario por parte del que es bautizado (p.ej., Beasley-Murray, Baptism, p.163; Fu ng, «Justifica tion », p. 250; R-P, p. 119). Pero gran parte de esa discusión no llega a «lavar», ya que el verbo aparece casi completamente en voz media. Se trata de una voz media que funciona como pasiva. Cf. Duna, Baptism, p. 123, y la mayoría de las traducciones.

30 Es difícil resistirse a ver en este verbo (btxeLLoto) una especie de juego de palabras con el adj. aá,xoL de vv. 1 y 9 y con el verbo etbLKtco de vv. 7-8.

31 Hay quienes se ponen ansiosos por el orden de estos verbos, como si con ellos Pablo estuviera haciendo una especie de enunciado teológico que no parece encajar con las categorías dogmáticas de ellos. Esto ocurre incluso con el intento de C. A. A. Scott de leer estos verbos en orden inverso (e.d., que tras cada acción se hallaba la anterior); ver ChristianityAccording to St. Paul, Cambridge, 1927, p. 120.

32 La repetición de a1Jka antes de cada verbo habla también en favor de esto (cf. Fung, «Justification», p. 251). Se opone Scott (nota anterior). Cf. la presentación menos que

Por lo tanto, el trinitarismo latente de esta oración es difícil de eludir. Dios ha efectuado la salvación «en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu».

Es posible, pero no tan seguro como lo dan a entender ciertos intérpretes, que el verbo «habéis sido lavados» sea también una alusión al bautismo, parecida a la posible referencia secundaria a la Cena del Señor en el imperativo «celebremos la fiesta» de 5.8. Pablo no dice en efecto «habéis sido bautizados», cosa que era perfectamente capaz de hacer si era el bautismo lo que le interesaba. Este verbo no se usa en otros lugares del NT para denotar el bautismo (va unido al bautismo en Hch. 22.16, pero no es el verbo real para el bautismo en sí). El argumento que más frecuentemente se usa en favor de una referencia al bautismo, además de la connotación del mismo verbo «lavados», es la asociación con la primera frase preposicional, «en el nombre del Señor Jesucristo». Pero eso sería leer a Pablo con los ojos de Lucas. De hecho hay dos elementos de uso que sugieren lo contrario: (1) El uso de *en* con «bautismo» no corresponde al uso de Pablo en otros lugares. En efecto, en el NT *en* con «bautizar» se refiere al elemento en el cual uno ha sido bautizado (cf. 12.13); con «bautizar» Pablo usa la preposición *eis:* uno es «bautizado *hacia dentro de* o *para* el nombre» (cf. 1.13-15)[33] o «en [= hacia dentro de] Cristo» (Gá. 3.28) [34] (2) Las dos preposiciones y los tres verbos van todos juntos; y en el uso de Pablo no hay paralelo para la afirmación de que uno sea «bautizado en el nombre de Cristo y en el Espíritu de nuestro Dios», o de que uno sea santificado o justificado en el bautismo. Eso no quiere decir que para Pablo ese verbo no pueda haber tenido una alusión indirecta al bautismo; más bien quiere decir que aquí lo que a Pablo le interesa no es el rito cristiano de iniciación, sino la transformación espiritual posibilitada por medio de Cristo y efectuada por el Espíritu. Las tres metáforas destacan los aspectos de la conversión cristiana que se hallan en las términos teológicos «regeneración, santificación y justifica-

convincente de Bailey, «Foundation», pp. 28-29, quien alega que la oración tiene paralelismo escalonado, en que cada verbo corresponde en secuencia a las personas de la Trinidad mencionadas en las frases preposicionales (lavados = Cristo; santificados = Espíritu; j ustificados = Dios). Esto destruye el propio paralelismo de Pablo que se halla en las dos frases preposicionales hermosamente equilibradas.

33 Este es el uso normal del NT, excepto en Hch. 2.38, que tiene enr; por eso uno se pregunta si el ev no ovop«LL bloau XpLasau de Hch. 10.48 va con panaa6rlvar o, como en otros lugares del NT, con el verbo «mandar».

34 Tal vez haya que destacar también que la colocación de «el nombre de Jesús» con el bautismo no aparece en Pablo. En el nombre de Jesús se «ordena» (2 Ts. 3.6), se «ruega» (1 Co.1.10), se «juzga» (5.3), se «hacen todas las cosas» (Col. 3.17), se «dan gracias» (EL 5.20), y se es «lavado, santificado, justificado» (aquí); pero en ninguna parte se es «bautizado» ev iw ovolt«TL de Jesús.

ción»;[35] y para Pablo éstas son acciones del Espíritu en la vida del creyente, y no el resultado del bautismo[36]

El matiz exacto de las dos frases preposicionales no resulta seguro. Pero puesto que modifican juntas a los tres verbas, parece lo más probable que ambas hayan de entenderse en sentido instrumental. L.a referencia a «el nombre» de Cristo, como en 1.10 y 5.4 (cf. 2 Ts. 3.6) probablemente tenga que ver con la autoridad de Cristo a favor del creyente, especialmente en función de su obra salvadora; y la referencia al Espíritu refleja la visión de Pablo del Espíritu como el medio en virtud del cual Dios realiza en la nueva edad la obra de Cristo en la vida del creyente. Así que estas dos preposiciones juntas se refieren a lo que Dios ha hecho *para su* pueblo en Cristo, y que él ha realizado *en* ellos por el Espíritu.

De modo que una vez más, como en 5.6-8, Pablo está instando a los corintios a convertirse en lo que ya son; y ese imperativo lo fundamenta en la obra anterior de Cristo. Sin embargo, en este caso el imperativo no es sino implícito; y el énfasis en la obra de Cristo se pone menos en la realidad objetiva de su sacrificio que en la experiencia que ellos tienen de esa realidad por medio del Espíritu. Ellos deben *ser* y deben *comportarse* de modo diferente de los injustos, porque Dios en su misericordia ya ha quitado la mancha de sus antiguos pecados, ya ha comenzado la obra de la transformación ética, y ya les ha dado el perdón y la relación correcta con él. Aunque esto se refiere primordialmente a los problemas de 5.1-13 y de 6.1-11, obviamente funciona como base para todos los imperativos de esta carta, inclusive el que viene inmediatamente a continuación.

Aunque todo ese pasaje toca de modo singular el problema de dos hermanos que han comparecido ante las magistrados civiles de Corinto, el resultado neto para nosotros es una mezcla admirable de la teología y la ética de Pablo que se ponen en acción en la plaza del mercado. Para Pablo la teología no es una abstracción, sino la aplicación del evangelio a la vida en el mundo real. Como tal, este texto sirve de modelo para resolver la «tensión» entre el indicativo y el imperativo en la vida del creyente. Realmente se espera que uno obedezca las preguntas retóricas del v. 7; y

35 Acerca de estos dos últimos verbos, ver el análisis bajo 1.30; acerca de «santificar», ver tb. bajo 1.2, y sobre «justificar», verbajo 4.4. Algunos han alegado que aquíel verbo no tiene el significado teológico pleno que obtendrá en Gálatas y Romanos (p.ej., Bultmann, *Theology*, 1, 188); pero no hay fundamentos léxicos ni contextuales válidos para argumentar tal cosa. Ver el estudio en Fung, «Justification», pp. 250-251; cf. Conzelmana, p.107.

36 Ver un punto de vista parecido en Dunn, *Baptism*, pp. 120-123; cf. Barrett, p. 141, quien concede que «se tiene en mente el bautismo» pero que «lo que es importante para Pablo es el significado interior y no las circunstancias externas». En cuanto al punto de vista de que se refiere al bautismo, ver Beasley-Murray, *Baptism*, pp. 162-167, y la mayor parte del resto de la literatura sobre el bautismo así como la mayoría de los comentarios.

realmente hay que tomar en serio las advertencias de los vv. 8-10. Pero unas y otras se fundamentan en la obra previa de Cristo, y en la aplicación de esa obra a nuestra vida por el Espíritu.

Para Pablo debe haber una relación sumamente cercana entre la experiencia de la gracia y la conducta de uno, que ponga en evidencia esa experiencia de la gracia. Pablo mismo está tan interesado en que esta última (la conducta correcta) no sea percibida como algo que viene primero o que conduce a lo anterior (la experiencia de la gracia). Pero los que se interesan por la gracia sin interesarse igualmente por la conducta han pasado por alto los apremios teológicos de Pablo. Precisamente por esas razones hay que tomar con verdadera seriedad los textos de advertencia en Pablo. Sin duda alguna existe la certeza en Cristo, pero sería una falsa certeza la que justifique a los pecadores que jamás hayan tomado en serio el «y esto ***erais*** algunos». Eso sería blanquear por fuera al pecador sin regeneración ni transformación; y una teología así sería simplemente incomprensible para Pablo.

Lo que con mayor frecuencia hace falta en ese tipo de teologías es el ingrediente central en Pablo, la acción transformadora del Espíritu. Y en este caso eso no hay que entenderlo simplemente como jerga teológica. Se basa más bien en la venida del Espíritu al mundo, que marca el cambio de las edades, de modo que las realidades del futuro están ya en acción ***en poder*** en la edad presente. El problema corintio no era con la experiencia que ellos tenían del Espíritu, sino con su forma de entender mal lo que significaba ser gente del Espíritu. Nuestros problemas suelen ser de otro tipo. El Espíritu tiene su lugar en el credo y en nuestra teología, pero con frecuencia lo dejamos allí, de modo que su obra de verdadera transformación y revestimiento de poder se queda pendiente hasta el ésjaton, en vez de ser experimentada en el presente.

3. Acerca del acudir a las prostitutas

Cap. 6.12-20

12 Todas las cosas me son licitas, mas no todas convienen; todas las cosas me son licitas, mas yo no me dejaré dominar de ninguna.

13 Las viandas para el vientre, y el vientre para las viandas; pero tanto al uno como a las otras destruirá Dios. Pero el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo.'

t **Marción atestigua una adición interesante: «de modo que el Templo es para Dios, y Dios para el Templo». Se trata de un comentario sobre el texto, a la luz de 3.16 y 6.19.**

14 Y Dios, que levantó al Señor, también a nosotros nos levantará[2] con su poder.

15 ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Quitaré, pues[3], los miembros de Cristo y los haré miembros de una ramera? De ningún modo.

16 ¿O[4] no sabéis que el que se une con una ramera, es un cuerpo con ella? Porque dice: Los dos serán una sola carne.

17 Pero el que se une al Señor, un espíritu es con él.

18 Huid de la fornicación. Cualquier otro pecado que el hombre cometa, está fuera del cuerpo; mas el que fornica, contra su propio cuerpo peca.

19 ¿0 ignoráis que vuestro cuerpo[5] es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?

20 Porque habéis sido comprados por precio; glorificad, pues,[6] a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios.[7]

En ningún modo es seguro cómo se relaciona esta sección con lo que la precede inmediatamente. La inmoralidad sexual (RVR «fornicación») enca-

2 Para este verbo hay tres variantes: ehnyetpev (P46 [2a. corr] B 61739 pe it); et eyetpet (P 11 P46• A D P 1241 PC); e> eyepet (P46 [la. corr.] Alef C Psi May vg syh co Iren Tert Epiph Ambrst). h primera lectura es una conformación con el aoristo precedente; la segunda es probablemente una lectura equivocada de la tercera. El paralelismo de las oraciones exige el futuro; de otro modo se pierde el argumento. Ver el comentario.

3 Varios Mss. (F G P Psi 81 104 pc) quitan la sigma de apas de tal manera que queda apa ouv, debido probablemente a la frecuencia de esta combinación en Romanos. Héring, p. 43, adopta esta lectura, pero su argumento no es convincente.

4 Hay igual nómero de evidencias para afirmar que esta cláusula comienza con rl («o», como aquí en RVR; cf. 6.2 y 9), como para afirmar que no. No es fácil decidirlo; cf. el análisis de Zuntz, p. 195, quien llega a la conclusión siguiente: «A fin de cuentas, pues, la lectura más breve parecería ser la original.»

5 VariosMss.(ALPsi33811043651175118114 95pc)tienenaqurunplural.Estorepresenta un intento por aclarar lo que sin duda es la intención de Pablo. En cuanto a la gramática, ver más adelante (n. 65).

6 En algunos Mss. tempranos el brl de Pablo se cambió por apa ye; esto, a su vez, fue mal lerdo en Occidente de tal modo que prácticamente toda la tradición latina tiene una adición, «y llevad», que es consecuencia de leer apet ye como apare. Ver Metzger, pp. 552-553; Zuntz, p. 169.

7 Estas dltimas palabras de RVR, «y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios», son traducción de la adición del TMay, xat evtrtrnveultotit u ~, astva eart.vsou 0eov, que no tiene ningán apoyo en los Mss. griegos más antiguos. Esta adición, que hace perder por completo el punto del argumento, refleja la influencia que sobre la iglesia tardía tuvo el dualismo griego, el cual tenía gran dificultad con el cuerpo.

bezaba también la lista de vicios de los vv. 9-10, la cual incluía también el adulterio. Aparentemente esas cuestiones permanecen en primer plano. Después de insistir en que expulsen al incestuoso -un caso en el cual ellos no habían logrado «juzgar» adecuadamente---, Pablo pasó a concentrarse en otro caso en que no habían «juzgado» adecuadamente: el caso de dos hermanos que habían recurrido a los tribunales paganos para obtener un «juicio». Pero no ha terminado con lo referente a la inmoralidad sexual; por eso retorna tan prontamente a este asunto, si bien ahora el problema es completamente diferente

Dos palabras dominan el argumento actual: «inmoralidad sexual» (por~*neia,* RVR «fornicación») y «cuerpo»;[9] y hay dos pasajes que indican específicamente que el problema incluye ambos elementos juntos: «el cuerpo no es para la fornicación» (v. l3c); «el que fornica, contra su propio cuerpo peca» (v. 18c). Pero lo que le preocupa no es la *porneia* en general.[10] Los vv. 15-17 alegan que uno no puede «tomar los miembros de Cristo y hacerlos miembros de una prostituta», insinuando que esta es la expresión específica de *porneia* de la cual trata aquí Pablo." Parece ser que algunos

s Hay que señalar también que tanto la naturaleza de la argumentación como su contenido tienen fuertes afinidades con 7.1-7, que viene inmediatamente después. Por primera vez en su carta Pablo cita un lema corintio y lo corrige; este tipo de argumento reaparece varias veces en los caps. 7-16, donde él está contestando la carta de ellos. Además, parece haber un lazo más que casual entre esta sección y las «inmoralidades sexuales» (RVR «fornicaciones) de 7.2 y la «incontinencia» de 7.5, que tienen que ver específicamente con algunos que están «privando» a sus cónyuges de las relaciones sexuales, aparentemente porque piensan que tienen «autoridad sobre su propio cuerpo» incluso en la relación matrimonial (7.3-4). ¿Será esta privación la razón por la cual algunos hombres están visitando a las prostitutas?

9 XOPVELU aparece dos veces; *nopvq* («prostituta», «ramera») dos veces; *nopveuw* («practicar la prostitución») una vez; auspa («cuerpo») ocho veces. En cuanto a la actitud griega en lo que respecta a la pomeia, vease la introducción a 5.1-13 y los comentarios a 5.1 (pp. 223-228).

10 Esta es la opinión corriente, que se halla en la mayoría de los comentarios más antiguos. Después de una digresión sobre la cuestión de los litigios, Pablo vuelve al problema de la inmoralidad sexual de 5.1-13, para el cual da ahora un argumento teológico general. Ver, p.ej., R-P, p. 121; Grosheide, p. 143; Lenski, p. 233.

11 De otro modo piensa Hurd, p. 86, quien afirma que «en este pasaje no se refiere a ninguna acción especifica de los corintios». Pero la combinación de los argumentos de ellos en los vv.12-13 con la mención explícita del trato sexual con las prostitutas en los vv.15-16 es tan específica como todo lo que ha venido anteriormente.

R. Kempthorne le da un enfoque completamente diferente («Incest and the Body oí Christ: A Study of I Coriathians VI. 12-20», NTS 14, 1967-1968, pp. 568-574; cf. M. Miguens, «Christ's'Membets' and Sex (1 Cor.6,12-20)», Thomist 39,1975, pp. 42-48, quien está de acuerdo), y sobre la base de unos vínculos lingüísticos sugiere que Pablo aquí regresa al mismo problema de 5.1-13. Esto es muy poco probable; el argumento se basa en una acumulación de interpretaciones posibles, pero muy improbables.

varones en la comunidad cristiana están acudiendo a las prostitutas y están alegando que tienen derecho de hacerlo. Insinúan que el ser gente del Espíritu los ha trasladado a un plano superior, el ámbito del espíritu, donde no se ven afectados por formas de conducta que tienen que ver simplemente con el cuerpo. Por eso Pablo pasa, de la afirmación del v. 11, a un ataque contra esa justificación teológica.[12]

Al igual que antes, lo que está en juego es el evangelio mismo, y no simplemente la resolución de una cuestión ética. La forma en que los pneumáticos corintios entendían la espiritualidad les ha proporcionado una visión falsa de la libertad («todas las cosas son licitas») asf como del cuerpo («Dios lo destruirá»), base a partir de la cual han argumentado que el acudir a las prostitutas es permisible porque el cuerpo no interesa. La respuesta que da Pablo va en tres partes: (1) En los vv. 12-14 arguye directamente contra las falsas premisas de ellos: en el v. 12 contra su distorsión de la libertad cristiana, y en los vv. 13-14 contra su comprensión errada de la naturaleza del cuerpo. En el v.13 hace la afirmación básica que domina la mayor parte del resto del argumento: «El cuerpo es para el Señor, y el Señor para el cuerpo», lo cual queda demostrado por la resurrección, tanto la de Cristo como la nuestra (v. 14). (2) En los vv. 15-17 elabora entonces sobre esta base teológica y arguye en contra de la prostitución. Ellos han pasado por alto completamente la naturaleza tanto del acto sexual («los dos serán una sola carne») como de la conversión cristiana («el que se une al Señor, un espíritu es con él»), y el hecho de que esas dos «uniones» son mutuamente excluyentes. (3) Por último, en los vv. 18-20, por si acaso no lo han oído todavía, prohíbe expresamente la inmoralidad sexual (v. 18a), pero otra vez con un fundamento teológico: que ese pecado es contra sus propios cuerpos (v. l &), que no son propiedad de ellos sino que pertenecen a Dios por medio de una «compra divina» (vv. 19-20).[13]

El resultado neto es uno de los pasajes más importantes acerca del cuerpo humano. Este pasaje debe enterrar para siempre el dualismo implícito de tanto de lo que se ha hecho pasar por cristiano, en el que al cuerpo se lo rechaza, se lo sojuzga o se le da rienda suelta con el argumento de que no tiene ninguna importancia para la «verdadera salvación» o incluso es un

[12] G. Snyder, «The Literalization of the Apocalyptic Form in the New Testament Churcti», *BibRes* 14, 1969, pp. 5-18, divide la sección entre los vv. 12 y 13, división que no resu Ita evidente por sí misma.

[13] Hay que señalar que el pasaje está lleno de expresiones singulares y a veces difíciles, que a su vez han dado origen a interpretaciones igualmente singulares. Gran parte del problema estriba en la naturaleza de la argumentación, en la cual las formas retóricas de Pablo dictan a veces la forma de manifestarse el lenguaje. Las dificultades brotan cuando ese lenguaje es forzado más allá de su intención en el argumento en s1.

obstáculo para ella, pues se alega que esa salvación sólo tiene que ver con el «alma».

12 Como en las dos secciones precedentes, Pablo empieza discutiendo. Pero en contraste con esas dos secciones, no comienza por atacar el comportamiento ilícito de ellos; más bien confronta la teología sobre la cual se basa tal comportamiento. «Todas las cosas me son lícitas» es, casi con toda seguridad, un lema teológico corintio.[14] Esto queda consumado por el modo en que Pablo vuelve a citarlo en 10.23; en ambas casos lo modifica tan radicalmente que llega a negarlo, por lo menos como un absoluto teológico. La fuente de ese lema es debatible.[15] Es posible que los corintios hubieran convertido una postura paulina en un lema que servía a sus propios propósitos. Si es así, el error de ellos estaría en hacer absoluto lo que ~ara Pablo siempre habría estado matizado por su perspectiva «en Cristo».[1] Para él, es sólo en la medida en que uno está en Cristo que «todo me es lícito», y en todo caso eso tendría que ver con las adiafora (lo no esencial: la comida, la bebida, los días, la circuncisión, etc.), y no con la ética cristiana.

Con este lema encontramos por primera vez en esta carta otro de sus términos cruciales, exestinlexousialexousiazó (básicamente = «derecho de determinar, y por ende «autoridad»). Junto con sus términos acompañantes («sabiduría», «conocimiento», «espiritual»), éste es un campo de tensión entre los corintios y Pablo. En 8.9 se refiere mordazmente a «esta exousia vuestra», que algunos estaban utilizando para abusar de otros en lo referente al acudir a los templos paganos; y todo el argumento de 9.3-18 se refiere a su propia exousia de actuar en formas que les habían desagradado a ellos. Lo que tenemos aquí, entonces, es una crisis de «autoridad» de otra clase: acerca de su «libertad de actuar como quisieran» sin freno alguno.[17] Para Pablo eso no es en absoluto libertad, sino que es una forma de esclavitud peor que la de antes.

Con el primer modificador, Pablo pone la exousia patas arriba. La libertad no ha de ser para uno mismo sino para los demás. La verdadera pregunta no es si determinada acción es «lícita» o «permisible» o incluso «correcta»,

14 C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament,* París, 1965, tomo II, p. 654, piensa de otro modo.

15 Esta es una idea clave entre los cínicos, estoicos y gnósticos. Estos últimos, desde luego, son demasiado tardíos como para haber influido a la iglesia corintia del tiempo de Pablo; pero la terminología tiene gran afinidad con el estoicismo y el cinismo. Ver J. Dupont, Gnosis, Lovaina, 1960, pp. 298-308; cf. el análisis de Conzelmann, pp. 108-110.

16 Cf. Conzelmana, p. 110: «Lo que Pablo presenta aquí no es otra cosa que el navsa upnv -up£L5 be Xpiorou, `todo es vuestro, y vosotros de Cristo', de 3.2155.»

17 Hurley, p. 93, da un salto considerable en el uso del lenguaje al considerar que este grupo de palabras tiene que ver con la tensión entre Pablo y ellos en cuanto a la *ley* mosaica. Pero éste simplemente no es el vocabulario forense corriente en Pablo.

sino más bien si es buena y beneficiosa, si conviene.[18] A la luz del contexto completo de esta sección eso podría significar «me conviene».[19] Sin embargo, en otros lugares de 1 Corintios esta palabra denota el provecho para otras personas (en 10.23 se usa como paralelo de «edificar»; cf. 10.33). Probablemente sea eso también lo que está detrás de este matiz.[20] La conducta verdaderamente cristiana no depende de si tengo derecho de hacer algo, sino de si mi conducta es provechosa para los que me rodean.

El segundo modificador constituye un juego de palabras con exousia -prácticamente imposible de reproducir en español-que llega a la médula del asunto que nos ocupa. Ellos están diciendo: «Yo tengo exousia (libertad de actuar) con respecto a todas las cosas»; Pablo matiza: «Sí, pero yo no me dejaré dominar[21] por nada (o por nadie).» A nuestra distancia no podemos estar seguros de qué es lo que Pablo se propone decir con esto. ¿Quiere decir que uno no debe alardear de «libertad» con respecto al pecado sexual, cuando en realidad uno está esclavizado precisamente a aquello de lo que uno asegura que está bajo su propia autoridad? En ese caso, el pecador simplemente está engañándose a sí mismo. Tal vez la «cosa» de la que Pablo no se dejará esclavizar sea la misma exousia. Hay una especie de autoengaño que es promovido por la espiritualidad inflada, el cual le sugiere a uno que está actuando con libertad y autoridad, pero que en realidad es una esclavitud de la peor clase: es esclavizarse a la misma libertad que uno cree tener[22] Sin embargo, una opción especialmente atractiva que enlaza esta modificación espeeíficamente con el problema tal como aparece en los vv. 15-16, es entender el verbo a la luz de 7.4, que es el único otro lugar donde aparece en los escritos de Pablo. Así como la persona casada «tiene potestad» sobre el cuerpo de su cónyuge, así también esto podría referirse a quedar bajo la «potestad» o «poder» de la prostituta. Es decir que, al unirse a ella en la porneia, el creyente constituye a otra persona, que no es Cristo, como amo ilegítimo sobre su propio cuerpo.[23] En todo caso, el primer lema de ellos simplemente no es verdadero, por lo menos no como un absoluto.

13-14 Estos dos versículos señalan un abrupto viraje de rumbo. Pablo, que ha venido hablando acerca de la libertad cristiana, se vuelve de repente

18 Gr. oug*epey que en Pablo sólo se halla en las cartas a los Corintios. Esta es también una palabra estoica, pero Pablo está usándola de un modo diferente. Ver Dióg. L. 7.98; Epict. 1.22.1.

19 Cf. BJ y RVA («no todo me conviene»); Daube, «Pauline», p. 229; Findlay, p. 818.

20 Así Lightfoo4 p. 214; R-P, p. 123; Conzelmana, p.109; Holladay, p.84.

21 Gr. elouaLaobaogaL (= no seré esclavizado, dominado, subyugado); cf. 7.4.

22 Como bien lo expresa Barrett, p. 146: «La libertad cristiana no es libertinaje, porque el libertinaje no es más sino menos que libertad.»

23 Ver Bachmana, pp. 240-241; W. Foerster, *TDNTII, p.* 575; Kempthome, «Incest», p_ 569; Miguens, «Christ's», p. 38.

hacia el estómago y la comida, luego pasa a un enunciado teológico acerca del cuerpo, seguido de una afirmación de la resurrección de Cristo y de la nuestra. Ninguno de estos elementos parece seguirse del anterior.[24] No obstante, a pesar de las apariencias, se trata de un argumento muy bien armado contra la postura de los corintios con respecto al cuerpo humano, que parecen haber traído a colación junto con su postura sobre la libertad.

La clave se halla en un análisis de la estructura. A excepción de las cruciales palabras de contraste en el v. 13 («no para la fornicación, sino»), las oraciones forman un ~aralelismo perfecto (con un quiasmo en el primer miembro de cada una): 2

Proposición I:

1.	Las viandas para el vientre,		A B
		y el vientre para las viandas	B A

de («y»)

2.	Dios destruirá	tanto al uno (vientre)	B
		como a las otras (viandas)	A

de («Pero» = eso no será válido para el cuerpo)

Proposición II:

1.	El cuerpo	[no	para la fornicación,	
		sino]	para el Señor,	A B
			y el Señor para el cuerpo	B A

de («y»)

2.	Dios	tanto[26]	levantó al Señor	B
		como	nos levantará a nosotros	A
		con su poder (referido a ambos)		

Un paralelismo tan impresionante indica que la estructura misma tiene una intención, lo cual a su vez ofrece pistas para muchas de las dificultades. Primero, los tres de, que han presentado tantos problemas a los traductores,

24 Las dificultades que hay aquí pueden verse al comparar varias traducciones. En inglés, la NIV en particular parece perder de vista la estructura del argumento de Pablo.

25 Esta estructura formal ha sido reconocida también por C. H. Giblin, In *Hope of God's Glory, Pauline Theological Perspectives,* Nueva York, 1970, p. 141; cf. Hurley, p. 87; Murphy-O'Connor, «Slogans», p. 394; y Bailey, «Foundation», p. 31.

26 Esta es la única otra diferencia estructural entre las dos partes: el Koa-xai. («tanto - como») debe en este caso preceder al verbo, y no al complemento en sí, debido al cambio de tiempo verbal. Esta es una de las claves seguras para sostener que la lectura correcta es el verbo en futuro (ver arriba n. 2).

quedan ya explicados. El de que va entre las dos proposiciones (RVR «pero») sólo puede ser adversativo. Además, el de claramente consecutivo del v.14 determina que su paralelo menos claro del v. 13b también es consecutivo y debería por tanto traducirse «y» (así NBE).

En segundo lugar, las dos proposiciones están en evidente contraste entre sí. Tanto esta disposición como el resto del argumento hacen ver claramente que lo que a Pablo le interesa es la segunda proposición. De manera que el asunto de la comida no es aquí en absoluto un punto en discusión; más bien se propone plantear la cuestión del cuerpo y de la inmoralidad sexual. Esto sugiere que, como en el v.12, la mejor manera de entender la Proposición 1 es considerarla un lema corintio,[27] que aparentemente ellos han extendido para aplicarlo al cuerpo y a las relaciones sexuales con las prostitutas.[28]

Sin embargo, en contraste con el v. 12, donde Pablo no concuerda con el lema de ellos en su forma absoluta, aquí está básicamente de acuerdo. Tanto la comida como el estómago pertenecen a la edad presente, y «Dios va a

27 Este lema parece estar muy ligado con la cuestión de la comida ofrecida a los ídolos en los caes. 8-10. Tiene afinidades especialmente íntimas con 8.8, versículo que también parece reflejar una postura corintia. No se puede saber si Pablo mismo está aplicando aquí ese argumento de ellos, o si ellos habían usado el mismo argumento tanto para la comida como para las relaciones sexuales. Probablemente sea lo di timo.

28 Esta es la opinión de la mayoría de los comentaristas. Ver el cuadro en Hurd, p. 68. Lo que es menos seguro es cuánto de eso constituye el lema en sí. Por una parte, el quiasmo rítmico de la Parte 1 sugiere que quizás el lema sea sólo esa parte (cf. DHH). Puede ser así, pero eso significaría que la Parte 2 es una adición del propio Pablo al lema de ellos, que indicaría no sólo su acuerdo con él, sino también su disposición a llevarlo a su conclusión lógica. Así DHH: «También se dice: 'La comida es para e! estómago, y el estómago para la comida.' Es cierto, pero Diosva a terminarcon lasdoscosas.» Porotra parte, puesto que la Proposición I entera establece el contraste en II, es posible que la Proposición I entera represente la postura corintia, si bien en su forma actual viene de la pluma de Pablo. En este caso habría que poner comillas a toda la proposición (cf. NBE; Héring, p. 46; Hurley, pp. 87-88; Murphy-O'Connor, «Slogans», p. 394).

Lo que no parece tener sentido alguno es tomar la Parte 1 como un lema, y la Parte 2 como su modificación (eso hacen en inglés NIV y GNB). Según este punto de vista, el lema sería una extensión del argumento libertino de ellos: «No sólo me son lícitas todas las cosas, sino que además la comida es para el estómago y el estómago para la comida; así que, ¡démonos la buena vida y comamos cualquier cosa y en cualquier lugar que nos venga en gana!» Entonces Pablo matiza esa postura libertina apuntando a las realidades escatol6gicas.Si bien eso podría encajar bien con la actitud de ellos en diversos puntos, tal reconstrucción no armoniza con el argumento que aquí se ve. Primero, hace que el punto entero sea la actitud libertina de ellos, cuando no lo es; segundo, le da al punto referente a la comida un valor independiente en medio de un argumento que no tiene nada que vercon la comida; y tercero,, este tipo de aclaración por parte de Pablo se convertiría de inmediato en un argumento que ellos esgrimirían en su propio interés, en vez de cambiar realmente la postura de ellos. ¡El hecho de que ni la comida ni el estómago tengan ningún significado escatológico empataría muy bien con el punto de vista libertino de los corintios!

terminar con las dos casas» (DHH) 30 Lo que él no va a permitir es que ellos tomen *ese* lema, que se refiere a la insignificancia de las restricciones alimentarias, y lo apliquen a las relaciones sexuales ilícitas. La construcción que hace Pablo de la oración -por lo demás equilibrada- de la Parte 1 de la Proposición II, y que va pisando los talones de I, implica que el razonamiento de ellos iba más o menos así: «Puesto que todo es permitido, y puesto que la comida es para el estómago y el estómago para la comida (después de todo, al final Dios destruirá ambas cosas), y puesto que todos los apetitos corporales son bastante parecidos, eso quiere decir que el cuerpo es para las relaciones sexuales y las relaciones sexuales son para el cuerpo, 31 porque al final Dios destruirá también ambas cosas.» Pero las conclusiones de ellos están totalmente erradas, por ambas razones: el cuerpo no es para la *porneia* sino para el Señor; y además no está destinado a la destrucción sino a la resurrección, prueba de lo cual es la resurrección de Cristo.

Es así como Pablo contradice el argumento de ellos con su propio esquema teológico, formulado al estilo del de ellos: «El cuerpo es para el Señor, y el Señor para el cuerpo.» El resto del argumento nos explicará lo que esto significa. «El cuerpo es para el Señor» en el sentido explicado en las vv. 14 y 19-20. La obra de redención incluye a la persona entera, que, según la forma judaica de ver las cosas, incluye el cuerpo.[32] Si el estómago

29 Gr. rcatapyr1aar; ver el análisis bajo 1.28.

30 Esto va en línea con la propia opinión de Pablo en el cap. 15, según la cual el cuerpo resucitado no es somático (e.d., compuesto de su actual forma material), sino pneumádco (e.d., transformado en un «cuerpo espiritual»); ver bajo 15.42-49. El uno es mortal, el otro inmortal; el uno es mísero, el otro glorioso (cf. Fil. 3.21). Un cuerpo así no necesita de estómago ni de comida.

Puede verse una opinión diferente en Guadry, pp. 54-59 (apoyado por Murphy-O'Connor, «Slogans», pp. 394-395), quien alega que mediante la reformulación en la Proposición II Pablo se propone negar también la postura corintia en la Proposición 1 referente al estómago. Es decir, allí «estómago» funciona como sinécdoque para decir «cuerpo», y lo que Pablo dice es: «No es así; el 'estómago/cuerpo' no está destinado a la destrucción; es 'para el Señor' y por lo tanto destinado a la resurrección.» Eso sería más atractivo si el matiz de la Proposición II fuera simplemente: «Pero el Señor es para el cuerpo, y el cuerpo para el Señor.» Pero tal como está, esta Proposición tiene su propio modificador interno, «no para la porneia, sino», que hace que el contraste no sea sencillamente entre el cuerpo destinado a la destrucción y el cuerpo destinado a la resurrección, sino entre est6magolcomida y cuerpo/porneia.

31 Hurley, p. 90, hace la desconcertante extrapolación de que el lema de ellos habría dicho: «cualquier hombre para cualquier mujer, y cualquier mujer para cualquier hombre». Eso no sólo no es paralelo, sino que el contexto describe explícitamente el problema como una situación en que los varones iban adonde habían prostitutas mujeres.

32 Basando sus comentarios en Weiss, pp. 160-161, tanto Bultmana (Teología, I, 240-241) como J. A. T. Robinson (El cuerpo. Estudio de teología paulina, Barcelona, 1968, p. 38) alegan que «cuerpo» es el término básico de Pablo para referirse a la persona entera, y que significa algo cercano a «personalidad». A tal punto ha llegado esto a ser un lugar común en los estudios neotestamentarios, que casi todos los que a partir de entonces han escrito

carece de importancia para la existencia futura, no ocurre lo mismo con el cuerpo como tal. Por medio de la propia resurrección de Cristo el cuerpo ha quedado marcado como perteneciente a la eternidad; está destinado a la resurrección. Por eso también es «para el Señor» ya en el presente.

La segunda parte, «y el Señor para el cuerpo», no es tan fácil. Obviamente esto no puede afirmarse en el mismo sentido complementario en que la comida y el estómago están hechos el uno para el otro. El enunciado mismo se creó deliberadamente a partir del lema de ellas; por lo tanto no lleva la intención de ser forzado hasta sus detalles. [33] Esto no quiere decir que no sea cierto, sino que no es preciso. Sea como fuere, no es tanto un enunciado acerca del Señor cuanto un enunciado más acerca del cuerpo. Probablemente significa que el cuerpo pertenece al Señor porque en su muerte y resurrección él se ha entregado por el cuerpo como parte de esa obra redentora. La afirmación de la resurrección en el v.14 corresponde al v. 13b y sirve de base teológica para lo de «el cuerpo es para el Señor, y el Señor para el cuerpo». En cuanto tal, anuncia el argumento más detallado del capítulo 15, donde algunos están negando la futura resurrección de los creyentes (15.12).[35] Como en ese otro argumento, nuestra resurrección se fundamenta en la resurrección de Cristo: «Así como Dios resucitó al Señor, así nos resucitará a nosotros.»[36] Ambas resurretxtiones son realizadas «con su

sobre este texto han dado por sentado o han afirmado explícitamente que eso es lo que significa «cuerpo» en todo este pasaje. Pero tal conjetura no tiene fundamento alguno en este pasaje; Gundry ha demostrado convincentemente que no es válida para Pablo en general (cf. Murphy-O'Connor, «Slogans», pp. 392-393). En este caso pasa totalmente por alto la inquietud de Pablo, que se contrapone a la falsa opinión de los corintios de que el cuerpo físico no tiene ninguna significación eterna.

33 Es especialmente aquí donde han surgido gran número de interpretaciones alambicadas (ver a. 13 arriba). Cf. Murphy-O'Connor, «Slogans», pp. 394-395, quien de esos intentos dice que «hay que clasificarlos como ininteligiblemente ostentosos, o ingeniosamente imaginativos, o intolerablemente piadosos».

34 la idea de que aquí también se tenga en mente «el cuerpo de Cristo», la iglesia, aunque sea de un modo secundario, es totalmente gratuita. Ver Bailey, «Foundation», p. 32.

35 Mientrasel v.14 fuera tratado como un enunciado teológico separado, un tanto desconectado del resto del párrafo, era Inevitable que algún día saliera alguien alegando que era una glosa. Ver U. Schnelle, «l Kor 6:14-eine nachpaulinische Glosse», NovT 25, 1983, pp. 217-219. Cf. la refutación en Murphy-O'Connor, «Interpolations», pp. 85-87.

36 Algunos han visto el reemplazo del pronombre personal-qpag por aorga ra como evidencia de que aquí auNa significa «persona completa» (ver arriba a. 32). Pero eso es perder de vista por completo el uso de Pablo. Este es otro caso en que el lenguaje es dictado por la estructura de los paralelos. V razón del cambio tiene que ver con su uso de tov uuptov en la primera cláusula, con la cual lo que está en equilibrio es ngag, no atilgasa. El contexto, más el argumento del cap. 15, deja claro que lo que Pablo se propone decir aquí es: Dios resucitó al Señor corporalmente, y nos resucitará a nosotros corporalmente. Cf. Gundry, p. 60; Murphy-O'Connor, «Interpolations», p. 87.

poder» (cf. Ro. 1.4). Esta afirmación contrasta claramente con la visión corintia de la espiritualidad, la cual aguardaba una salvación «espiritual» que por fin se despojaría del cuerpo. Detrás de esa forma de espiritualidad se halla una visión griega del mundo que asignaba poco o ningún valor al orden materia1.[37] A partir de ese tipo de punto de vista se desarrolló la idea de la «inmortalidad del alma», es decir, de que el espíritu es en alguna forma inmortal, pero el cuerpo, junto con el resto del orden material, está destinado a la destrucción. Esa es una perspectiva totalmente pagana; el credo cristiano dice más bien: «Creo... en la resurrección de la carne.» En nítido contraste con la visión griega, el AT declara que al terminar la creación Dios miró el universo que había hecho y lo declaró bueno. La consumación final espera un nuevo cielo y una nueva tierra; y en ese nuevo orden el cuerpo es resucitado para que el pueblo de Dios experimente la plenitud final que Dios se había propuesto.

15 En los vv.15-17 Pablo explica su reformulación del lema de ellos, en que ha dicho: «el cuerpo *no* es para la ***porneia,*** sino para el Señor», aplicándola directamente al hecho de que ellos acuden a las prostitutas. El argumento consta de dos partes, introducidas ambas por la fórmula «¿No sabéis que...?» (ver bajo 3.16). El v. 15 afirma, sobre la base del v. 14, que los cuerpos de los creyentes son «miembros» del «cuerpo» del Señor y por lo tanto no pueden unirse a una prostituta, para convertirse en «miembros» del cuerpo de ella. Los vv. 16-17 explican todavía más el v. 15, afirmando sobre la base de Génesis 2.24 que en el acto sexual los dos cuerpos se hacen uno solo, proceso en virtud del cual un varón se hace «miembro» del cuerpo de ella. Esto a su vez se contrapone a la unión con el «cuerpo» de Cristo, expresada ahora en términos del Espíritu. El resultado es otro quiasmo:

A Los cuerpos de ellos son miembros del cuerpo de Cristo;
  B por lo tanto, no pueden ser miembros del de una prostituta.
  B' Unidos a una prostituta se hacen un solo cuerpo con ella;
A' unidos a Cristo se hacen un solo Elespíritu con él.

El argumento es sólido: ambas son relaciones «corporales» que implican una forma de «unión»: una con Cristo mediante su resurrección; otra con la prostituta mediante el acto sexual. El punto de Pablo, desde luego, es que esas dos uniones son mutuamente excluyentes; por lo tanto ellos deben «huir de la fornicación» (v. 18).

37 Hurley, pp. 80-86, arguye muy poco convincentemente que el presente pasaje va dirigido a conversos procedentes del judaísmo. Pero no apela a nada en este texto que apoye tal opinión; más bien, insiste en que eso podría ser cierto en otros lugares' (cosa que es sumamente improbable) y que por lo tanto también deberla ser cierto aquí. Ver a. 6 en la Introducción (p. 12}

La afirmación del v. 15 brota directamente de la formulación teológica del v. 14. Pablo alega que los *cuerpos* de ellos (e.d., los cuerpos de todos los creyentes individualmente) «son miembros de Cristo»; por lo tanto no les es permitido quitarle a Cristo lo que está unido a él y «hacerlos miembros de una prostituta».[39] La palabra «miembros»[40] es un término referente a las partes del cuerpo, que sugiere por tanto de modo metafórico que el creyente es parte integral del «cuerpo» de Cristo. Este uso, sin embargo, se mueve en una dirección completamente diferente de la de 12.12-26,[41] donde el «cuerpo» se refiere a la iglesia, y donde lo que interesa es la relación de los «miembros» entre sí. Aquí el interés se centra en la relación de cada uno con el Señor mismo. El cuerpo del creyente es *para* el Señor porque, mediante la resurrección de Cristo, Dios ha puesto en movimiento la realidad de nuestra propia resurrección. Esto quiere decir que el cuerpo físico del creyente ha de considerarse «unido» al propio «cuerpo» de Cristo que fue resucitado de entre los muertos.[42]

El pensamiento de Pablo es aquí fluido, pero no presionado. Lo que le interesa en todo el pasaje es el doble foco de la visión que tienen ellos del cuerpo y de la *porneia.* Lo que alega es que el cuerpo físico sí cuenta; es *para* el Señor. La resurrección ha determinado eso de modo absoluto. Además es consciente de que el séptimo mandamiento nunca ha sido abrogado; que la inmoralidad sexual es absolutamente incorrecta. Puesto que la inmoralidad sexual implica la unión corporal, llega a la prohibición de la una (la inmoralidad sexual) mediante insinuaciones metafóricas a partir de la otra (las «partes» del cuerpo). De modo que, si uno está unido a Cristo

3s Gr. apa9, «quitar» y no simplemente «tomar», quesería kapwv. Cf. Lightfoot, p. 216, et al.

39 Esta versión literaldeltextomuestralaconexiónlingüísticaentrelasdospartesdelaoración. Carece de importancia la cuestión de si el problema consiste en prostitución en templos o en burdeles. A favor de lo primero está el uso de la imagen del templo en los vv. 19-20 y el lazo aparentemente tan íntimo entre la idolatría y la inmoralidad sexual en 10.7 y 8, además de las prohibiciones parecidas en 6.18 y 10.14. Por otra parte, la *prostitución* en templos es desconocida en cuanto tal en las ciudades-estado griegas. Ver Murphy-O'Connor, *Corinth,* pp. 55-57. Por consiguiente, lo más probable es que esto se refiera a prostitutas de burdel o cortesanas.

40 Gr. pelos, que se refiere específicamente alas «extremídades» y «órganos» del cuerpo. Una vez que «cuerpo» se llegó a usar metafóricamente, esta palabra le siguió naturalmente. Ver J. Hoist, *TDNT* IV, pp. 555-568.

41 Esto se ha sugerido comúnmente. Ver, p.ej., L Cerfaux, *The Church ira the Theology ofSt. Paul,* Nueva York, 1959, pp. 279-280; B. M. Ahern, «The Christian's Union with the Body of Christ ia Cor, Gal, and Rom», CBQ23,1961, p. 202; Kempthorne, «Incest», pp. 570-572; Bailey, «Foundation», pp. 35-36.

42 Aquellos que tratan de conectar este pasaje con 12.12-26 no sólo pasan por alto esta diferencia tan significativa, sino que además pierden entonces de vista el punto del presente argumento.

mismo mediante la resurrección, es impensable («De ningún modo», RVR; «Claro que no», DHH; «Ni pensarlo», NBE)[43] que uno haya de «quitar» una parte del cuerpo de Cristo y convertirla en parte del cuerpo de una prostituta.

16-17 Con una repetición de la fórmula «¿O no sabéis que...?», Pablo pasa a explicar el v. 15, comenzando con la unión sexual de un hombre con una prostituta. Puesto que es impensable que uno haya de quitar los «miembros» de Cristo y hacerlos «miembros» del cuerpo de una prostituta, ¿qué pudo haber provocado esa última idea, para comenzar? La respuesta tiene que ver con la visión bíblica de la relación sexual: «El que se uneM con urna ramera,[45] es un cuerpo con ella. » ¿Cómo así? «Porque[46] dice:[47] Los dos serán una sola came.»[48] Si bien la unión de marido y mujer como «una sola carne» implica mucho más que la mera unión física,[49] lo que a Pablo le interesa

43 Gr. l1Ti yevotio; es su primera aparición en las cartas paulinas que tenemos, y su única aparición en 1 Corintios. Es muy frecuente en Gálatas y Romanos. La frase es común en la diatriba. Pero ver A. J. Malherbe, «MH I'ENOITO la the Diatribe and Paul», *HTR* 73,1980, pp. 231-240, quien ha argüido que su uso en Pablo se parece muy poco al de la diatriba en general, y en cambio se asemeja mucho al uso de Epicteto en particular, donde funciona no como conclusión de un argumento, sino más bien como transición: «Por consiguiente puede ser que este modo de rechazar una objeción o falsa conclusión sea más característico del tipo de instrucción del aula escolar en la que participaba Epicteto, que de la predicación en las esquinas de las calles» (p. 239).

44 Gr. rco)-uogevog; el verbo en Ga. 2.24 es npoanco>.>.aa0ctL Puesto que la forma no compuesta no implica de ordinario una imagen sexual, algunos eruditos han argüido que Pablo, «al quitar sencillamente un prefijo, elimina de estos dos versículos la referencia directamente sexual» (J.1. Miller, «A Fresh Look at 1 Corinthians 6.16f.», NTS 27, 1980, p. 127; cf. Miguens, «Christ's 'Members'», pp. 44-45). Pero eso es perder completamente devista el puntode Pablo. Primero, la forma no compuesta se usa para referirse a una relación semejante con una meretriz en Eclo. 19.2; segundo, la elección de este verbo, que puede ir en una dirección o en otra, se basa en la segunda oración, la relación con Cristo, donde resultaría menos apropiado el verbo de Génesis.

45 El texto griego lleva artículo, «*la* prostituta». Ya no se piensa en ella como individuo, sino como miembro de una clase.

46 Gr. yap; aquí claramente explicativo.

47 Gr. Oqatv, un giro clásico común, pero que en las cartas paulinas sólo se halla aquí como fórmula de introducción. Ellis, Use, p. 23, sugiere, sin dar argumentos, que Pablo tiene en mente a Dios como quien habla, aunque el AT no lo indique así. Sin embargo, el uso que hace Pablo de *gaty en 2 Co. 10.10 es casi ciertamente impersonal y esto apoya aquí ese significado.

48 Pablo está citando aquí la LXX, la cual, junto con el Pentateuco Samaritano y el Tárgum de Jonatán, añade las palabras *of* bvo. Hurley, pp. 109-110, alega que aquí Pablo está respondiendo a cristianos judíos que han rechazado la ley mosaica; por eso su apelación a Gn. 2.24 es un recurso a «material previo a la caída», que Pablo clasificaba «diferentemente de la Ley y retenía como elemento fundacional en su pensamiento». Ni esta afirmación ni la presuposición sobre la cual se basa pueden fundamentarse exegéticamente.

49 Ver esp. Ef. 5.25-33. Por ser eso así, y especialmente a causa de la opinión ampliamente aceptada de que aurpa se refiere a la «persona entera» (ver arriba, n. 32), algunos han argumentado que aquí también se tiene en mente la unión de mayores dimensiones. Ver, p.ej.,

aquí son los aspectos estrictamente físicos de dicha unión.[50] El tener relaciones sexuales con una prostituta implica una unión sexual ilícita del cuerpo de uno al de otra persona (literalmente). No es la unión sexual en sí lo que es incompatible con la unión con Cristo; lo que es incompatible es una unión así con una prostituta. Esto constituye una unión corporal con una persona que no es ella misma un miembro de Cristo, y cuyo cuerpo no está, por consiguiente, destinado a la resurrección.

En una oración paralela, en que se ha puesto «Señor» en lugar de «prostituta» y «espíritu» en lugar de «cuerpo», la unión ilícita se contrapone ahora con la unión del creyente con Cristo: «Pero el que se une al Señor, un espíritu es con él.» A la luz de los vv. 19-20, Pablo está refiriéndose probablemente a la acción del Espíritu, en virtud de la cual, por medio del «único Espíritu», el «espíritu» del creyente ha quedado indisolublemente unido con Cristo[51] El creyente está unido al Señor, y en virtud de ello ha llegado a ser un solo E/espíritu con él (ver bajo 5.3-4). Esto no quiere decir que Pablo esté abandonando ahora su interés por el cuerpo; los vv. 18-20 indican que no es así. Como con el v. 13c arriba, este es un caso más en que el lenguaje ha quedado dictado por el paralelismo. Puesto que la unión con la cual esto contrasta había sido constituida por la relación sexual, habría sido difícil que él pudiera describirla en función de hacerse «un cuerpo» con el Señor. Aunque el punto de interés sigue siendo el cuerpo físico del creyente que pertenece al Señor a causa de su resurrección, en este caso la unión es de diferente género; la forma de expresar esa unión es en función del Espíritu.

De manera que el punto de Pablo es uno solo. No tiene que ver con la unión de personas enteras en las relaciones sexuales, cosa que es verdadera en el matrimonio pero que no viene a cuento aquí; ni tiene que ver con la unión «mística» del creyente con Cristo, y mediante Cristo con su cuerpo

R. Batey, «The MIA EAP- Union of Christ and the Church», NTS 13, 1966-1967, pp. 270-281; cf. W. J. Barding, «Sexuality, Marriage, and Divorce in 1 Corinthians 6:12-7:16: A Practica¡ Exercise in Hermeneutics», CTM39, 1968, p. 362. No obstante, a pesar del uso del mismo texto del Génesis, la aplicación en Efesios tiene un punto tan diferente de éste que el argumento de Batey en cuanto a este texto resulta prácticamente sin importancia. Afín más lejos del blanco se hallan las cuestiones de T. A. Burkill, como respuesta a Batey, puesto que dan porsentadas ciertas preocupaciones por parte de Pabloque o son infundadas o están fuera del punto de este texto. Ver «Two finto One: The **Notion of Carnal Union in** Mark 10:8; 1 Cor. 6:16; Eph. 5:31 », ZNW 62, 1971, pp. 115-120.

so En contra de lo que opina Hurley, pp. 102-107.

si Cf. Dunn, ***Bapfsrn, pp.*** 123-124. Para un argumento considerable contra aquellos que pretenden ver este uso como un contraste entre «espíritu» y «cuerpo», en que lo último implicaría una unión menor, ver Gundry, pp. 65-69. Una idea así es tan ajena al contexto, que upo se pregunta cómo alguien pudo convencerse de su validez.

que es la iglesia, cosa que tampoco viene a cuento aquí. El punto de Pablo es que la unión física de un creyente con una prostituta no es posible porque el cuerpo del creyente ya le pertenece al Señor, mediante cuya resurrección el cuerpo del creyente ha llegado a ser un «miembro» de Cristo por su Espíritu.

18 Hasta este punto Pablo ha escrito contra los lemas teológicos inválidos de los pneumáticos. En esa exposición estaba inherente la prohibición que ahora se enuncia explícitamente:[52] «Huid de[53] la *porneia.*» Idéntica prohibición contra la idolatría aparece en 10.14. El enunciado expreso de 5.9-11 implica que estos dos son asuntos a los que Pablo ya se había referido; el argumento actual y el de los capítulos 8-10 sugieren que ellos se habían permitido excepciones a las reglamentaciones anteriores de Pablo. En ambos casos él replica primero a la postura teológica de ellos; pero también en ambos queda claro que no puede haber titubeos en la conducta en sí. Ellos deben, definitivamente, «huir de la inmoralidad sexual» (cf. RVA, DHH).

Pero la prohibición no es jamás la última palabra de Pablo. Por eso ofrece una razón teológica más, íntimamente ligada con lo que ya se ha dicho. Antes había postulado: «El cuerpo es para el Señor.» Ahora arguye que la inmoralidad sexual en particular es un pecado contra el propio cuerpo de uno, el cual es «para el Señor» porque es también «templo del Espíritu». Todo eso puede discernirse fácilmente; sin embargo, el argumento se introduce mediante un notable nudo que no es tan fácil de desatar.

Con un doble asíndeton, Pablo dice (literalmente): «Huid de la inmoralidad sexual. Todo pecado que un hombre cometa, fuera del cuerpo está; pero el que comete inmoralidad sexual peca contra su propio cuerpo.» Lo que a Pablo le interesa es la última cláusula: en la inmoralidad sexual el hombre peca contra su propio cuerpo, el cual resulta que es de él y no es de él. Pero, ¿qué se proponía decir con la cláusula precedente, con que establece la otra? Los problemas son dos: (1) La frase «todo pecado que un hombre cometa» es especialmente fuerte. Si se la toma a primera vista parecería incluir aun la inmoralidad sexual, lo cual hace dificil la cláusula siguiente. Además, esa afirmación ha desvelado por mucho tiempo a los cristianos, quienes consideran que hay otros pecados que también son «contra el propio cuerpo».[54] (2) Eso lo lleva a uno a preguntar qué significa «fuera del

52 Conzelmann, p. 112, sugiere que el v. 18 «da la impresión de una intrusión: un argumento racional que se inserta en el argumento pneumatológico de los vv. 17 y 19». Pero eso pasa por alto la urgencia de la situación, para no mencionar su conexión con el resto del contexto, que tiene que ver con el pecar contra el propio cuerpo, el cual es «para el Seiior».

53 Gr. «luye-ce; es un imperativo presente, que implica «seguid huyendo de». Cf. 2 Ti. 2.22 y Gn. 39.12.

54 Esta es la dificultad más común. Ver su expresión en Best, *OueBody, p.* 75, quien menciona la embriaguez, la gula y el suicidio como pecados «contra el cuerpo».

cuerpo», especialmente en vista de que la siguiente cláusula destaca específicamente la inmoralidad sexual diciendo que es contra [55] el propio cuerpo.

Aunque Allo sugiere que se han ofrecido hasta 20 ó 30 soluciones, las opciones viables quedan reducidas a dos [56] La primera consiste en considerar la primera cláusula como un lema corintio, que Pablo modifica después en la segunda cláusula, como en los vv. 12-13[57] Sería algo así: «Todo pecado que un hombre cometa, cualquiera que sea, está fuera del cuerpo», decís vosotros (o: ¿decís vosotros?). «Pero al contrario, hay un pecado en particular que es contra el propio cuerpo físico, a saber, la inmoralidad sexual.» Hay varios factores a favor de esta opción: (1) Pablo ya ha discutido con posturas de ellos en el contexto actual; (2) tiene una semejanza formal con los vv. 13-17, donde cita el lema de ellos, luego lo modifica, y elabora teológicamente esa modificación (vv. 13ab/13c-14/15-17 y 18b/18c/19-20); (3) mantiene el sentido no matizado de «todo pecado»; (4) corresponde al uso genérico de anthrópos («hombre») en el lema de 7.1 (cf. 7.26); y (5) libra a Pablo de la responsabilidad de haber afirmado lo que parece ser un axioma teológico menos que preciso. Según este punto de vista, la oración de ellos significaría: «El cuerpo no tiene nada que ver con el pecado.»[58] Se trata de una opción atractiva, y bien puede ser la correcta. Sin embargo, sería una palabra bastante abrupta para venir a continuación de la prohibición, [59] no hay pistas internas inmediatas que la sugieran,[60] y el énfasis en «su propio

[55] Gr. ti,, la preposición que comúnmente se usa con el verbo apaptctvco. Existe la posibilidad, como alega Gundry, p. 73, de que la intención aquí sea el sentido de «dentro», por contraposición a eKros, «fuera».

[56] Como se señaló antes, hacer que «cuerpo» se refiera al «cuerpo de Cristo, la iglesia», no parece viable. Veresp. Kempthome, «Incest», p.572; y K. Romaniuk, «Exégése du Nouveau Testament et ponctuation», NovT 23, 1981, pp. 199-205. Las dificultades para explicar el «su propio cuerpo» en la segunda cláusula son lo que echa abajo esta opción, para no mencionar su falta de apoyo a partir del contexto mismo.

[57] Aparentemente quienes primero sugirieron esta opción fueron W. J. Conybeare y J. S. *Howson,TheLifeandEpistles* ofSt. Paul, Nueva York, 1874, tomo II, p. 43. La defensa más reciente de esta postura puede remontarse hasta Moule, pp. 196-197. El argumento más cabal a su favor es Murphy-O'Connor, «Slogans». Cf. Hurley, pp. 112-114, y los comentarios de Murphy-O'Connor, pp. 50-51, y Thrall, p. 49. Tanto Kempthorne como Romaniuk (ver nota anterior) la favorecen también, aunque el último alega que debería leerse como pregunta.

[58] Murphy-O'Conaor, «Slogans», p. 393. Como señala él, esto responde más que adecuadamente la objeción de Gundry (pp. 73-74) contra Moule, según la cual, si fuera un lema libertino corintio, habría sido necesario que dijera más bien: «Todo pecado está fuera del espíritu.»

[59] En este punto no es muy precisa la correspondencia formal con los vv. 13-17, ya que este párrafo comienza con la prohibición, con la cual este enunciado, en tanto lema corintio, no parece tener una conexión inmediata.

[60] Por supuesto que si fuera una cita de ellos, a ellos no les parecería tan abrupta como tiende a parecernos a nosotros.

cuerpo» no parece responder al lema de ellos en cuanto tal, el cual subrayaría la naturaleza incorpórea de todo pecado.[1]

la segunda opción consiste en verlo como una elaboración teológica paulina, formulada en el contexto más amplio de los vv. 13-20 y especialmente como un medio de plantear, mediante el contraste, el verdadero punto de interés, que «el que comete pecado sexual peca contra su propio cuerpo». Según este punto de vista el *de* («pero») es ***exceptivo,*** y modifica el «todo pecado» para que signifique «todo otro pecado» a excepción del que se menciona en esta cláusula. Sin embargo, la urgencia de Pablo no es con «otros pecados»; más bien está alegando que «todo otro pecado está aparte del cuerpo» en el sentido de que ningún otro pecado se dirige específicamente hacia el propio cuerpo de uno en la forma en que lo hace la inmoralidad sexual. ¿Cómo así? La respuesta radica en lo que ya se ha dicho en los vv. 15-17, a la luz de lo que dirá acerca del «propio cuerpo» en 7.4. Lo que le interesa no es lo que afecta o no afecta al cuerpo en sí, sino el carácter especial de la inmoralidad sexual y cómo ese pecado va dirigido especialmente contra el cuerpo que es «para el Señor». Al fornicar con una prostituta el hombre separa su cuerpo (que es templo del Espíritu, comprado por Dios y destinado a la resurrección) de la unión con Cristo y lo hace miembro del cuerpo de ella, colocándolo así bajo la «potestad» de ella (v. 12b; cf. 7.4). Todo otro pecado está aparte del cuerpo (e.d., no «en» el cuerpo) en este sentido singular.[2]

El que esto avance en la dirección de la intención de Pablo es cosa que parece verificarse por el argumento de los vv. 19-20, el cual brota directamente de éste. Aunque el cuerpo es «propio de uno», más propiamente hablando es de Dios, porque es un templo del Espíritu y ha sido comprado por medio de la redención. Por eso la naturaleza singular del pecado sexual no consiste tanto en que uno peque contra su propia persona,[63] sino en que uno peca contra el propio cuerpo ***en tanto se lo considera en función de su lugar en la historia de la redención.***

19-20 Añadiendo todavía otro «¿O no sabéis que?»[64] Pablo da una justificación teológica para la prohibición del v. 18a y una explicación

61 **Esta es la objeción principal en B. Byrne, «Sinning against One's Own Body: Paul's Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6:18», CBQ 45, 1983, pp. 608-616.**

62 Cf. **Byrne, «Sinning», el cual añadiría un matiz a «cuerpo» tomado de una idea de Kñsemann en el sentido de que el cuerpo es el vehículo tangible de comunicación entre los seres humanos.**

63 **Esta es la postura de aquellos que consideran que en este pasaje el cuerpo representa a la persona entera. Eso puede ser profundamente cierto, pero sencillamente no es el punto de Pablo.**

64 **Ver bajo 3.16; ver esp. vv. 2, 3, 9, 15 y 16 en la sección actual y en las precedentes.**

teológica del v. 18bc. Al mismo tiempo, el contenido de la pregunta sirve para reforzar y elaborar la teología del cuerpo expresada en los vv. 13-17. Recurriendo a dos imágenes (el templo y la compra de esclavos = el Espíritu y la cruz) reafirma que el cuerpo en su existencia presente pertenece a Dios. Por eso el cuerpo está incluido en la obra redentora completa de Cristo: la crucifixión, la resurrección y la actual acción del Espíritu. Todo esto lleva al imperativo inferencial final: por consiguiente ellos deben glorificar a Dios en sus propios cuerpos, lo cual, desde luego, significa en este contexto que no cometan ninguna inmoralidad sexual.

El vínculo con lo que ha precedido inmediatamente se logra con la conjunción «o». «El que comete pecado sexual peca contra su propio cuerpo», acaba de afirmar Pablo, con lo cual se refiere al propio cuerpo en tanto que es «para el Señor». «¿O no sabéis que vuestro cuerpo[65] es templO[66] del Espíritu Santo,[67] que está en vosotros y que habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis a vosotros mismos?» Cano en esta traducción y como en RVR, la cláusula final ha de incluirse en la pregunta.[68] Las dos partes se complementan mutuamente. El cuerpo es la morada actual del Espíritu de Dios, lo cual implica que uno pertenece a ese Dios cuyo Espíritu habita dentro de uno. Al mismo tiempo, la segunda parte ocasiona un cambio de metáforas, de modo que el hecho de que Dios es el verdadero propietario del cuerpo se afirma en función de que los creyentes han sido «comprados por precio». El énfasis se pone, por lo tanto, especialmente en el cuerpo en tanto que es «para el Señor» en el sentido de ser posesión legítima de Dios, lo cual se manifiesta tanto por medio del Espíritu que habita dentro del cuerpo, como por la obra redentora de Cristo. Esto, desde luego, contrasta radicalmente con la opinión de los pneumáticos de que el cuerpo está destinado para la destrucción y de que por lo tanto no tiene ninguna significación presente ni eterna.

Al referirse al cuerpo como templo del Espíritu, Pablo ha asumido las imágenes que propiamente pertenecen a la iglesia en su conjunto (cf. 3.16; 2 Co. 6.16; EL 2.21-22) y las ha aplicado al creyente individual.[69] En cuanto

65 Gr. so owlm wMmv oit. «el cuerpo de vosotros»). En cuanto a la gramática, ver Turner, Syntax, pp. 23-24; esto refleja la preferencia semítica por el singular distributivo, en que «algo que pertenece a cada persona de un grupo de personas se pone en singular»; es igual que ea español, donde por supuesto significa «el cuerpo de cada uno de vosotros». Cf. Ro. 8.23.

66 Probablemente «el templo»; otro ejemplo de la regla de Colwell (ver bajo 3.16).

67 En cuanto a la posibilidad de que este tipo de imagen haya sido sugerida por la prostitución en los templos, ver arriba a. 39. Cf. Gundry, p. 76.

68 El texto griego no exige tal cosa, pero así se entiende mucho mejor. Ver Findlay, p. 821; Barrett, p.151.

69 De otro modo piensa Kempthorne, «Incest», pp. 572-573; verla refutación en Gundry, p. 76.

a la imagen en sí, ver bajo 3.16. El uso de los posesivos refleja parte de la diferencia. La iglesia, por el Espíritu, es el templo de Dios en Corinto, en contraste con todos los templos y santuarios paganos. Mediante el fenómeno del Espíritu que habita dentro de los creyentes, Pablo se figura ahora el cuerpo del creyente como templo del Espíritu, remarcando que ése es el «lugar» de la morada del Espíritu en la vida de los creyentes individuales. Del mismo modo que el templo de Jerusalén «alojaba» la presencia del Dios viviente, así el Espíritu de Dios se «aloja» en el cuerpo del creyente. Esta es una imagen pura y simple, en la cual se afirma la significación del cuerpo para el presente; no se propone constituir un enunciado de antropología cristiana, corno si el cuerpo fuera la simple envoltura externa del espíritu o del Espíritu.

La habitación del Espíritu dentro del creyente es la presuposición de la imagen, reforzada aquí por los dos modificadores, «el cual está en vosotros»[70] y «el cual habéis recibido[71] de Dios.» Parece que lo que Pablo está haciendo es agarrarse del propio punto de partida teológico de ellos, es decir, que son «espirituales» porque han recibido el Espíritu, y redirigirlo para incluir la santidad del cuerpo. La realidad del Espíritu que habita en ellos se vuelve ahora contra ellos. Pensaban que la presencia del Espíritu implicaba una negación del cuerpo; Pablo arguye exactamente lo contrario: la presencia del Espíritu en la existencia corporal actual de ellos es precisamente la afirmación que hace Dios del cuerpo.

Pablo pasa fácilmente del hecho de que el Espíritu es «recibido de Dios» a su punto final: ¿No sabéis que la presencia del Espíritu de Dios en vosotros significa que «no os pertenecéis a vosotros mismos» , es decir, que vuestros cuerpos no son vuestros como para hacer con ellos lo que os venga en gana en lo referente a la sexualidad? Esta es la consecuencia última de la afirmación original de que «el cuerpo es para el Señor». Como evidencia para este aserto final,[72] Pablo cambia de metáforas una vez más, ahora para pasar al mercado de esclavos, imagen a la cual retomará en la situación concreta del esclavo en 7.22. Dicho pasaje deja claro que en este caso la imagen es la de la esclavitud; el verbo «comprados»[73] acompañado de su

70 Gr. ev uILLY; en contraste con 3.16 es una expresión distributiva, que se refiere al Espíritu en la vida de cada uno de ellos.

71 El griego dice simplemente ov *E)(ESE q7 r0* Oeov (lit. «el cual tenéis de Dios», así RVR y RVA), pero dado que aquí el énfasis no se pone en la «posesión» sino en la procedencia, es legítimo añadir «habéis recibido»; cf. BJ, DHH, NBE.

72 De ahí la importancia del yap explicativo de esta oración (RVR «porque»).

73 Gr. ayopatw. En cuanto al uso de este verbo en la «compra» de esclavos, ver el tratamiento de W. Eert, «Redemptio ab hostibus», TALZ72, 1947, p. 267; ver tb. el análisis en Bartchy, p. 124, n. 450.

genitivo de cantidad, «por precio», la ubica definitivamente en el mercado de esclavos [74] A diferencia del uso de esta metáfora en otras lugares del NT, donde lo que se tiene en mente es la redención para la libertad (p.ej., Gá. 3.13; 425; Ap. 5.9;143), el presente pasaje representa la nueva situación de ellos como «esclavos» de Dios, comprados por precio para hacer la voluntad de él.[75] Si bien hay quienes han argumentado en sentido contrario,[76] el uso relacionado en Gálatas y especialmente el pasaje litúrgico de Apocalipsis 5.9 indican que Pablo está pensando en la cruz, en virtud de la cual, al «precio» de su vida («con tu sangre», Ap. 5.9) Cristo nos compró para Dios. Su punto aquí es que hasta el cuerpo está incluido en esa adquisición. De modo que al final del argumento vincula la cruz con la resurrección, junto con el actual don del Espíritu, como evidencia de que «el cuerpo es para el Señor, y el Señor para el cuerpo».

El imperativo final brota directamente del argumento de las dos imágenes precedentes. El cuerpo es el santuario del Espíritu que habita dentro de él, y por lo tanto no es propiedad de uno sino de Dios, quien lo adquirió mediante la obra de la cruz. «Glorificad,[77] pues,[78] en[79] vuestro cuerpo.» Al mismo tiempo, sirve para poner conclusión al argumento entero. Este es el lado positivo del imperativo del v. lSa: «Huid de la inmoralidad sexual» (RVA). Puesto que el cuerpo es de Dios, uno no debe usarlo en una relación sexual ilícita; más bien, uno debe hacer de él un templo casto con el cual se honre a Dios.

La adición posterior «y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios» [80] puede haber sido introducida por la liturgia cristiana primitiva, como lo

74 De otro modo piensa Deissmann, LAE, pp. 318-330, el cual argumenta que lo que se tiene en mente es la imagen de la manumisión sagrada de los esclavos, como la que se halla en Delfos, remarcando así otro aspecto de la metáfora que sería el «comprar para la libertad». En esto lo han seguido BAGD y otros (p.ej., Ba¡ley, «Foundation», pp. 33-34), pero esto ha sido completamente refutado por Elert (ver nota anterior) y otros. Para un vistazo general de dicha discusión, ver Bartchy, pp. 121-125; cf. Conzelmann, p. 113.

75 Cf. D. H. Field, NIDNTT I, pp. 267-268.

76 P.ej., Conzelmana, 113. Si bien es cierto que la metáfora «no está desarrollada», es demasiado limitante el afirmar además «que la metáfora no debe ser forzada». No se trata de «forzar» una metáfora, sino de reconocer lo que está inherente en el uso mismo de la metáfora.

77 Gr. bola ;co.

78 Gr. Srl; usado con el imperativo para hacer sonar una nota de urgencia. Cf. R-P, p. 129, «asegdrense de glorificar».

79 Gr. ev, que también podría traducirse «con», pero lo más probable es que la intención de Pablo sea decir precisamente «en vuestro cuerpo», es decir, en las actividades personales del cuerpo. Cf. Parry, p. 107 («el ev quizás no sea estrictamente instrumental, sino para señalar la esfera de acción»); Findlay, p. 822.

so Así RVR; ver arriba, a. 7.

sugiere Lightfoot (p. 218). Lamentablemente, también se convirtió en texto bíblico para muchas generaciones de cristianos, y tuvo como efecto neto el desviar el punto de Pablo hacia la postura de los pneumáticos corintios. No es que el contenido de esa adición no sea verdad; lo que pasa es que pierde de vista completamente el punto de interés del presente argumento, el cual se contrapone a la opinión corintia de que el cuerpo no cuenta para nada y de que por lo tanto no importa lo que uno haga con él. Por lo contrario, según alega Pablo de principio a fin, el cuerpo está incluido en la obra redentora de Dios, y por lo tanto no es lícito involucrarlo en la inmoralidad sexual.

En la iglesia contemporánea es menester recalcar dos puntos de este pasaje. Primero, en la mayoría de las culturas occidentales, donde las costumbres sexuales han virado descaradamente hacia las normas paganas, se hace necesario volver a escuchar dentro de la iglesia la doctrina de la santidad del cuerpo. La inmoralidad sexual sigue siendo pecado, aun cuando haya sido justificada al amparo de todas las racionalizaciones imaginables. Los que toman en serio las Escrituras no son en este punto mojigatos ni legalistas; más bien reconocen que Dios nos ha comprado para cosas más elevadas. Nuestros cuerpos pertenecen a Dios gracias a la redención realizada en la cruz; y están destinados a la resurrección. Parte de la razón por la cual los cristianos huyen de la inmoralidad sexual es que sus cuerpos son para el Señor, a quien hay que glorificar con las acciones del cuerpo así como con todas las demás formas de conducta y actitudes.

En segundo lugar, se hace necesario escuchar este pasaje una y otra vez para contrarrestar toda infiltración de ese dualismo helenístico que pretende negar el cuerpo en favor del alma. Dios nos hizo como personas enteras; y en Cristo nos ha redimido completamente. En la perspectiva cristiana no hay dicotomía alguna entre cuerpo y espíritu, ya sea para usar el cuerpo licenciosamente por considerar que no tiene importancia, o para castigarlo a fin de purificar el espíritu. Esa visión pagana de la existencia física se inmiscuye en la teología cristiana en varias formas sutiles, incluyendo la tendencia de algunos a «salvar almas» mientras se interesan muy poco por las necesidades materiales de la gente. El credo cristiano, basado en la revelación del NT, no afirma la inmortalidad del alma, sino la resurrección del cuerpo. Ese credo no nos lleva a un craso materialismo; más bien afirma una visión integral de la redención, que se fundamenta en parte en la doctrina de la creación -tanto el orden físico como el espiritual son buenos porque Dios los creó- y en parte en la doctrina de la redención, que incluye la consumación: todo el orden caído, incluso el cuerpo, ha sido redimido en Cristo y está a la espera de su redención final.

III. COMO RESPUESTA A LA CARTA ENVIADA POR LOS CORINTIOS

Cap. 7.1-16.12

Con las palabras «En cuanto a las casas de que me escribisteis», Pablo pasa a la segunda parte de la carta, su respuesta a una carta recibida de Corinto. Para la perspectiva sobre dicha carta sobre la cual se basa el presente comentario, ver la Introducción, pp. 9-13 En vez de tratarse de un intercambio amistoso, en el que los nuevos creyentes de Corinto están pidiendo consejo espiritual por parte de su mentor en el Señor,' la carta de ellos era probablemente una respuesta a la Carta Anterior de Pablo, mencionada en 5.9, en la cual ellos hacían excepciones a la postura de él, punto tras punto. A la luz de la teología que ellos tenían del espíritu, con un fuerte énfasis en la «sabiduría» y el «conocimiento», le han contestado a Pablo con una especie de actitud de «¿Y por qué no podemos...?», en la cual están buscando su respuesta.

De manera que él va tomando uno por uno los rubros de la carta de ellos, la mayoría de los cuales los introduce con peri de («Ahora bien, en cuanto a ...»; 7.1, 25; 8.1 [cf. 8.4];12.1;16.1,12), y en un lugar adecuado introduce un punto más acerca del cual se había enterado (11.17-34). Puesto que toda esta presentación tiene cierta lógica, la secuencia presente es probablemente propia de Pablo y no ha sido dictada por la carta de ellos. Los asuntos referentes al matrimonio en el capítulo 7 se siguen directamente de las preocupaciones en cuanto a la inmoralidad sexual en 5.1-13 y 6.12-20; los capítulos 8-10 regresan a la cuestión de la «idolatría», específicamente lo de comer en los templos paganos, cosa que tiene muchas afinidades con el asunto de la «inmoralidad sexual» en 6.12-20 (ver bajo 5.10-11). Este rubro del «culto falso» va seguido por una serie de elementos relacionados con el culto cristiano (11.2-16, que prepara a 11.17-34, seguido del asunto de las lenguas en el culto en caps.12-14). Esto a su vez va seguido por la cuestión de la negación de ellos de la resurrección de los creyentes, lo cual es un asunto teológico clave que está tras los capítulos 12-14 así como tras gran parte del resto de la carta. El capítulo 16 recoge entonces diversos puntos de «limpieza doméstica», algunos de los cuales proceden también de la carta

t **Esa es la perspectiva de la amplia mayoría de los comentarios; pero por diferentes razones no parece ser una comprensión adecuada de los diversos datos de 1 Corintios misma. Ver la Introducción.**

de ellos. No todos los puntos son igualmente combativos (p.ej., los caps. 8-10 lo son mucho más que 7.1-24 ó 7.25-40); sin embargo, en todos los casos él se manifiesta en contra de la postura *de ellos,* o por lo menos de la postura de algunos de ellos que han influido sobre los demás.

A. EL MATRIMONIO Y OTROS ASUNTOS RELACIONADOS

Cap. 7.1-40

Los primeros dos elementos que recoge Pablo (7.1-24 y 7.25-40) están directamente conectados entre sí además de relacionarse con el problema de 6.12-20. Ambas secciones versan sobre asuntos relacionados con el matrimonio (las relaciones sexuales, el divorcio, las segundas nupcias, el matrimonio mismo). Lo que resulta menos claro es cómo se relacionan entre sí esas dos secciones, para no mencionar la relación de los elementos individuales dentro de cada una de ellas; de hecho, la interpretación tradicional (que se halla, p.ej., en Findlay o Grosheide) tiende a ver la mayor parte del argumento como una digresión de la pregunta básica en cuanto a si la gente debe casarse o no.[2] Pero por varias razones ese punto de vista resulta insuficiente. A menos que haya razones convincentes en sentido contrario, hay que preferir una reconstrucción que manifieste una lógica interna en el conjunto, como es habitual en Pablo.

Para una reconstrucción así hay que señalar varios elementos: (1) Sobre la base de su uso en otros lugares, puede presuponerse legítimamente que el *peri de* de 7.25 ha de tomarse en serio como el comienzo de un asunto diferente de las temas de 7.1-24. (2) Esto queda confirmado por la repetida aparición de «vírgenes» (seis veces) y los verbas con el sentido de

2 **Algunos han considerado que el problema es si las relaciones sexuales dentro del matrimonio son deseables o no (ver Lietzmann, p. 29; Héring, p. 48). En años más recientes ese punto de vista se ha expresado con frecuencia como una hipótesis de que los corintios estaban formulando cuatro preguntas separadas acerca del matrimonio y el divorcio. Ver Hurd, p.** 157.

3 **Entre otros que intentan una solución así, ver W. F. Orr, «Paul's Treatment of Marriage in 1 Corinthians 7*, *Pittsburgh Perspective* 8, 1967, pp. 5-22; J. K. Elliott, «Paul's Teaching on Marriage in I Corinthians: Some Problems Considered*, NTS 19, 1972-1973, pp. 219-225; Bartchy, pp. 161-172; G. D. Fee, «1 Corinthians 7:1 in the *MV*,JETS* 23, 1980, pp. 307-314; Murphy -O'Connor, «Divorced*; J. Moiser, «A Reassessment of Paul's View of Marriage with Reference to 1 Cor.7*,JSNT 18, 1983, pp. 103-122; D. E. Garland, -The Christian's Posture Toward Marriage and Celibacy: 1 Corinthians 7*, *RevExp* 80, 1983, pp. 351-362. No todos estos autores concuerdan en los detalles, pero sí concuerdan en que las dos secciones tratan temas esencialmente diferentes y en que el conjunto es un argumento lógico, básicamente coherente.**

«casarse» (ocho veces) en 7.25-40, mientras que en 7.1-24 el primer término no aparece del todo y el último sólo dos veces. (3) En la sección anterior, los vv. 8, 10 y 12 recogen los puntos en una especie de secuencia que sugiere que 7.1-7 debe considerarse como la primera parte de esa secuencia. (4) Si bien ambas secciones se refieren a «puntos relativos al matrimonio», el motivo dominante de la respuesta de Pablo es: «No traten de cambiar su condición.» Esto aparece en todas las secciones menores (vv. 2, 8, 10, 11, 12-16, 26-27, 37, 40) y es el tema singular del párrafo que enlaza las dos secciones (vv. 17-24), aunque en cada caso se da cabida a una excepción.[4] (5) Por consiguiente, aunque los problemas son levemente diferentes en las dos secciones, es casi seguro que detrás del alegato de los corintios en esos dos casos se halla la misma motivación teológica por parte de ellos.

Para llegar al problema o los problemas que están tocándose, primero hay que ver la estructura del conjunto. Podemos empezar con lo que parece ser la anomalía del argumento, los vv. 17-24, cuyo punto parece claro: «Quédense donde estaban cuando fueron llamados.» Es interesante que ninguno de los pormenores de esa sección (la circuncisión y la esclavitud) está conectado con el tema del cap. 7; no obstante, la triple repetición de «Que cada uno permanezca en su llamado» domina cada párrafo. Así:

1-7: a los casados: permanezcan casados con plenas derechos conyugales
8-9: a los «no casados» y a las viudas: es bueno quedarse sin casar
10-11: a los casados (si los dos cónyuges son creyentes): permanezcan casados
12-16: a los que tienen un cónyuge no creyente: permanezcan casados
25-38: a las «vírgenes»: es bueno quedarse sin casar
39-40: a las mujeres casadas (y a las viudas): las casadas están vinculadas al matrimonio; al enviudar, es bueno quedarse así

Esto sugiere que los vv. 1-16 tienen que ver básicamente con aquellos que ya están casados, o que antes lo estuvieron pero cuyos matrimonios han quedado disueltos por la muerte; en cambio, los vv. 25-38 se dirigen a un grupo especial que todavía está por casarse, a lo cual se añade una palabra final dirigida a las mujeres casadas, las cuales han de permanecer como están hasta la muerte de sus maridos.

La pregunta que hay que responder es: ¿por qué todo esto, tanto las

4 Si bien en el caso de los que ya están casados, vv. 1-7, 10-11 y 12-16, las excepciones son más aparentes que reales. Por ejemplo, a la mujer casada del v. 10 se le «da permiso* de divorciarse ... ¡con tal que no vuelva a casarse o que se reconcilie con su marido!

secciones individuales como el motivo recurrente? Una mirada atenta a cada una de las partes tal como se han esbozado arriba indica que en ambas secciones ha habido cierta presión considerable dentro de la iglesia por disolver el matrimonio o abstenerse de él. La respuesta de Pablo por ambos lados es la misma: «Quédense como están.» Para los casados no hay verdaderas excepciones; allí lo que él tiene es el mandato del Señor. Pero para quienes nunca antes se han casado y para las viudas y viudos sí permite auténticas excepciones, si bien resulta claro que su propia preferencia es la soltería. Precisamente a causa de sus propias respuestas en los vv. 1-16, afirma por lo tanto en la segunda sección que «el matrimonio no es pecado».[5] Lo que sí hace en cambio es dar sus propias razones a favor de la soltería: la urgencia escatológica de nuestra existencia actual.

¿Cuál era, entonces, la postura de los corintios? Casi con toda seguridad no era si casarse o no (que es el enfoque tradicional); más bien, la respuesta se halla en lo que parece ser una cita que hace Pablo de la carta de ellos en el v. l («Es bueno que el hombre no tenga relaciones sexuales con la mujer»), más su insistencia en 7.28 de que la «virgen» o «doncella» que se casa no peca (cf. v. 36). Esa postura de los corintios pondría presión a los casados para que disolvieran su matrimonio -o para que se abstuvieran de las relaciones sexuales dentro del matrimonio-, y a los comprometidos y a las viudas para que no se casaran del todo. Lo que parecería hallarse detrás de esa postura es, una vez más, la actual existencia pneumática de ellos, que tiene en sus raíces el dualismo helenístico y que se expresa repetidas veces según ese género de «escatología espiritualizada» propio de ellos. Como quienes son «espirituales», ellos creen estar por encima de la existencia meramente terrenal de los demás; el matrimonio pertenece a la edad presente que está caducando. Uno se pregunta además si no tendremos aquí la primera evidencia de las llamadas «mujeres escatológicas» en Corinto,[6] las cuales se ven a sí mismas como personas que ya han realizado la «resurrección de entre los muertos» al existir en espíritu, y que por lo tanto ya son como los ángeles (cL 11.246; 13.1), que ni se casan ni son dados en matrimonio (cf. Lc. 20.35; ver los comentarios bajo vv. 1-7 y 10).

s **Para una selección de opiniones según las cuales Pablo tenía en muy baja estima el matrimonio, véase Moiser, «Reassessment», pp. 103-104, y W. E. Phipps, «Is Paul's Attitude towards Sexual Relations Contained in I Cor. 7.1?» NTS 28, 1982, pp. 129-130. Como lo destaca el presente comentario, eso es perder de vista con mucho el pensamiento de Pablo.**

6 **Ver, p.ej., R. Scroggs, «Paul and the Eschatological Women»,JAAR 40,1972, pp. 283-303; W. A. Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity»,History *ofReligions* 13, 1974, pp. 165-208; Bartchy, pp. 127-55.**

7 Cf. **Bartchy, pp. 128-132.**

Es preciso señalar otros dos rasgos acerca de la naturaleza del argumento: Primero, junto con 11.2-16, esta es una de las secciones menos combativas de la carta. En efecto, después del debate de 1.10-6.20, esta sección resulta completamente plácida. Además, también junto con 11.2-16, esta es una de las secciones menas «conscientes de autoridad» en todas sus cartas. Frases como «esto digo por vía de concesión, no por mandamiento» (v. 6), «bueno les fuera» (vv. 8,26), «no tengo mandamiento, mas doy mi parecer» (v. 25; cf. 40) no son el Pablo corriente.[8] Segundo, de un modo muy diferente de todo lo demás que pueda hallarse en sus cartas, la discusión altema entre hombres y mujeres (12 veces en total). Y en todos los casos hay completa mutualidad entre los dos sexos.

Estos dos fenómenos apoyan aún más la conjetura de que el problema provenía básicamente de las «mujeres escatológicas». Pablo veía claramente, y así lo enseñaba, que en Cristo no hay varón ni mujer (Gá. 3.28), es decir, que las antiguas distinciones entre los sexos que tendían a excluir a la mujer del culto y de un papel significativo habían sido eliminadas por la cruz, la resurrección y el don del Espíritu. De aquí se habían agarrado algunas de las mujeres de esa congregación para desarrollarlo en direcciones incorrectas. Por eso Pablo está respondiéndoles a ellas; pero lo hace, por una parte, sin negar la condición básica de ellas en Cristo (de ahí la mutualidad de principio a fin), y por otra sin ceder a la postura de ellas. De hecho concuerda con una dimensión de esa postura, a saber, que la soltería es preferible; pero discrepa totalmente de las razones que ellas dan, y por eso a fin de cuentas se coloca contra ellas con las más fuertes afirmaciones del matrimonio.[9]

El resultado neto es una sección de considerable importancia para la marcha de la iglesia, ya que los asuntos relativos al matrimonio se abordan aquí como en ningún otro lugar del NT. Pero aparte del mandato del v. 10, el conjunto está lleno de lo que el mismo apóstol reconoce como opiniones personales. Eso no quiere decir que carezca de autoridad o que haya de soslayarse. Pero gran parte de esto funciona más al nivel de orientaciones bíblicas que de mandatos bíblicos, y al usar estos textos hay que tener presente esa distinción.

a Cf. el análisis de P. Richardson, «'I Say, not the Lord': Personal Opinion, Apostolic Authority and the Development of Early Christian Halakah», TynB 31, 1980, pp. 55-86, quien arguye, no muy persuasivamente, que esto refleja cómo el «rabino» Pablo está desarrollando una «halakah» cristiana.

9 Hurley, pp. 125-141, si bien reconoce muchos de los rasgos aquí delineados, ofrece una reconstrucción particularmente improbable, según la cual la inquietud era básicannente judaica y tenía que ver con el descartar o no descartar las regulaciones levíticas en cuanto a la pureza.

1. Los caswdas (o los que lo estaban): quédense como están

Cap. 7.1-16

Si nuestra reconstrucción del problema es correcta, entonces esta primera sección es básicamente una respuesta a algunos que han abogado por el cese de las relaciones sexuales dentro del matrimonio basados en su propio lema: «Es bueno para el hombre no tener relaciones con la mujer.» Se abordan tres de esas situaciones: (1) en los vv. 2-7 Pablo prohíbe la práctica de privar al cónyuge (probablemente al marido) de las relaciones sexuales (lo cual podría explicar por qué en 6.12-20 algunos de ellos están acudiendo a las prostitutas);[10] (2) en los vv. 10-11 emite una prohibición contra quienes pretenden eliminar del todo el problema de las relaciones sexuales separándose de un cónyuge creyente; y (3) en los vv.12-161es habla a «los demás», aquellos cuyo cónyuge es un no creyente, y da básicamente la misma regla: el cristiano no debe iniciar un divorcio.

Puesto que puede considerarse que estos tres problemas emanan de la misma postura teológica citada en el v. 1, parece sumamente probable que todos fueran mencionados en la carta escrita por los corintios. Es decir que, basados en su lema de que es *bueno* no tener relaciones sexuales, ellos abogaban por la abstinencia dentro del matrimonio; y puesto que la abstinencia podría ser difícil para algunos, entonces se recomendaba el divorcio como una alternativa viable, casi con toda certeza en los casos en que el cónyuge a quien uno «toca» es una persona no creyente. No sólo resulta que Pablo dice que no en todos los casos, sino que incluso sus excepciones no son verdaderas excepciones (abstinencia temporal para la oración en el primer taso; quedarse solo o volver a casarse con el mismo cónyuge en el caso de cristianos; y consentir con el cónyuge pagano que decide divorciarse).

Así que, a la luz de este análisis, sigue en pie la cuestión del lugar de los vv. 8-9. Parte del problema consiste en determinar a quiénes les habla Pablo. En todo caso, esos versículos parecen seguirse directamente del v. 7; aquí se les habla a los «solteros» y a las viudas, en parte por el contraste natural con los casados de los vv. 2-7 (en qué sentido deben «quedarse como están»), y en parte previendo este tipo de pregunta en los vv. 25-40.

10 Pero ver Murphy-O'Connor, «Divorced». Para ilustrar las dificultades con ese tipo de reconstrucciones, puede señal~ que Murphy-0'Connor y yo estamos básicamente de acuerdo (aunque independientemente) tanto con respecto a la naturaleza del problema (e.d., la postura corintia) como con respecto a la estructura de la respuesta de Pablo. Pero él considera a la mujer como la parte ofendida; yo la veo como parte de la causa del problema. Las diferencias estriban en nuestro modo de entender el v. 10 (q.v.).

a. *No haya abstinencia dentro del matrimonio*

Cap. 7.1-7

1 En cuanto a las cosas de que me[11] escribisteis, bueno le sería al hombre no tocar mujer,[12]

2 pero a causa de las fornicaciones,[13] cada uno tenga su propia mujer, y cada una tenga su propio marido.

3 El marido cumpla con la mujer el deber conyugal,[14] y asimismo la mujer con el marido.

4 La mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido; ni tampoco tiene el marido potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer.

5 No os neguéis el uno al otro, a no ser por algún tiempo de mutuo consentimiento, para ocuparos sosegadamente en la oración;[15] y volved a juntaras en uno,[16] para que no os tiente Satanás a causa de vuestra incontinencia.

11 Este «me» (gr. got), añadido por muchas de las versiones antiguas y por el TMay, está ausente en P46 Alef B C 33 1739 1881 2464 pc r, y esa ausencia sería prácticamente imposible de explicar si el pot hubiera sido original. Este es un caso claro de cómo los escribas a veces aclaraban la intención de un autor.

12 Aquí preferiríamos colocar los dos puntos y comillas: «:Bueno le sería al hombre no tocar mujer». Lo de «no tocar mujer» debe entenderse como «no tener relaciones sexuales con una mujer»; sobre esta forma de traducir ver el comentario; cf. Fee, «l Corinthians 7:1 ».

13 RVR traduce literalmente el plural gr. -ras nopvetots. La tradición latina, para aliviar la dificultad ofrecida por ese plural, optó por leer el singular (F G latt sy); i cf. VNC, «por evitar la fornicación»!

14 En lugardeo1etA.rlv(«deber»), las versiones sirfacastardíasyelTMay(de¡cual laevidencia griega más temprana que tenemos son los Mss. K y Ldel s. LX) dicen o4>Et>.opevrly evvotav («la debida bondad»). Esta es la primera de varias variantes en este párrafo en las cuales ciertos elementos ascéticos de la iglesia primitiva influyeron sobre el texto mismo. ¡Por lo visto no todos los cristianos posteriores compartían el punto de vista de Pablo sobre la naturaleza obligatoria de la mutua satisfacción sexual en el matrimonio!

15 las versiones siríacas y el TMay (del cual otra vez la evidencia griega más temprana son K y L) colaboran añadiendo vrloiata uott srl («ayuno y la») antes de «oración». Esta es la segunda variante «ascética», que en este caso va en contra de las instrucciones claras de Pablo. Con esta adición, la abstinencia se convierte en un bien en vez de una concesión.

16 El mejor texto dice rlse (Pl lvid Alef A B C D F G 33 81365 630 1175 1739 18812464 pc b r); el TMay tiene una lectura que se remonta hasta P46 (vvvepxna0e; P46 P pc tienen el imperativo atrvepXea6e), lo cual refleja la intención de Pablo pero probablemente no fue lo que en realidad escribió. Se trata de una asimilación al uso de Pablo en 11.20 y 14.23. ¿Tuvo también inspiración ascética? El «estar juntos», visto como una norma, es más fuerte que «volver a juntarse».

6 Mas esto digo por vía de concesión, no por mandamiento.

7 Quisiera más bien[17] que todos los hombres[18] fuesen como yo; pero cada uno tiene su propio don de Dios, uno[19] a la verdad de un modo, y otro de otro.

Este párrafo inicial es crucial para la forma de entender el capítulo entero, pero está lleno de dificultades notorias que deberían hacer que todo intérprete sea adecuadamente cauteloso: ¿Cuál es el sentido del v. lb? ¿Quién es el que lo afirma? ¿Y entonces cómo se relaciona con él el v. 2? ¿Cuál es la fuerza de la prohibición del v. 5? ¿Cuál es el antecedente de «esto» en el v. 6? Y, por último, ¿cómo responde el v. 7 al conjunto?

Hay básicamente dos formas de entender el texto, ninguna de las cuales está totalmente carente de dificultades. El punto de vista tradicional es que el párrafo entero expresa la postura de Pablo sobre el matrimonio en general, como respuesta a la pregunta de ellos acerca de si el matrimonio es aconsejable o no. Según eso el v. lb plantea la respuesta básica de Pablo acerca de si hay que casarse o no: es bueno no hacerlo. Pero ése es un ideal que pocos alcanzan, de modo que, como medio de prevención contra las relaciones sexuales ilícitas tales como las que acaba de tratar en 6.12-20, los alienta a casarse (v. 2). Una vez casados deben entregarse a la plena responsabilidad conyugal, con la única excepción de la abstinencia mutua, pero no prolongada, para períodos de oración. Pero esto es una concesión, no un mandato (v. 6), con lo cual quiere decirse que el matrimonio (v. 2) es una concesión a la luz de les realidades, mientras

17 En este punto existe una variación entre un be («pero», «más bien», P46 AlefA C D F G 81326 pe) y un yap («pues», «porque», B Psi May vgcl Cipriano), lo cual probablemente es otro eslabón en la serie de variantes «ascéticas». Aquí es casi seguro que el original era be (cf. Zuntz, p. 205; Metzger, p. 554). Para fines del s. II la mayor parte de la iglesia estaba leyendo el texto en su variante ascética (=1a interpretación tradicional). Por eso un yap en el v. 7, que explica por qué concede el matrimonio en el v. 6, seda lectura tan natural que es difícil imaginarse cómo alguien habla podido poneren su lugarun be, especialmente porque el be anterior en el v. 6 ya es adversativo, lo cual hace que en esta cláusula el be resulte engorroso (ambos hablan sido adversativos con respecto a lo que los precede, lo cual explica por qué se cambió el segundo).

18 El gr. dice av0pcwrov5, que sin duda en este lugar tiene la intención de ser genérico; por eso seda mejor traducir «todas las personas».

19 En lugar del o Wev ... o be de Alef• A B C D F G P 6 33 81630 1739 18812464 pe, P46 y el TMay dicen og ¡Ley ... og be (favorecido por Zuntz, p. 52, sobre la base de que se trata de un aticismo, que los escribas probablemente no hablan rechazado). Casi con toda seguridad el original eso Wév ... o bé. Pero puesto que de otro modo ésta seda la ánica excepción a la regla del NT de que en el indefinido «uno ... otro» se usa un pronombre relativo y no un artículo, probablemente deba escribirse o Wév ... o bí, refiriéndose entonces a XapLoga («don») y no a las diferencias entre las personas en cuanto tales.

que el celibato (v. lb) sigue siendo lo ideal. Este es en efecto el punto del v. 7, en que Pablo desearía que todos fueran célibes como él mismo; pero reconoce que no todos lo son, de modo que afirma a los que no lo son. Entonces los vv. 8-9 ipiten todo esto; el v. 8 corresponde a los vv. 7 y lb, y el v. 9 a los vv. 2-6.

Según ese punto de vista el problema radicaba dentro de la misma comunidad corintia, y reflejaba una discusión entre elementos libertinos y elementos ascéticos.[21] A la luz de la anterior prohibición de Pablo de la inmoralidad sexual (cf. 5.9-10), ellos se habían preguntado si las relaciones sexuales en sí eran del todo permitidas. Aunque esta reconstrucción es posible, entraña un gran número de dificultades, tanto en función de su modo de considerar la carta de ellos a Pablo, como en muchos de los detalles. Además, presenta ciertas dificultades a la hora de responder por qué Pablo vuelve a tratar la misma cuestión, en una vena un tanto diferente, en los vv. 25-38.

La alternativa es la que adoptamos aquí. El v. lb se ve como una cita de la carta de ellos, con la cual Pablo estaría de acuerdo hasta cierto punto. Pero no está de acuerdo con la forma en que ellos están usándola. El imperativo del v. 5, si se toma por su valor aparente, no prevé de antemano que los «ascetas» vayan a privar a sus cónyuges de la relación sexual, sino que se refiere a una situación de hecho: «Dejad de negaros el uno al otro», dando a entender que eso es lo que están haciendo. Los vv. 2 y 6 son cruciales. Según este punto de vista, el v. 2 les ordena a los que ya están casados que no continúen la tendencia de la abstinencia sexual dentro del

20 Aunque esta descripción es una ensalada, puede decirse que representa el parecer de todos los comentarios antiguos (ver esp. Godet, lightfoot, Findlay) así como de muchos de los más recientes (p.ej., Grosheide, Morris, Conzelmann, Mare).

21 Ver Conzelmanu, p. 115.

22 Esta opinión esa¡ menos tan antigua como Orígenes (principios del s. III). En inglés apareció ya en F. W. Farrar, *TheLife* and Work of&. Paul, Nueva York, 1879, p. 390. Fue adoptada, o aprobada, en varios de los primeros comentarios: Goudge, p. 53; R-P, p. 132; Parry, p. 109. Su defensa reciente puede remontarse a J. Jeremias, «Zur Gedankenführung is den paulinischen Briefen: (3) Die Briefzitate in I. Kor8, 1-13», Studia Paulina in Honorem Johannis *de* Zwaan Septuagenarii, J. N. Sevenster y W. C. van Unnik, llaarlem, 1953, pp. 151-153. Probablemente es la opinión predominante en la actualidad, si bien la afirmación de D. L. Balch de que «es generalmente aceptada» sea una exageración (ver «Backgrounds of I Cor. vii: Sayings of the Lord in Q; Moses as an Ascetic Oerog avtlp iu II Cor. iii», NTS 18,1971-1972, p. 352).

23 C. H. Giblin («1 Corinthians 7-A Negative Theology of Marriage and Celibacy?»,Bible Today41, 1969, pp.-2839-2855; cf. Hope, pp. 145-149) arguye que la cita incluye también el v. 2, pero tanto la estructura de los vv. 2-4 como la falta de una conjunción modificadora en el v. 3 van en contra de esa opción. Cf. las objeciones ulteriores en Murphy-O'Connor, «Divorced», p. 603, a. 13.

matrimonio; más bien, no sólo deben «tener su propio cónyuge» sino que además deben otorgarle sus plenas derechos conyugales (vv. 3-4). La razón para esto estriba en la *porneia* de la que se trató en 6.12-20. Al prohibir la postura de ellos en el v. 5, sí da cabida a que la abstinencia temporal y por mutuo acuerdo en aras de la oración puede estar bien, pero nunca debe ser la regla. Una vez más, la razón para esto es la falta de dominio propio (= los casos de *porneia* en el v. 2), lo cual ahora se ubica claramente en el contexto de la relación matrimonial. Pero la abstinencia temporal es solamente una concesión (¡la única concesión explícita en este párrafo!); incluso para algo tan digno como la oración, no es parte normal del matrimonio cristiano y por consiguiente no es un mandato. Al final Pablo enuncia su propia postura sobre el asunto completo. Preferiría que ellos fueran como él, y así todos podrían cumplir su propio lema; pero ésa no es la realidad de la existencia cristiana en cuanto a dones se refiere. Los dones son diferentes, y por tanto el lema de ellos no es aplicable al estado matrimonial. Los casados deben quedarse como están.

Esta opinión parece estar apoyada por casi todos los detalles en el texto mismo. También es apoyada por la estructura general, la cual ve los vv. 2-5, la médula del párrafo, como su punto principal, y no como una digresión después de una concesión.

1 La nueva sección de la carta va marcada por la frase preposicional inicial: «En cuanto a las casas de que me escribisteis.» Esta fórmula «en cuanto a» aparece otras cinco veces (7.25; 8.1 [8.4];12.1;16.1;16.12). Casi con toda seguridad esos otros casos van recogiendo rubros subsiguientes en la carta que ellos le habían dirigido a Pablo, pero como se sugirió antes, no necesariamente lo hacen en orden.[15]

La oración que sigue inmediatamente -sin previa advertencia ni introducción- es una de las más difíciles de toda la carta, y ciertamente es una de las peor usadas en la historia de la iglesia.[16] Los problemas son dos: (1) ¿Qué significa? y (2) ¿de quién es esta afirmación: de Pablo o de los pneumáticos corintios?

La primera cuestión puede resolverse más allá de toda duda razonable. «Tocar mujer» es un eufemismo para referirse a las relaciones sexuales, para el cual un equivalente castellano comparable sería: «Es bueno que el

14 Lo único comparable a esto en el corpus paulino se halla en 1 Ts. 4.9 y 5.1 (pero ver 4.13). Pero es sumamente improbable que los tesalonicenses le hayan enviado una carta a Pablo (cf. los comentarios de Best, Marshall y Bruce).

is En cuanto a la carta misma ver el análisis en la Introducción, pp. 9-13 (cf. 5.9 y la introducción al presente capítulo).

16 Para una breve historia de su uso, especialmente como justificaci6n para la tradición ascética cristiana, ver Phipps, «Attitude».

hombre[17] no tenga relaciones sexuales con una mujer.» Esto queda demostrado tanto por la evidencia lingüística como por la forma en que universalmente lo entendió la iglesia primitiva. El modismo «tocar mujer» aparece nueve veces en la antigüedad griega, abarcando seis siglos y una amplia variedad de autores, y por lo meros en la mitad de los casos se refiere sin ambigüedad a tener relaciones sexuales.[18] No hay ningún tipo de evidencia de que pueda extenderse o debilitarse para darle el sentido de «Es bueno que el hombre no se case» (como interpretan DHH y NBE).[19] Si bien la frase «Es bueno» en este tipo de expresión podría significar moralmente bueno, cosa que encajaría con el punto de vista corintio,[20] es más probable que en su forma paulina actual signifique algo más cercano a «Es deseable, conveniente, ventajoso» (cf. vv. 8,26) 21 En cualquiera de los dos casos, difícilmente puede discutirse que este enunciado está promoviendo un ideal ascético,[22] y no simplemente el celibato como tal.

La segunda cuestión es más problemática. Tradicionalmente se ha interpretado a primera vista como la postura propia de Pablo, en la cual se considera que él está afirmando no solamente el celibato sino una postura básicamente ascética con respecto al sexo y al matrimonio. En esto se considera que está contraponiéndose a su propio legado judío (Gn. 2.18: «No es bueno que el hombre esté solo»),[23] posiblemente a causa de su expectación de la cercanía del fin (cf. vv. 29-31). 4 No obstante, debido a los

17 Gr. otv0pworos, el término genérico para «ser humano», pero aquí con la intención de referirse al varón. El lema se expresa en los términos generales más amplios; la modificación que le hace Pablo tendrá que ver con los detalles específicos de maridos y esposas.

18 Ver Platón, leg. 8.840a; Arist6t., Pol. 7.14.12; Gn. 20.6 (LXX); Rt. 2.9 (LXX); Pr. 6-29 (L.XX): Plutarco,Alex.M 21.4; Jos.,Ant. 1.163; Mare.Aur.Ant. 1.17.6. La traducción de estas citas al inglés se da en Fee, «l Corinthians 7:1», p. 308.

19 Ver, p.ej., Godet, p. 321; Grosheide, p. 155; Morris, p. 105. De hecho ésa era una postura que sostenían los cínicos. Cf. Estobeo,EcL 4.22.28: «No es bueno casarse» (ouic aya0ov so yap£w).

20 Hurd, pp. 160-161, seguido de Murphy-O'Connor, «Divorced», p. 603 a. 11, argumenta fuertemente a favor de este significado, pero no logra tomar bien en serio las verdaderas excepciones en cuanto a lo que es icaxov en los vv. 8 y 26, y especialmente que en el último caso se coloca totalmente en el contexto de lo que va en provecho de ellos (v. 35) a la luz de la angustia presente. Esto parecería mitigar la sugerencia de que xaXo9 es el antónimo de uaxo5.

21 Cf. BAGD 3; W. Grundmana, *TDNT* III, p. 549. Aunque ese uso tiene muy poco apoyo en el mundo griego, se encuentra ya en la L.XX (cf. Gn. 2.18; Jon. 4.3, 8).

22 Schmithals, 235, afirma lo contrario; pero como señala Conzelmana, «Eso seria atribuirle a la comunidad un alto grado de ignorancia del lenguaje y de la moral, hasta el punto de la estupidez» (p.115).

23 A excepción de Qumrán y los esenios, el matrimonio era la regla en el judaísmo, que no sólo se esperaba que se diera sino que a veces se consideraba como un mandato de Dios.

24 Ver, p.ej., Craig, p. 76.

problemas ya señalados en 6.12-20, él consiente el matrimonio (v. 2) e insiste en las plenas relaciones conyugales dentro de ese matrimonio (vv. 3-5). Además de la evidente ventaja de tomar un texto por lo que parece decir a primera vista, lo otro que apoya la oración como una postura paulina es el lenguaje del lema, que tiene ciertas semejanzas con los vv. 8 y 26. Sin embargo, las dificultades con ese punto de vista parecen exceder con mucho sus ventajas. Además del contexto y de varios detalles que la explican mejor como una postura corintia, está el considerable problema de que Pablo simplemente no era un asceta. Esto es así especialmente en lo referente a la comida y la bebida (cf. 9.19-23; 10.25-26,29b-30; Ro. 14). En efecto, en las cartas posteriores condena expresamente el ascetismo (Col. 2.20-21 y 1 Ti. 4.3) y asume una actitud muy positiva con respecto al matrimonio (EL 5.25-33).[27] No sólo eso, sino que a la luz de su herencia judía, la idea de que el matrimonio fuera concebido como un pecado, en los vv. 28 y 36, difícilmente podría expresar un sentimiento paulino, mientras que se explica muy bien como una invectiva contra el punto de vista de los corintias.

Por consiguiente, lo más probable es que, como en 6.12-13 y 8.1 y 4, aquí Pablo esté citando la carta de ellos, al menos en contenido si no palabra por palabra. Esta es también la mejor forma de explicar el modo abrupto en que aparece esa afirmación, inmediatamente después de la mención de la carta de ellos. Si es así, aquí tenemos otra expresión de la «espiritualidad» de ellos, con su actitud negativa para con el mundo material y el cuerpo (ver bajo 6.13; cf. 15.12). En ese caso, la postura de ellos se habría expresado más o menos así: «Ya que tú mismo no eres casado, y no estás buscando activamente el matrimonio, y puesto queen la carta que nos dirigiste negabas la ***porneia***, ¿no es cierto que a uno le resulta mejor no tener relaciones sexuales del todo? Después de todo, en la nueva edad en la que ya hemos

25 Esto es lo que parece convencer finalmente a Conzelmann, p. 115, a. 10.

26 De otro modo piensa Duagan, passim, cuya interpretación total se basa en el supuesto ascetismo de Pablo.

27 Es muy difundida la opinión de que esas cartas no son auténticas, aunque más 1 Timoteo y Efesios que Colosenses. Ver los argumentos en cuanto a su autenticidad en los comentarios de O'Brien sobre Colosenses (Waco, 1982), Fee sobre 1 Timoteo (San Francisco, 1984), y M. Barth sobre Efesios (Garden Ci ty,1974). En cualquier caso, el pensamiento y el contenido de las cartas son totalmente paulinos; es prácticamente inimaginable que los «paulinistas» posteriores fueran a «corregir» a su maestro en este asunto, puesto que toda la historia de la iglesia antigua avanza precisamente en la dirección contraria.

28 Los que defienden el punto de vista tradicional rara vez notan este punto. Pero en contraste con el resto de la carta, en que se da para ellos algún tipo de introducción a los temas nuevos, el presente tema es tan abrupto como el de 6.12.

29 Balch, «Backgrounds», pp. 351-364; y Hotsley, «Marriage» dan otros trasfondos sugeridos para la actitud de ellos sobre la base de la influencia filónica. Ambos están llenos de sugerencias intrigantes, pero en términos generales son menos que convincentes.

entrado por el Espíritu ya uno no se casa ni es dado en matrimonio. ¿Por qué no vamos a ser desde ahora `como los ángeles'? Además, puesto que el cuerpo no cuenta para nada, si algunos desean satisfacer sus necesidades físicas, siempre habrá prostitutas disponibles.»

La actitud propia de Pablo con respecto al lema de ellos es muy parecida a la de 6.12. En ciertas situaciones, por ejemplo, para quienes tienen el don del celibato y en contraposición a la ***porneia,*** obviamente él aplaudiría ese lema; pero si se usa como lema para justificar las «matrimonios espirituales», el divorcio, o la abolición del matrimonio, entonces Pablo no quiere tener nada que ver con esa idea. Como lo afirmará en el v. 7, el celibato es un jarisma («don espiritual») y por lo tanto no puede ser un bien mayor que otro jarisma, aun cuando él pueda tener sus preferencias personales fundamentadas en su propia experiencia.

2 Este versículo es crucial para nuestra forma de entender el v. lb. El «pero» con que comienza la oración es claramente adversativo con respecto al v. lb. Tradicionalmente se ha afirmado que se trata de una condescendencia al matrimonio a causa del predominio de la inmoralidad sexual en Corinto. Sin embargo, ese punto de vista se topa con dificultades considerables con el ***lenguaje*** de la oración. Más probablemente se trata del inicio de una larga modificación a la postura de ellos, en la cual Pablo insiste fuertemente en que esa abstinencia dentro del matrimonio, que ellos están defendiendo, está estrictamente prohibida. La estructura de los vv. 2-4 apoya este modo de ver el asunto. Después de la frase preposicional «a causa de los casos de inmoralidad sexual» vienen tres conjuntos de pares equilibrados; cada uno de ellos tiene un asíndeton, lo cual sugiere que van juntos:

2)	Cada hombre debe tener su propia esposa,	A
	y	
	Cada mujer debe tener su propio marido	B
3)	El marido debe cumplir el deber conyugal con su esposa,	A
	asimismo	
	La mujer con el marido	B
4)	La mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido;	A
	asimismo	
	El marido tampoco tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer.	B

Si los vv. 3-4 fueran una explicación añadida al v. 2, como lo sostiene el punto de vista tradicional, entonces uno esperaría alguna clase de partícula o conjunción que hiciera clara esa relación. Pero tal como está el texto, los tres pares van juntos como una sola modificación al v. lb, y cada uno de

ellos añade una dimensión más a la insistencia en la plena expresión sexual dentro del matrimonio.

La razón de esta orden es (literalmente) «a causa de las inmoralidades sexuales». Este plural inusitado ha sido entendido de diversos modos, [30] generalmente como un reflejo de la enormidad de ese mal en la ciudad de Corinto,[31] y también como implicación de la fornicación (así RVR, VNC), es decir, de las relaciones sexuales ilícitas entre personas no casadas. Ciertamente esa palabra puede denotar esto último, [32] pero en el párrafo inmediatamente precedente se refiere específicamente a los casos de prostitución. Puesto que la frase similar de 7.5, «a causa de vuestra incontinencia», les habla a los que ya están casados, puede alegarse que lo que pasa es que ciertos maridos, por habérseles privado de las relaciones sexuales (v. 5a), están acudiendo a las prostitutas [33] Eso explica fácilmente el plural, que bajo cualquier circunstancia debe referirse a inmoralidades sexuales que están dándose, y no a unas que se prevén. [4]

La respuesta de Pablo al lema de ellos y su remedio para los casos de *porneia*- es (literalmente): «Que cada hombre esté teniendo su propia esposa, y que cada mujer esté teniendo su propio marido.» Esta oración en particular presenta considerables dificultades para la opinión tradicional Primero, no dice que la gente deba rasarse, verbo que Pablo evidentemente está dispuesto a usar en esta sección cuando es eso lo que se propone decir (v. 9). Segundo, no hay evidencia conocida de que el modismo «tener una esposa» signifique «tomar esposa». [35] De hecho, este modismo

30 Cf. las siguientes traducciones: RVR pone el plural pero entiende el término como «fornicaci6n» («a causa de las fornicaciones»); RVA, DHH («a causa de la inmoralidad sexual»); NBE «por tanta inmoralidad como hay»); BJ («por razón de la impureza»).

31 Ver, p.ej., Ilightfoot, p. 221: «Esta frase insinúa el libertinaje de todo género que prevalecía en esa ciudad disoluta.»

32 A pesar de lo que afirma B. Malina, «DoesPorneia mean Fornication?», NovT 14,1972, pp. 10-17, quien lo único que ha demostrado es que el término no necesariamente significa fornicación. Con eso pierde de vista por amplio margen la forma en que el propio Pablo entendía las cosas. Cf. J. Jense, «Does porneia mean Fornicaton? A Critique oí Bruce Malina», NovT 20,1978, pp. 161-184.

33 Murphy-O'Connor piensa exactamente lo contrario. Ver arriba, a.10.

34 Esa última posibilidad sería sugerida si se usara el singular, pero el plural, además del articulo definido, apunta a casos reales que están ocurriendo. Cf. M. Hiel, «Paul's Concept of 'Enkrateia'»,ReffkRev36, 1977, p. 74, n. 24.

35 Cuando es necesario expresar una idea así, habitualmente se hace con una forma de xappavm. Ver la variante occidental en 7.28, que pone aUP% yvvctwa en lugar del yaW"S de los demás Mss. Aquí hay dos textos que resultan esciarecedores: T.Lev. 9.9-10: «Manténte en guardia contra el espíritu de promiscuidad (srl5 nopveLa5) ... por lo tanto toma ~e) para ti una esposa (yvvauca) mientras aún eres joven»; Tobías 4.12: «Evita toda inmoralidad sexual (naons nopvtLas), hijo mío. Y, ante todo, escoge una esposa (Ytrvatrca Xape) de tu misma parentela.» En ambos casos nopveta (singular) se ve

es común en el griego bíblico[36] y generalmente significa ya sea «poseer sexualmente» (Ex. 2.1; Dt. 28.30; Is. 13.16) o simplemente estar casado o mantener relaciones sexuales continuas con un hombre o una mujer (ver esp. 5.1 y 7.29; cf. Mr. 6.18; Jn. 4.18)[37] En tercer lugar, los términos «cada hombre/cada mujer» (lit. «cada uno/cada una») y «su [de él]/su propio [de ella]»[38] deberían significar entonces que Pablo se propone que todos las miembros de la comunidad se casen.[39] Y puesto que el resto del capítulo contradice tal cosa, esto se lee de otras maneras: de modo que «insinúe la monogamia»[40] o de modo que signifique «como regla general».[41]

Sin embargo, si las cláusulas se toman por lo que son a primera vista, dándoles a todas las palabras su uso normal, entonces vemos que Pablo está diciendo que no al lema de ellos por lo que concierne a los casados. Entonces lo que quiere decir es: «Que cada hombre que ya está casado continúe en las relaciones con su propia esposa, y del mismo modo cada esposa.» Y eso quiere decir una vida conyugal completa, que es lo que los vv. 3-5 van a argumentar ahora detalladamente. Aunque aquí no se enuncie específicamente, ésta es la primera de una serie de amonestaciones sobre lo de «quedarse como uno está».

3-0 En dos pares de oraciones equilibrados, marcados ahora por un quiasmo, Pablo desarrolla el v. 2 explicando que «tener su propia mujer/su propio marido» implica relaciones sexuales completas y mutuas. Las oraciones remarcare dos cosas: (1) que las relaciones sexuales son un «deber» dentro del matrimonio (v. 3) porque (2) el cuerpo no es posesión libre de uno sino que pertenece al cónyuge (v. 4). Aunque estos dos énfasis pueden explicarse conforme a la opinión tradicional (a causa de la tentación a la

como razón para casarse (X«pe yvvara:at). El uso de Pablo aquí es claramente diferente de éstos. Además, la sugerencia de que una mujer «tome marido» sería sumamente ajena a las culturas del siglo I.

36 Aparece ocho veces en la LXX (Ex. 2.1; Di. 28.30; 2 Cr. 11.21; 3 Esd. 9.12,18; Tob. 3.8 [BA]; Is.13.16;54.1)y nueve veces en el NT (Mr. 6.18;12.23 [=Mi. 14.4; 22.28]; Lc. 20.28; Ja. 4.18 [dos veces]; 1 Co. 5.1; 7.29).

37 Para esta información ver Fee, «1 Corinthians 7:1», pp. 310-311.

38 Lightfoot, p. 221, arguye que las distinciones entre eaviov e LStov implican que el marido «es considerado señor de la esposa»; cf. Grosheide, P. 155, a.l. Si bien es cierto que Pablo es coherente con ese uso, y que de hecho refleja el modo normal en que se hablaba en la antigüedad, el hacer este tipo de distinciones, que no quedan aseguradas por las palabras en sí, es contradecir abiertamente el punto de vista claramente opuesto en los vv. 3-4.

39 A pesar de cualquier intento de esquivarlo, el verbo eXesw es un imperativo y hay que entenderlo como tal.

40 P.ej. R-P, p. 133; Grosheide, p.155.

41 Hodge, 1101; ef. Leaski, p. 274, quien combina las dos sugerencias.

inmoralidad, el matrimonio debe ser plenamente sexual),[42] resultan especialmente comprensibles si Pablo está respondiendo al rechazo que algunos hacen del lecho conyugal. Como se señaló anteriormente, esto explica también el asíndeton de ambos pares: las tres oraciones van juntas como una sola modificación extensa de la postura de ellos. Esto explica también el énfasis en la mutualidad: la forma de corregir un abuso de las relaciones mutuas no es haciéndole exigencias sólo a la parte ofensora, sino subrayando la responsabilidad mutua de los dos.

Las expresiones de obligación, literalmente «el pago de lo debido», implican que los cónyuges están endeudados el uno con el otro en lo sexual. Ese tipo de lenguaje a menudo ha sido considerado ofensivo, tanto por el asceta (quien considera la abstinencia como un bien mayor) como por la persona «liberada» (que considera que la «obligación» es un modo degradante de hablar de una relación así). Sin embargo, este uso ha de explicarse a la luz del v. 5, donde se ve que de hecho algunos están privando a sus cónyuges de la relación sexual. Si bien no es primordialmente un deber, hay ocasiones en que, por el bien del matrimonio, es necesario fijarse en el aspecto de deber que tiene. Y hay que señalar que Pablo no remarca el «tú me debes» sino el «yo te debo».

El segundo par desarrolla el primero. Las relaciones sexuales no sólo son un «deber» dentro del matrimonio, sino que lo son porque, mediante la entrega singular de sí mismo en el matrimonio cristiano, cada uno queda bajo la «potestad» del otro. En cuanto a este verbo, véase 6.12; implica autoridad sobre algo de un modo tal que uno puede hacer con ello lo que uno considere adecuado,[45] Lo que aquí se implica es que, en la mutualidad de las relaciones sexuales, el cuerpo de un cónyuge es posesión «libre» dei otro. Pero también hay que oír esto a la luz del v. 5. El énfasis no se pone en el «poseer» el cuerpo del otro; más bien se trata de que en el matrimonio yo no tengo autoridad sobre mi propio cuerpo como para hacer con él lo que quiera. Por lo tanto, un cónyuge no puede *privar o negársele* al otro (v. 5). Si tenemos razón en ver el problema como algo que surge primordialmente de las «mujeres escatológicas», entonces lo que primero interesa aquí es que

42 Pero nunca queda claro porqué (1) era necesario decir tal cosa en absoluto (después de todo, las personas que se casan para satisfacer el deseo sexual no parecen necesitar este consejo), ni por qué (2) Pablo recalca tanto el aspecto mutuo (habría sido fácil remarcar la plena expresión sexual sin hacer este énfasis).

43 Gr. crly o*tLXrly aao ~ en los papiros se usa frecuentemente para referirse al pago de deudas.

44 Ver la variante textual, nota 13 arriba.

45 En inglés la NIV es menos que precisa en este punto: «El cuerpo de la esposa no le pertenece solamente a ella, sino *también* a su marido.» Las palabras en cursiva no están en el texto ni están implícitas en él.

la esposa se entregue sexualmente a su marido. Pero Pablo, al responder como lo hace con énfasis en la plena mutualidad de la sexualidad dentro del matrimonio, coloca las relaciones sexuales dentro del matrimonio cristiano en un terreno mucho más elevado de lo que se encuentra en la mayoría de las culturas, incluida la iglesia, dentro de la cual el sexo suele considerarse como privilegio del marido y obligación de la esposa. Para Pablo el lecho conyugal es a la vez un elemento unitivo (cf. 6.16) y una afirmación de que los dos se pertenecen el uno al otro en una completa mutualidad.

5 La prohibición con la cual comienza este versículo parece confirmar el punto de vista que hemos defendido hasta este punto.[47] Aunque podría no implicar nada más que «ya que hablamos de esto, tampoco os prohibáis la relación sexual el uno al otro»,[48] tanto el verbo que se usa para expresar la prohibición como la concesión del resto del versículo indican que esa opinión es demasiado forzada[49] Quizás la mejor forma de comprender la estructura de la oración de Pablo, y sus énfasis, es considerarla visualmente:

Dejad de defraudaros el uno al otro (en este asunto)
a no ser quizás
por mutuo consentimiento
por un tiempo determinado
afin de que
podáis dedicar tiempo a la oración
Y
podáis estar juntos otra vez
afin de que — *(o: no sea que*
Satanás no os tiente — Satanás os tiente)
a causa de vuestra incontinencia

4s Sin embargo, ver lo que dice Musonio: «El marido y la esposa, solía decir, deben juntarse con el fin de hacer una vida en común y de procrear hijos, y además de considerar que tienen todas las cosas en común y nada es peculiar o privado del uno o del otro, ni siquiera sus propios cuerpos ... Pero en el matrimonio debe haber sobre todo una perfecta compañía y amor mutuo de marido y mujer» (trad. C. Lutz, p. 89).

47 Incluso Grosheide, p.157, concede que «esto muestra que en Corinto se daba la abstinencia dentro del matrimonio», si bien él no hace encajar eso fácilmente en lo que considera el punto central del pasaje.

4s Si es así, otra vez resalta difícil comprender por qué se da precisamente esta prohibición, si es que estaba alentándose a las personas a casarse a causa de la necesidad sexual o como prevención contra la fornicación.

49 Las dificultades para ese punto de vista pueden verse, p.ej., en Conzelmann, pp. 117-118, el cual alega que la prohibición «se deriva del v. 4» como «una prohibición contra el convertir la abstinencia [que sería la propia postura de Pablo] en una cuestión de principio», pero entonces tiene gran dificultad en explicar el resto del versículo.

Hay que hacer aquí varias notas gramático-léxicas: (1) Si bien el imperativo presente en una prohibición no exige el significado de «Dejad de defraudar», este es su sentido corriente, en contraste con el subjuntivo aoristo, que porta el sentido de «Nunca defraudéis». Del mismo modo que en 4.5, el matiz corriente del tiempo presente encaja perfectamente en el contexto.

(2) El uso del verbo «negar/privar» es especialmente impactante. Es el mismo verbo que se usó en 6.7-8 para aludir al hombre que había defraudado a otro. Es una palabra peyorativa para referirse a quitar lo que legítimamente le pertenece a otro (cf. Stg. 5.4). Si Pablo hubiera tenido en mente la interpretación tradicional, uno habría esperado la redacción corriente «No *os abstengáis* de las relaciones sexuales.»[50]

(3) La combinación de partículas que hemos traducido «a no ser quizás» implica «una modificación hipotética».[51] Por consiguiente, lo que sigue tiene la intención de enunciar una concesión -y una concesión hipotética, por cierto- a la prohibición. En este caso, lo que Pablo está haciendo es dar cabida al punto de vista de ellos, pero sólo por concesión, y sólo bajo dos condiciones: que *ambos* estén de acuerdo,[52] y que sea por un tiempo determinado.[53] Esto contradice claramente la interpretación de quienes entienden que el énfasis se pone en la excepción, y no en la prohibición misma («No os privéis el uno del otro excepto por mutuo consentimiento y por un tiempo, para que podáis dedicaros a la oración»).

(4) Esto significa además que la cláusula de finalidad («a fin de que podáis dedicar tiempo a la oración») no modifica el imperativo, sino la concesión con su subjuntivo no expresado pero sobreentendido.[54] Esta singular expresión de propósito para la abstinencia temporal y mutua de las relaciones sexuales puede reflejar la inquietud expresada en los vv. 33-34. Es más

50 Como en *T.Nef* 8.8: «Hay un tiempo para tener relaciones sexuales con la esposa, y un tiempo para abstenerse con el propósito de orara

51 Gr. eL linTL av (av se omite en P46 B r); ver BDF, p. 376.

52 Gr. ex au~ov («por acuerdo»), un hapax *legomenon* en el NT, pero ver los ejemplos de papiros en MM.

53 Gr. apos KctLpov, por contraposición a un tiempo indefinido.

54 Cf. lightfoot, p. 221, quien supliría un yevrlsca. R. Hanna (*A Grammatical Aid to the Greek New Testament,* Grand Rapids,1983, p. 295) resulta considerablemente errado en este punto. Indica que Moule, p. 145, considera que la primera cláusula con Lva es imperativa, lo cual no es cierto (Moule cita un artículo de Cadoux en JTS, 1941, p. 170, el cual sugiere que la cláusula con Lva es de propósito, siguiendo a Moffatt). Hanna propone entonces que «la cláusula introducida por Lvct es dependiente de¡ imperativo anoosepeLSe. Por consiguiente, Lva tiene un sentido imperativo, aunque esa idea no está inherente en la partícula misma ('no os privéis el uno al otro ... excepto... para que podáis').» Esto parece ser lo que sustenta la postura de algunos (p.ej., en inglés la NIV), pero es gramaticalmente imposible si uno lee el ay, e improbable incluso sin él.

probable que indique que la iglesia primitiva daba valor a tiempos concertados para la oración, que no estuvieran interrumpidos por otras actividades normales."

(5) Gramaticalmente, el verbo «estéis juntos otra vez» es una segunda declaración de propósito. Sin embargo resulta sumamente raro para el sentido, al punto de que la mayoría de las traducciones castellanas lo ponen en imperativo.[56] Lo más probable es que las dos expresiones de propósito modifiquen conceptualmente las dos condiciones para la abstinencia temporal; es decir, «a no ser quizás [que sea] por mutuo consentimiento para que podáis dedicar tiempo a la oración, y sólo por un tiempo determinado para que entonces podáis estar juntos otra vez». En todo caso, el énfasis de Pablo radica en esta última cláusula, como lo manifiesta la última cláusula de finalidad, «para que no os tiente Satanás a causa de vuestra falta de dominio propio».

(6) Esta última cláusula ha sido considerada un imperativo, pero ello no es necesario para el sentido. Esta cláusula es el punto central de toda la oración; modifica la prohibición inicial por medio de la cláusula de finalidad inmediatamente precedente. Por esto ellos deben *dejar* de defraudarse el uno al otro en este asunto: precisamente para que eso no coloque al cónyuge a plena disposición del Tentador, y ésa es también la razón por la cual la abstinencia mutua para la oración debe ser por un tiempo determinado: para que puedan estar juntos otra vez y para que el que ha sido «defraudado» no sea tentado de ese modo.

El resultado neto de todo esto es: (a) que Pablo parece estar prohibiendo, casi con toda seguridad, algo que ya está dándose, y (b) que él elimina totalmente la abstinencia como práctica normal, y sólo accede a ella hipotéticamente y bajo ciertas condiciones, sobre la base de su trasfondo judío. Lo que le preocupa es que algunos han estado cediendo a las tentaciones de Satanás, el «antiguo enemigo» de los creyentes (cf. Gn. 3.1-15), quien está resuelto a separar a las personas de Dios por medio de la desobediencia[58] En este caso la desobediencia tiene que ver con la *porneia* («inmoralidad sexual»). Pero Satanás sólo puede tentarlos de ese modo a causa de la «falta

55 Ver *TSef* 8:8, citado arriba (a. 60). El comentario de Sevenster, Paul, p. 50, difícilmente podría estar más alejado de la intención de Pablo («Es de gran beneficio para las relaciomes maritales el dedicar de vez en cuando un tiempo para la oración»).

56 En la RVA encontramos una excepción: «para que os dediquéis a la oración y volváis a uniros en uno».

57 Moffatt, «No debéis dejar que Satanás os tiente por medio de vuestra incontinencia»; cf. arriba n. 63.

58 Ver H. Seesemann, *TDNT VI, pp.* 23-36; cf. Hill, «'Enkrateia'», p. 73. Cf. el relato de las tentaciones de Jesús en el desierto, y la petición final del Padrenuestro («mas líbranos del maligno»); cf. 1 Ts. 3.5, donde Pablo llama a Satanás «el tentador».

de dominio propio»[59] típica de ellos, la cual conduce a la incontinencia. De manera que esta cláusula final nos lleva de nuevo a la frase con la que había comenzado toda esta respuesta (v. 2, «a causa de los casos de inmoralidad sexual»).

6 Con el pronombre «esto» en posición enfática, «Esto digo», Pablo aclara en medio del argumento que lo que acaba de decir es una concesión[60] a ellos (es decir, que está llegando a un punto medio), y no un mandato. Como con tantos otros puntos, esta oración es especialmente difícil para la postura tradicional, la cual debe hacer del v. 2[61] o de todos los vv. 2-5[62] una concesión a su propia preferencia por el celibato. Con esto son varios los problemas: (1) Hace que el «esto» salte la única concesión segura que hay en el pasaje (la cláusula con «a no ser quizás» del v. 5, que precede inmediatamente al pronombre), para remitirlo a algo anterior que no es claramente una «indulgencia». (2) Si se refiriera al v. 2 o a los vv. 2-5 juntos, entonces hay que señalar que la verdadera concesión no es al matrimonio, sino a la incontinencia de ellos y a las inmoralidades sexuales resultantes. (3) A pesar de protestas en el sentido contrario,[63] los verbos de los vv. 2, 3 y 5 son en realidad imperativos. Si bien carecen del tipo de expresión apodíctica de «Haced esto» o «No hagáis lo otro», no obstante funcionan como «órdenes» dentro del contexto actual.[64]

Debido a estas dificultades, algunos han alegado que esta oración inicia el párrafo siguiente (hasta el final del v. 9) y que el «esto» apunta hacia adelante, como es frecuente en Pablo.[65] Pero esa no es la lectura obvia del texto, y para funcionar exige la variante «porque» en el v. 7 (ver n.17).

59 Gr. axparna; es el darse licencias a uno mismo, el no tener evxpasewL En cuanto a este grupo de palabras en Pablo, ver especialmente su uso aquí y en el v. 9; ver Hill, «' Enkrateia' ».

60 Gr. ouMcoWrlv, un hapax legomenon en el NT. En los papiros suele tener el sentido extenso de perdón; pero en la LXX y en Josefo porta el sentido de ser indulgente con alguien.

61 P.ej., Hodge, p. 103; Findlay, p. 824; Grosheide, p. 158; Mare, p. 229.

62 P.ej., R-P, p. 135; Morris, p. 107; Conzelmann, p.118.

63 Ver, p.ej., los asertos de Conzelmann, p. 118, según los cuales «no hay que forzar los imperadvos». Pero eso es argumentaren contra de la gramática sobre la base de conclusiones previas.

64 Es interesante el hecho de que Grosheide haya alegado precisamente este punto para rechazar la idea de que el «esto» se refiere al v. 5, «puesto que las palabras por vía de concesión no encajan con las palabras perentorias: no os neguéis» (p.158). Pero el mandato, por supuesto, no forma parte de la concesión, la cual comienza con el «a no ser quizás».

65 Orr, «Treatment», p. 11; seguido de Garland, «Postare», p. 354, quienes ofrecen como ejemplos 7.26 y 11.17. Pero esos ejemplos no ayudan, puesto que en el primer caso la siguiente cláusula con otL funciona de modo epexegético, «Esto... a saber, que ...», como ocurre la mayoría de las veces cuando Pablo emplea este giro. El ejemplo de 11.17 podría servir, pero entonces se necesitaría la variante yap en el v. 7. Sin embargo, simplemente no es cierto, como mantiene Garland (p. 360, a. 23), que si yap fuera original entonces este souzo tendría que apuntar hacia adelante.

Como a lo largo de todo el párrafo, el sentido corriente de las palabras en su contexto inmediato ofrece la mejor forma de comprender la oración. La carta de ellos argüía a favor de la abstinencia de las relaciones sexuales dentro del matrimonio, a lo cual Pablo, en los vv. 2-5a, ha respondido con un enfático «no». Eso, les dice él en el v. 5c, conduce a la incontinencia y a los casos de inmoralidad sexual que ya son una plaga en vuestra casa. Así que, dejad de defraudaros uno a otro en este asunto, les ordena, a menos que quizás haya una abstinencia temporal y por consentimiento mutuo en tiempos fijos para la oración. Pero[66] esto es una concesión a vosotros; no debéis tomarlo como un mandato. De modo que ni siquiera algo bueno como la abstinencia temporal para la oración se elevará al nivel de mandato, precisamente a causa de (1) las dificultades que ya persisten en la iglesia en tomo de este asunto, y (2) el hecho de que esos asuntos pertenecen a la categoría de «don» y no de exigencia, como pasará a decir en el v. 7.

7 Con esta oración Pablo finaliza este primer elemento. Esta reflexión sobre su propia situación, y su preferencia de ella tanto para sí mismo como para los demás, encuentra su mejor explicación si los corintios mismos hubieran apelado a ella al presentar su alegato. «A decir verdad»,[6e] dice, «quisiera que todas las personas[69] fueran como yo.»[70] Pero en claro contraste con ellos, que sobre la base de la condición de él como no rasado pretenden convertir en ley lo que es cuando más un principio cuestionable, él lo matiza en función de los dones espirituales.

Lo que no queda claro es precisamente a qué cosa de su propia condición

66 Esta opinión tiene también la ventaja de tomar en serio este be, como un claro adversativo a la concesión inmediatamente precedente: «... a no ser quizás... Pero...»

67 Por supuesto que la opinión tradicional considera que esta oración corona el argumento de Pablo a favor del celibato, apelando él a su propio ejemplo. Según eso, en el v.1 él enuncia un principio general a favor del celibato. Después de conceder el matrimonio a causa de la debilidad de ellos, retorna ahora a aquel principio por medio de sus propias preferencias personales; pero aquí también hace una concesión al matrimonio, sólo que ahora lo hace en términos de «dones».

6s Esta es la forma en que Conzelmann traduce el be, la cual da mayor sentido al párrafo entero como secuencial ea vez de adversativo.

69 Gr. av6pworovs, que otra vez, como en el v. 1, es un término genérico. ¿Implica también «varones» como tales, o más bien, como en otros lugares, refleja simplemente la perspectiva básica de la cultura? Sin duda esto último.

70 Barrett, p.158, hace la atractiva sugerencia, basada en el uso de Pablo en otros lugares, de que aquí su intención no es expresar un deseo inalcanzable («yo quisiera que fuera así, pero no puede ser»); más bien, está deseando que todos sean como de hecho es él en cuanto a la obediencia a su don. Aunque esto corresponde de hecho al uso de Pablo, el «pero» (aua) fuertemente adversativo que le sigue implica que está refiriéndose al estado de vida, y no a la obediencia como tal.

está refiriéndose. La mayoría de los intérpretes leen esto a la luz de los vv. 8-9, además de su clara preferencia en los vv. 26-38 por la soltería, como un deseo de su parte de que las personas no tengan que casarse del todo. Sin embargo, a la luz de su argumento hasta este punto, es mucho más probable que esté refiriéndose a su don real de celibato, que significaría el celibato en su verdadero sentido: no en referencia a la soltería como tal (después de todo, muchos que en ese sentido son «célibes» preferirían no serlo), sino a ese singular don de libertad con respecto al deseo o necesidad de satisfacción sexual, que le hacía posible vivir sin matrimonio.

Por consiguiente, a pesar de su preferencia personal por su propia condición, él reconoce que su propio celibato es un jarisma («don gratuito»),[71] y no una exigencia; y eso pone todo el asunto en un plano completamente diferente. Ellos estaban insistiendo en el celibato para los casados, y como parte de su razón para ello usaban la situación de él. Pero Pablo dice que no; el celibato es para los célibes, y como tal es estrictamente cuestión de jarisma. Esos dones no pueden ni reducirse a principios, ni puede ninguno de ellos ser impuesto a rajatabla para todos, como aparentemente estaban tratando de hacerlo los corintios. Por eso concluye: «Aunque yo quisiera que todos fueran como yo, la verdad es que cada cual tiene su propio don, un don de una clase, otro don de otra clase.» En este contexto es difícil esquivar la conclusión de que la vida sexual en el matrimonio es el «don de otra clase» [72]

Por tanto, todo el argumento se resume en estas últimas palabras. En otro contexto argumentará que la soltería, incluso sin el don de celibato en este sentido, puede ser la opción preferible para los que actualmente son solteros; pero no por las razones que ellos aducen (vv. 25-38). Pero en el contexto actual él está afirmando su propia condición de célibe -y soltero- y negando que quienes ya están casados puedan ser también célibes (vv. 2-6) o solteros (vv. 10-16). Ellos deben «quedarse como están». Pero antes de tocar este último punto, esta referencia a su propia situación ha hecho que él, primero que todo, reflexione sobre cómo eso afecta a otros que están «como él» pero sin su don (vv. 8-9).

He aquí un pasaje que ha sufrido mucho en la iglesia, en parte porque la

n Ver bajo 1.7 y 12.4.

72 Moiser, «Reassessment», pp. 106-107, tiene distinto parecer. Sobre la base del uso paulino en otros lugares, sugiere que «no es necesario que sea más que una referencia general a las distintas formas de responder de los cristianos individuales, en que cada uno vive la nueva vida a su propio modo en aquellos asuntos en los cuales no están en juego principios importantes». Cf. Duna, Jesus, pp. 206-207. Al contrario, aquí el uso es tan específico que probablemente signifique que tendremos que ampliar nuestra comprensión de lo que constituyen los llamados dones espirituales.

interpretación tradicional a menudo ha hecho que las personas aborden el texto teniendo en mano una agenda diferente de la de Pablo. El interés se ha desviado de lo que era el suyo --que dentro del matrimonio no debe haber celibato- para pasar a preguntas en torno del matrimonio en sí, y especialmente acerca de si el matrimonio será un llamado menos «espiritual» que el celibato. Según eso los que son verdaderamente «espirituales» son célibes; para los demás está la «concesión» del matrimonio, el cual existe básicamente para refrenar el deseo ¡licito. Pero Pablo no quiere nada con esto. Para él tanto el matrimonio como el celibato son dones, y a pesar de su propia preferencia por su don, ciertamente no lo eleva al rango de una espiritualidad más elevada. Eso sería violentar abiertamente el texto mismo.

Por otra parte, el verdadero punto del texto, el mal uso de las relaciones sexuales dentro del matrimonio, necesita de modo especial ser oído de nuevo en la iglesia. Ya que Pablo, por el Espíritu, puede ser tan directo en este asunto, así también deberíamos serlo nosotros. Primero, la afirmación de las relaciones sexuales dentro del matrimonio como tal es un correctivo muy necesario para algunos que todavía siguen en esto a Agustín y consideran la sexualidad en sí como parte de la Caída. Dios nos hizo como criaturas sexuales; y como Dios nos hizo así, el sexo es bueno. Dentro del matrimonio cristiano es la celebración más íntima de la vida conjunta en Cristo. En segundo lugar, la mutualidad de las relaciones sexuales, y del matrimonio mismo, es algo que también hay que oír. Hay demasiados que siguen considerando el sexo como si fuera privilegio del marido y deber de la esposa. Pero no hay tal cosa. Es privilegio y deber de las dos juntos. Cada cónyuge le pertenece al otro. En el acto sexual, como en ninguna otra situación, marido y mujer expresan simbólicamente tanto su unidad como su mutualidad. Finalmente, tal vez haya que señalar también que el v. 5 no sólo prohibe el «defraudarse» el uno al otro en este asunto, sino que también, por el mismo hecho de la mutualidad que se argumenta en los vv. 3-4, prohibe el negarle al cónyuge las relaciones sexuales como medio de manipulación dentro de la relación matrimonial. Eso es un uso indebido de la sexualidad y a la vez destruye el amor y respeto mutuos.

b. O soltería o matrimonio para los «no casados» y las viudas

Cap. 7.8-9

8 Digo, pues, a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo;

9 pero sino tienen donde continencia,' cásense, pues mejores casarse[2] que estarse quemando.

El modo de comenzar este párrafo se parece en su forma al inicio de los vv. 10 y 12. Cada uno de ellos tiene un de («pues», «ahora bien») conectivo, un verbo de hablar o de mandar en primera persona singular, y en dativo las personas a quienes se habla. Esto sugiere que Pablo está recogiendo una serie de situaciones a las cuales aplicará la regla general, «quedarse como uno está».

Sin embargo, el primero de ellos presenta varias dificultades, en parte debido a su ubicación en el argumento, pero principalmente porque tendemos a encogernos ante lo que nuestras traducciones castellanas nos dicen universalmente que significa: que el matrimonio es una condescendencia que se hace a regañadientes a aquellos que están ardiendo de pasión sexual y no pueden guardar continencia.

Lamentablemente no está claro qué es lo que el propio Pablo tenía en mente. La primera pregunta es contextual: ¿qué está haciendo aquí este pasaje? Las materiales que lo rodean tienen que ver enteramente con los que están tratando de disolver el matrimonio, ya sea por abstinencia o por divorcio. La palabra que Pablo les dirige a ésos es que se queden como estaban cuando fueron llamados. Los vv. 8-9, en cambio, se dirigen a personas que en la actualidad no están casadas, y las instan a permanecer así (v. 8), si bien en el *v.* 9 se permite (¿o se recomienda?) una verdadera excepción. Como tal el pasaje parece tener más en común con los vv. 25-38, aunque las razones para casarse no son parecidas. Este problema se complica aún más por el hecho de que uno no puede estar seguro ni de a quiénes se dirige ni de cuál es la naturaleza exacta de la excepción del v. 9.

1 **O mejor: «pero si no están practicando la continencia»; lit. «pero si no están dominándose/conteniéndose».**

2 **La mayoría de los Mss. dicen yaltrloac (incluso P46 B** *D F G* **1739 May); Alef* A C* P 33 81945 2495 dicen yapeLv. las preguntas son dos: cuál es el texto original, y si hay diferencia de sentido o no. Tanto Turner, Syntax, p. 79, como Barrett, pp. 159, 161, leen yalteLv y sugieren que significa hallarse en estado matrimonial, en vez de simplemente casarse. Conzelmann, p. 119, sobre la base de 1 Ti. 5.14 y un intercambio similar con XwpLjoltar en el v. 10, rechaza ese matiz para el presente. Sin embargo, su uso de la variación en el v. 10 no es pertinente (a pesar de su signo de exclamación), ya que el mismo matiz habría podido prevalecer allí también para los copistas. Incluso el pasaje en 1 Timoteo puede estar subrayando el viviren estado matrimonial en vez de simplemente el casarse. Lo que no puede saberse es si esos matices influyeron en Pablo o en escribas subsiguientes. Puesto que la evidencia interna no es decisiva (los escribas pueden haber conformado un aoristo al presente que le sigue, o un presente al aoristo precedente), la evidencia externa tiende a prevalecer aquí en favor de yallrlaaL**

3 **Cf.** *DHH,* **«consumirse de pasión».**

Lo más probable es que la pregunta contextual haya de resolverse a la luz del v. 7, donde Pablo acaba de hablar tanto de su preferencia personal por el celibato (como un auténtico don de estar libre de la necesidad sexual) como de su conciencia de que ése no es el único don que existe. Por eso les habla a los que se hallan en su misma situación -no casados en la actualidad, pero sin el mismo don que él- antes de volver a la cuestión ulterior de la disolución de los matrimonios. El pasaje como tal prevé también la pregunta acerca de las «vírgenes» en los vv. 25-38.

8 La serie comienza con una palabra «a los no casados y a las viudas» (cf. RVA). La pregunta es: ¿a quiénes se refiere la palabra ***agamois*** («no osados»)? Tradicionalmente se ha considerado que se dirige a todas las categorías de no casados, especialmente a los que nunca antes se han osado (solteros), a los cuales Pablo añade la categoría especial de las viudas. Tanto es así que en inglés, la RSV ha traducido como «no casados» tanto esta palabra como la palabra ***parthenún*** («vírgenes») del v. 25. Pero eso presenta varias dificultades. Puesto que desde este punto de vista Pablo ya les ha aconsejado a los no casados que se casen (v. 2), ¿para qué esa repetición? ¿Y por qué retomarla de nuevo en los vv. 25-38? La respuesta habitual ha sido que los vv.1-7 dan el principio general, el cual se trata ahora específicamente en estos dos versículos. Pero eso se derrumba sobre las secciones que siguen, las cuales están estructuralmente conectadas con ésta pero no tienen nada que ver con lo de casarse.

Por otro lado, varios elementos favorecen la sugerencia de que ***agamois*** debe traducirse «viudos»: primero, puesto que en la antigüedad el enviudar creaba especiales problemas para las mujeres, la mayoría de las culturas tenían una palabra para designar a las viudas; en cambio, no siempre tenían una palabra para referirse al varón que enviudaba[5] El griego sí tiene un vocablo así, pero parece haberse utilizado sólo rara vez, y nunca en el período del griego koiné, cuando en su lugar se usaba ***agamos.***[6] Segundo, dado que a lo largo de todo el pasaje Pablo habla de maridos y esposas en una relación de mutualidad (12 veces en total), parecería encajar natural-

4 Esto fue sugerido, segán parece independientemente, porJ. M. *Ford,A Trilogy* on ltsdom and Celibacy, South Bend, 1967, pp. 82-84; y Orr, «Treatment», pp. 12-14. Ha sido adoptado, entre otros, por Giblin, *Hope, pp.* 153-154; E. Arens, «Was St. Pan¡ Married?», BibleToday66,1973, pp. 1188-1191; Moiser, «Reassessment», p. 108; y Garland, «Posture», p. 354.

5 Inclusive en español, donde en la mayoría de los vocablos con forma masculina y femenina la raíz es el masculino y la forma femenina está calcada sobre la masculina, el término «viudo» está históricamente condicionado por el femenino «viuda»; cf. J. Corominas, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, Madrid, 1954 y eds. sigs., artículo «Viuda».

6 Ver, p.ej., LSJ.

mente en el argumento total ver también aquí ese patrón. Después de todo, si agamois se refiere a todos los no casados, ¿entonces por qué añadir a las viudas? Tercero, esta palabra vuelve a aparecer en el v. 11 para referirse a una mujer separada de su esposo, y en el v. 34 se opone a la «virgen» (una que nunca antes se ha casado), indicando que en su uso corriente denota no a los «no casados» en general, sino a los «descasados», los que estaban casados antes pero que ahora no lo están. Sopesando todos los factores, «viudos» parece ser aquí la mejor forma de entender esta palabra. Eso ayudaría también a explicar la presencia de estos versículos en el presente contexto, donde todos los casos de los vv. 1-16 tratan de quienes están casados ahora o antes lo estuvieron, mientras que los vv. 25-38 recogen la cuestión de los que nunca antes han estado casados.

A aquellos cuyos matrimonios han quedado disueltos por un fallecimiento, Pablo les aconseja que «es bueno para ellos quedarse sin casar, como lo hago yo». Si nuestro modo de entender el v. 7 es correcto, entonces por lo menos es posible que la expresión «es bueno» refleje la apelación de los corintios al actual estado de Pablo como un no casado, como razón para abstenerse de las relaciones sexuales.[8] En el caso de la abstinencia por parte de los que antes estuvieron casados, no casándose, Pablo estaría completamente de acuerdo (cf. vv. 39-40 en cuanto a las actitudes respecto a las nuevas nupcias de las viudas). Aquí tenemos la primera articulación específica, en este argumento, del principio de «quedarse como uno está». Pero en el v. 9 articula también la primera auténtica excepción, a saber, que esas personas deben casarse si no están guardando continencia.

9 Para muchos cristianos posteriores éste ha sido el versículo molesto. Se considera que Pablo, en el v. 8, está insistiendo en que todos los solteros se queden así, y que luego da cabida al matrimonio para aquellos que no pueden

la gramática parece exigir este sentido (cf. en inglés RSV, GNB, NAB) en vez del «como yo estoylsoy» de la NIV (en inglés; en las versiones españolas parece difícil distinguir este matiz). *El* K<xyw presupone la repetición del verbo Mvco. Así: «Si ellos permanecen como yo también permanezco [se sobreentiende, sin casar].»
Sobre el espinoso asunto de si Pablo estuvo casado alguna vez (que incluye la cuestión conexa de si era un rabino; casi con toda certeza lo era, y por lo tanto tenía que haberse casado), ver J. Jeremías, «War Paulus Witwer?», ZNW 25, 1926, pp. 310-312; J. Jeremías, «Nochma!s: War Paulus Wirwer?», ZNW 28, 1929, pp. 321-322; Ford, Trilogy, pp. 82-84; Arens, «Married?»; todos éstos arguyen que Pablo era tanto rabino como viudo. Hurd, p. 275, piensa de otro modo, pero su alegato se basa en su dudosa reconstrucción de la primera enseñanza de Pablo en Corinto. *Es* claro que actualmente Pablo no está casado; eso es apoyado tanto poreste texto como por la lectura normal de 9.5. Pero el presente pasaje sugiere que anteriormente bien pudo haber estado casado.

8 Postura que también defiende Hurd, p. 166.

guardar continencia, porque es mejor casarse que consumirse de pasión sexual. Pero es dudoso que el punto de Pablo sea tan negro. Para comenzar, Pablo no dice (como ponen en español BJ, DI-111, NBE, VNC): «si nopueden contenerse». Dice más bien: «si no practican o no están practicando la continencia (o ejerciendo el dominio propio).»[9] Lo que esto implica es que algunas de esas personas están haciendo lo mismo que algunos de los casados en los vv. 1-7, practicando la «inmoralidad sexual», es decir, probablemente también están acudiendo a las prostitutas. El antídoto para un pecado así es más bien casarse.[10]

Con un «pues» explicativo, Pablo añade una razón: «Mejor es casarse (o estar casado)" que quemarse.» Esta última palabra es difícil. El uso es claramente metafórico, pero podría referirse o bien a arder de deseo o bien a ser quemado en el juicio (cf. 3.15). Puesto que ambas interpretaciones pueden apoyarse en fuentes judaicas>[12] dicha evidencia no es decisiva.. A fin de cuentas la cuestión hay que resolverla contextualmente, y por el uso de Pablo en 2 Corintios 11.29,[14] que es casi con toda seguridad una metáfora para la pasión interior. Aunque podría alegarse que el contexto más amplio, incluyendo la advertencia de 6.9-10, apoya la metáfora del juicio, una idea así está ausente por completo del contexto inmediato. Por lo tanto parece más probable que Pablo quisiera decir que aquellos que están cometiendo

9 No sólo es esto lo que el verbo significa, sino que la cláusula condicional (e1 con el presente de indicativo) es un presente particular, que remarca la realidad del supuesto. CE Bartett, p. 161; M. L. Barré, «To Marry or lo Burn: nupoucrOctL in 1 Cor 7:9», CBQ 36, 1974, pp. 193-202; Hif, «'Enkrateia'», p. 75; K. C. Russell, «That Embarrassing Verse in First Corinthians!»,BibleToday 18, 1980, pp. 338-341.

lo Gr. yallew; las dos veces que aparece en este versículo son las únicas en vv. 1-25 (el caso del v. 10 no se refiere a casarse sino a los ya casados).

11 Ver arriba, n. 2.

12 Para «arder» de deseo sexual, ver esp. ***Eclo*** 23.16 (LXX 23.17) (con referencia al incesto): *«El* alma ardiente como fuego *(nup)* encendido no se apagará hasta consumirse; el hombre impúdico en su cuerpo carnal [o: el que fornica con alguien de su parentela] no cejará hasta que el fuego *(nup)* le abrase» (BJ). Por otro lado, el verbo xupow se utiliza con regularidad en la LXX para denotar el fuego purificador que quema la escoria (p.ej., Is. 1.25; Jet. 9.7; Dn. 11.35). Barré, «Marry», p. 194, sugiere que algunos de estos últimos textos se refieren al juicio, y en efecto es así; pero nunca se trata del juicio final, sino sólo de un juicio que purifica. Un ejemplo más cercano es m-4bot. 1.5: «El que charla mucho con las mujeres acarrea sobre sí el mal ... y al final heredará la Gehenna» (Dauby, p. 446).

13 Esto contradice el estudio de Barré, «Marry», en el cual ese autor comete el error metodológico de rastrear solamente el verbo nvporo y el sustantivo nupeXnI. Pero puesto que se trata de un uso metafórico, la búsqueda debe ampliarse para incluir todas las palabras que se refieren a quemar, con el fin de ver si son también portadoras de esas metáforas. Y sí lo son.

14 Barré reconoce esto, y en un artículo posterior argumenta en favorde un significado parecido en este texto también. Ver «Paul asan Tschatologic Person': A New Look at 2 Cor 11:29», CBQ37, 1975, pp. 500-526. Pero verla refutación en Fumish,IICorinthians, pp. 520, 538.

pecados sexuales deben más bien rasarse, en vez de ser consumidos por las pasiones de sus pecados.

De manera que en este caso lo que Pablo está haciendo no es ofrecer el matrimonio tanto como remedio al deseo sexual de los «jóvenes ardorosos», que es la forma más común de considerar este texto, sino como la alternativa apropiada para aquellos que ya están consumiéndose por ese deseo y están pecando.

Un texto así es difícil para la gente de nuestros días. Pero si nuestra interpretación es correcta, entonces el consejo de Pablo es doble. Por una parte, en armonía con la opinión general en la antigüedad judía y cristiana, Pablo insta a los que antes estuvieron casados a que permanezcan en su actual estado de soltería. Volverá a recomendar eso en las vv. 39-40. Pero también reconoce claramente que eso representa lo que él considera «bueno»; no puede elevarse al nivel de un mandamiento. Por otra parte, se trata de una palabra fuerte contra aquellos que antes estuvieron casados y que no están viviendo en continencia. Para ellos, el matrimonio es la alternativa adecuada a su situación de ser consumidos por sus pecados.

c. Los cónyuges cristianos no pueden divorciarse

Cap. 7.10-11

10 Pero a los que están unidos en matrimonio, mando, no yo, sino el Señor: Que la mujer no se separe' del marido;

11 y si se separa, quédese sin casar, o reconcíliese con su marido; y que el marido no abandone a su mujer.

Esta es la segunda en la serie de directrices que comenzó con el v. 8. Es también la segunda directriz (junto con los vv. 1-7) a aquellas que ya están casados, para decirles que «se queden como están». Así como no pueden rechazar las relaciones sexuales dentro del matrimonio, así tampoco pueden disolver su matrimonio por medio del divorcio.

Al igual que en todo el capítulo, Pablo se dirige a hombres y mujeres por igual. El orden del interés de Pablo, que va dirigido primera y principalmente a las mujeres, da credibilidad a la sugerencia de que el problema brota básicamente de ciertas «mujeres escatológicas» (ver arriba, pp. 306-307) que estaban usando el lema corintio (v. lb) para rechazar las relaciones

r En lugar del más difícil aoristo pasivo Xwptaonvat que tienen la mayoría de los Msc. (incl. Plivid Alef B C Psi), unos pocos Mss. tienen el presente de voz pasiva (o media) X(opr4e~ D F G 11912495); P46 614 pc tienen el imperativo presente XWL1Ea0E.

sexuales con sus maridos (v. 5), y abogando por el divorcio si la cosa llegaba a ese punto[2]

l.a respuesta de Pablo, junto con la de Jesús en los Evangelios sinópticos, ha servido de base para el derecho canónico en la iglesia en torno de toda la cuestión del divorcio y el nuevo matrimonio. Pero es menester recordar que la intención original del pasaje no era establecer derecho canónico sino abordar una situación específica en Corinto: el aparente rechazo de ellos al matrimonio por razones ascéticas. Hay que escuchar el texto en su propio contexto histórico antes de aplicarlo a contextos más amplios.

10 Al hablarles a los «casados»[3] (RVR «unidos en matrimonio»), Pablo está presuponiendo en primer lugar que ambos cónyuges son creyentes. Esto queda demostrado por los vv. 12-16, donde, de un modo que se equilibra con los vv.10-11, se dirige «a los demás», a quienes en ese contexto define como creyentes casados con no creyentes. Junto con los imperativos de los vv. 2-5a, éste es el único «mandato»[4] en todo el capítulo. Mientras que Pablo muestra ambivalencia en cuanto a si los viudos y las viudas deben casarse de nuevo (vv. 8-91 en cambio rechaza de plano la idea de que los casados puedan disolver su matrimonio.

2 Cf. Findlay, p. 825; Moffatt, p. 78. Pero ver Murphy-O'Connor, «Divorced», quien alega exactamente lo contrario, a saber, que un esposo asceta se ha divorciado de su esposa y que ésta es la palabra que dirige Pablo a esa mujer diciéndole que debe oponerse al divorcio, y especialmente que no debe volver a casarse, con miras a la reconciliación. Como lo reconoce el propio Murphy-O'Connor, el v. 15 ocasiona dificultades a este punto de vista, a lo cita] replica que Pablo simplemente no es coherente. El enfoque más tradicional considera estos versículos como una respuesta a una pregunta cortés acerca de si el divorcio es permisible; pero eso no toma bien en serio ni el orden de esta respuesta ni su relación con el lema de ellos en el v. 16. Dungan, pp. 83-93, 128-129, llega a la improbable conclusión de que el verdadero punto es la excepción misma (v. lla), es decir, que «Pablo se propone dar una prohibición del nuevo matrimonio, con este rechazo del divorcio» (p.1321 «no obstante la redacción en sentido contrario» (p. 128). Pero la exégesis de Dungan se basa en ciertas afirmaciones deba tibles que se dan por un hecho (p.ej., que Pablo es un asceta que con costos tolera el matrimonio [cf. n. 41, bajo 7.34]; un sentido no verificable de la condición de presente general [ver abajo, a. 23]); además pierde el lugar de las cláusulas de «excepción » (ocho en total) en el argumento entero, así como el motivo predominante de quedarse uno como está, para no mencionar la estructura de estos dos versículos en particular. Todavía ofrece otro parecer H. H. Rex, «Ara Attempt to Understand 1 Cor. 7»,RefIhRev 14, 1955, pp. 44-46, quien sugiere que lo que se tiene en la mira en los vv. 1-7 no es el verdadero divorcio, sino la «separación». Concilia ambas cosas haciendo que estos versículos se refieran sólo a las viudas y los viudos de los vv. 8-9.

3 Moiser («Reassessment», pp. 108-109) resalta el perfecto, diciendo que éste indica que ya estaban casados (con un pagano) al convertirse. Eso no tiene sentido. ¿De qué otra forma, si no era con el perfecto, habría podido Pablo dirigirse a los que ya estaban casados?

4 Gr. napoapye»Áxi (cf. 11.17; 1 Ts. 4.11; 2 Ts. 3.4, 6, 10, 12; 1 Ti. 1.3; 4.11; 6.13, 17). Esta palabra se usa en casi todos los casos en el NT con referencia a la vida cristiana. Cf. O. Schmitz, TDNT V, pp. 761-765.

Pero al decir «mando», recuerda que el propio Jesús se refirió a este asunto, de modo que apela a su autoridad. La fuente de este mandato es singular: «no yo, sino el Señor». Este es uno de los pocos casos en las cartas que tenemos de Pablo en que él apela directamente a la enseñanza de Jesús (cf. 9.14; 11.23; 1 Ti. 5.18), hecho que no significa que Pablo carezca de autoridad ni que Jesús no cuente corrientemente como autoridad para él. La clave se halla en el v.12, donde, en contraste con esta inserción parentética, dice: «yo digo, no el Señor». Cristo es siempre la autoridad última de Pablo. Cuando no tiene un mandato directo, sigue hablando como alguien que es confiable (v. 25) porque tiene el Espíritu de Dios (v. 40). Hay dos razones de por qué Pablo no apela más a menudo directamente a Jesús: (1) Desde su punto de vista todas sus instrucciones éticas vienen del Señor. Si no apela más a menudo a las palabras mismas de Jesús, es porque esas enseñanzas son la *presuposición* de las suyas. Los «caminos» de Jesús se viven y se enseñan en los «caminos» del apóstol (ver bajo 4.16; cf. 11.1). Por eso no siente necesidad de apelar de ese modo. Esos caminos ya han sido enseñados antes de que él escriba las cartas, de modo que se limita a apelar a las instrucciones previas (cf. 1 Ts. 4.1, 11-12). (2) Pero para muchos otros problemas que surgían en las iglesias gentiles, Pablo habla con base en su propia autoridad (la cual, desde luego, se deriva del Señor), precisamente porque Jesús no abordó tales cuestiones. Sin embargo, en este asunto actual, sobre el cual Pablo probablemente *no* había dado instrucción anteriormente,[7] hay una palabra de Jesús, de manera que se remite a ella. En cambio, en los vv.12-16, en que el problema está fuera del ámbito del propio contexto vital de Jesús, quien habla es Pablo, no el Señor.[8]

s Cf. R. L Omanson, «Sume Comments about Style arad Meaning: 1 Corinthians 9.15 arad 7.10», *BibTrans* 34,1983, pp. 135-139, quien arguye que «las palabras'no yo, sino el Señor' son un pensamiento posterior por parte de Pablo, y que traducir este versículo como si Pablo hubiera planeado desde el inicio exhortar a sus lectores con la autoridad de una enseñanza de Jesús es alterar sutilmente el significado enmascarando el hilo del pensamiento de Pablo» (p.139).

s Dungan, pp. 139-150, ha insistido fuertemente en una postura similar, aunque con fundamentos diferentes.

7 Dungan, pp. 139-150, toma la opinión contraria, de que este dicho de Jesús ya era conocido en la comunidad corintia. Cf. J. M. Robinson y D. L Balch (n. 20, bajo 7.25). El punto no tiene importancia, aunque los contrastes de los vv. 12 y 25 parecerían sugerir que tampoco ese otro dicho era conocido previamente. Cf. Conzelmann, p. 120, quien se asombra de que «haya permanecido desconocido en Corinto. En todo caso se expresa de tal modo que suena como si Pablo estuviera dándolo a conocer por primera vez».

s Estos datos gemelos de los vv.10 y 12 dicen algo, a su propio modo, de la autenticidad básica de la tradición sinóptica. Se ha vuelto común **entre los eruditos del** NT dar por entendido que ciertos profetas cristianos primitivos crearon muchos de los dichos de Jesús a medida que fueron surgiendo necesidades en las iglesias. Estos dos textos sugieren lo contrario. Pablo

En cuanto al «dicho» en sí, no tiene caso buscar sus orígenes precisos en la tradición[9] ya que lo que a Pablo le interesa es el punto central del dicho, y no su lenguaje.[10] Los dichos referentes al divorcio nos llegan de dos formas: una en Marcos 10.11 (//Mt. 19.9) y otra en la tradición doble (=Q; Lc. 16.16 // Mt. 5.32). En ambos casos tiene forma de ley casuística (Si, o Quien ... entonces...), y el asunto al que Jesús se refiere en última instancia es el séptimo mandamiento, y no la estipulación referente al divorcio en sí. Ambas versiones del dicho incluyen la parte de: «Cualquiera que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio»;[11] la versión «Q» concluye con un dicho más, referente al nuevo matrimonio: «y el que se casa con la repudiada, comete adulterio». En ambos casos se tiene en mente al varón; él comete adulterio al casarse con otra que no es su esposa, o al casarse con la esposa de otro. El punto propio de Jesús, especialmente en el entorno conflictivo de Marcos y Mateo, estriba en rechazar completamente la actitud farisaica con respecto al divorcio.[12] Si bien su preocupación era el porqué del divorcio dentro de su propia cultura (deshacerse de una esposa para buscar otra), al volver a colocar el matrimonio dentro del mandato creacional de Génesis 2.24, lo que en realidad hizo Jesús fue interpretar que el séptimo mandamiento significaba la prohibición del divorcio. Esta es la perspectiva que recoge Pablo. Puesto que lo que le

mismo era profeta, pero no se sentía forzado a poner a Jesús a hablaracerca de las situaciones que afrontaba. Muy probablemente la iglesia primitiva compartía esa misma perspectiva. En todo caso, estas dos afirmaciones sirven como evidencia firme para esta cuestión y no deben soslayarse, como suele ocurrir. Cf. el análisis de D. R. Catchpole, «The Synoptic Divorce Material As a Traditio-historical Problem», *BJRL* 57, 1974, pp. 92-127. Especialmente a la luz de los vv. 10 y 12, es una especie de sorpresa que P. Richardson («'I Say'», pp. 71-72) considere que este dicho es una palabra del Señor resucitado y no del Jesús histórico.

9 Cf. el análisis de en Dungan, Sayings, pp. 133-134, quien concluye: «La cuestión ... debe dejarse abierta.»

10 Puesto que sabemos cómo usaba Pablo el AT-a veces con exactitud, pero más a menudo en una forma adaptada-, podemos presuponer que haría lo mismo con los materiales orales procedentes de Jesús.

11 Mateo tiene dos rasgos singulares: (1) en la versión de la tradición doble (Q) concluye con: «hace que ella adultere»; y (2) la cláusula de excepción por inmoralidad sexual, de la cual Pablo no parece estar enterado. Marcos, por otra parte, expande el dicho para incluir a la mujer que se divorcia del marido, lo cual es un indicio del ambiente básicamente grecorromano de su Evangelio.

12 Los seguidores de 1lillel y de Shammai debatían en cuanto a las causales permisibles para el divorcio, sobre la base del significado de «haber hallado en ella alguna cosa indecente» en Di. 24.1. Ver esp. m.Git. 9.10. Los partidarios de Hillel tomaban la postura extrema, que permitía el divorcio hasta por un plato roto, un *lunar(b.Ketub.* 75a), o si el marido encontraba otra que fuera más agradable a sus ***ojos.*** *Eso* no era más que «una rendición hipócritamente legalizada ante la presión de la pasión sexual» (Dungan, p. 121), y Jesús se oponía a ello vigorosamente.

interesa es estrictamente el divorcio, adapta el dicho a su forma apodíctica («No harás...»)13 y, como lo hará Mareos en su Evangelio (en orden inverso), lo aplica tanto a esposas como a esposos.

Pablo se dirige primero a las esposas: «Que la mujer no se separe del marido.» Se ha dado mucha importancia al uso del verbo «separarse de», [1] en distinción con el verbo que se usa en vv. 12-13, «divorciarse» (RVR «abandonar»). [16] Pero eso probablemente no refleja sino nuestras propias exigencias de una mayor precisión. En la cultura grecorromana el divorcio podía «legalizarse» por medio de documentos; pero lo más frecuente era que simplemente ocurriera. En esa cultura el divorcio era divorcio, ya fuera que un documento lo respaldara o no. O bien el hombre despedía a su mujer, la hacía irse (= «divorciarse» en el sentido del v.12), o bien cualquiera de ellos «dejaba» al otro (= «separarse»). [17] Pero la evidencia es ambigua en lo que a los verbos se refiere. Comúnmente, cuando la esposa «se divorcia» lo que hace es simplemente abandonar a su marido («se separa» de él); el mismo verbose usa en el v.15 con referencia a un cónyuge pagano, hombre o mujer, que se va, y aparece con regularidad en los íapiros para el divorcio mutuo (convenir en «separarse el uno del otro»). [1] En cambio, el hombre por lo común «repudiaba» a su mujer («la despedía»); sin embargo, en el v. 13 la esposa puede hacer lo mismo.

13 Esta sería la forma directa del mandato indirecto en el griego de Pablo (eL. con el infinitivo después de un verbo de mandato).

14 Gr. xwpta6nveu. Nada puede argumentarse por la voz pasiva, como alega Murphy-O'Connor («Divorced», pp. 601-602). La pasiva de este verbo actúa como voz media cuando se usa con respecto al «divorcio» («serseparado de» = «separarse de») y no implica que la otra persona sea quien inicia la acción; cf. icoL ~ («dormirse»), que es invariablemente pasivo cuando se refiere a la muerte. Ver BAGD y los textos de papiros enumerados en MM; cf. el estudio de R. L. Roberts, «The Meaning oí Chorizá arad Douloó is 1 Corinthians 7:10-17», ***ResiQ*** 8, 1965, pp. 179-184.

15 P.ej., R-P, p.140; Deissmana, ***Bible Studies, p.*** 247; Elliott, «Teaching», pp. 223-224; R. G. Campbell, «Teachings oí Pan¡ Concerning Divorce», ***Foundations*** 6, 1963, pp. 362-366.

16 Gr. a$rrlltr. Es la palabra menos usada; la que se usa en los Evangelios, que es el sinónimo más común de ésta, es aueolvco.

17 Gracias al amable servicio del Prof. E. A. Judge, D. C. Barker de la Universidad Macquarrie puso a mi disposición una sección del borrador de su disertación titulada «Esposas divorciadas que habitan en la casa de su ex-marido». El Sr. Barker ha mostrado que hay cierta evidencia procedente de papiros con declaraciones de censos en Egipto, de que a veces la esposa divorciada permanecía ea la casa de se esposo (P.Berl.Leibg. 1.17; P.Flor. 3.301). Si eso fuera un fenómeno común y más extendido, algunos aspectos del presente texto adquirirían mucho sentido. Sin embargo, como lo señala el Sr. Barker, hay que tener mucha cautela en este punto porque en ambos casos la esposa divorciada era además hermana de su esposo, de modo que el permanecer ella en la casa habría podido deberse a esa razón.

18 Ver los textos citados en MM. P.ej., P.Ry1.II.15425: «pero si surge entre ellos alguna diferencia y se separan el uno del otro (XwpLt ovsat aa'rzX1gkov)».

Lo que hay señalar es que una acción así por parte de una mujer generalmente no era permitida entre los judíos.[19] El repudio o divorcio era prerrogativa del hombre, y eso prácticamente por cualquier razón?[20] Ese era el problema que estaba abordando Jesús. Pero en el mundo grecorromano las mujeres podían repudiar a sus maridos, y lo hacían, si bien por obvias razones socioeconómicas no era común que lo hicieran.[21] Bajo cualquier circunstancia -y especialmente si Pablo estuviera simplemente respondiendo preguntas formuladas por los corintios sobre la permisibilidad del divorcio- es notable que Pablo comience su respuesta hablándole a la mujer, y que le hable primordialmente a ella, mientras que la palabra dirigida al marido en el v. l l parece casi como un pensamiento posterior y adicional. De modo que le aplica a ella la palabra de Jesús, y le «manda» que «no se separe de su marido». Ella debe «quedarse como está».

11 Dadas las circunstancias en Corinto, la excepción a la cual se da cabida en este pasaje también parece notable. «No divorciarse» es lo que se les «manda» a los creyentes; no obstante, al igual que en todas las otras situaciones que se tocan en este capítulo, Pablo permite una excepción: «pero si en efecto se separa». Se trata de una condición de presente general

19 Ver, p.ej., m.Yeb. 14.1: «El hombre que repudia no es semejante ala mujer que es repudiada; porque la mujer es expulsada con su propio consentimiento o sin él, mientras que el esposo puede despedira su esposa con sólo su propia decisión» (Danby, p. 240); cf. ***Jos.,Ant*** 15.259: «Un tiempo después Salomé tuvo ocasión de pelear con Costóbaro y pronto le envió un documento en que disolvía su matrimonio, cosa que no iba en conformidad con la ley judía. Porque es (sólo) al hombre a quien se le permite entre nosotros hacer eso, y al siquiera una mujerdivorciada puede volver a casarse por su propia iniciativa a menos que así lo consienta su anterior marido» (Loeb VIII, p. 123). Se ha debatido bastante si la esposa podía iniciar un divorcio, lo cual parece ser así, pero sólo en el sentido de hacer que su manido realizara el acto de repudio en sí. Ver J. D. M. Derrett, ***Law in theNew Testament,*** Londres, 1970, pp. 386-388; y B. Brooten, «Koanten Frauen ¡in alega Judentum die Scheiduag betreiben? überlegungen zu Mk 10,11-12 and 1 Kor 7,10-11»,EvT42,1982, pp. 65-80, y «Zur Debatte über das Scheidnngsrecht der jüdischen Frau», EvT 43,1983, pp. 466-478.

20 Ver arriba, a.12.

21 Esto a pesar de la amarga queja de Séneca: «¿Hay mujer alguna que se sonroje ante el divorcio, ahora que ciertas ilustres y nobles damas llevan la cuenta de sus años, no por el número de cónsules, sino por el número de maridos, y se van del hogar para casarse, y se casan para divorciarse?» ***(benef*** 3.16.2; Loeb III, p. 155). Esto refleja el pesar del moralista romano por el derrumbamiento de la costumbre romana, que históricamente prohibía el divorcio por completo, y tiene que ver esencialmente con la clase de los ciudadanos.

22 Allo, p. 163, siguiendo a Weiss, p. 178, sugiere que esto implica que una acción ya ha ocurrido o es conocida; cf. Dungan, p. 90, a. 1, quien cita esto y lo aprueba. Pero no hay tal cosa. La combinación eav (eL) be rcat aparea en otros lugares con el mismo modelo, donde repite pero modifica un verbo o idea anterior (4.7; 7.28; 2 Co. 4.3; 7.9). En cada caso no hace sino subrayar el verbo repetido (ver Burton,Moods, 282; y M. E Thrall, ***GreekParticles in theNewTestamen4*** Grand Rapids, 1962, pp. 78-82). La condición de presente general, por oposición al presente particular, desmiente tal sugerencia (ver nota siqueea te).

(cf. 6.4~ que indica: «si por alguna razón esta condición pudiere ocurrir». En este tipo de construcción, donde la condición general modifica lo que ya se ha dicho, la oración anterior expresa la situación ideal (en este caso, el no divorciarse), en tanto que la siguiente cláusula condicional introducida por un de («pero») «describe la posibilidad alterna que es permisible pero no ideal»[24] (en este caso, la separación, pero sin nuevo matrimonio). De manera que el «no divorciarse» no se convierte en ley, y la mujer que lo hace no es expulsada de la comunidad. Lo que se prohibe es precisamente lo que hallamos en la enseñanza de Jesús: no caer en el adulterio. Por eso, si ella en efecto llega a separarse, debe continuar obedeciendo al principio de «quedarse como está», que en este caso significa «quedarse sin casar».

Aun cuando en el caso de los corintios el divorcio estaba ligado precisamente al interés contrario -el no casarse del todo-, con la cláusula de excepción Pablo está ahora generalizando, y probablemente ya no tiene en mente la razón de ellos para la separación. La esposa que pueda llegar a divorciarse de su marido no puede utilizar su actual condición de no casada como excusa para volver a casarse con alguien más. Si en efecto desea volver a casarse, lo que debe hacer es «reconciliarse con su marido» 26 Esto es coherente con la opinión de Pablo, expresada en otro lugar, de que para los creyentes el matrimonio es permanente, desde su inicio hasta la muerte de uno de los cónyuges (7.39; Ro. 7.1-3). De modo que las prioridades de esta directriz resultan claras: ella debe permanecer como está y no divorciarse de su esposo; pero si llega a desobedecer esta primera directriz, entonces

23 Tanto Duagan como Murphy-O'Connor (ver arriba a. 2) fundamentan sus alegatos en esta cláusula, que según arguyen representa un caso específico que ya estaba dándose en la iglesia. Dangan (p. 89) sugiere que esta cláusula también podría traducirse «pero si se ha separado», lo cual, afirma él, es «igualmente posible» con un sentido futuro (cf. Conzelmann, p. 120). Pero eso simplemente no es así. Pablo usa las condiciones de presente y pretérito particular en numerosas ocasiones cuando ése es el caso; pero la condición de presente general no tiene nada que ver con el tiempo del verbo (este es el punto del argumento de O'Connor, que también es insostenible gramaticalmente), y con regularidad representa para él un hipotético «si alguna vez se da tal condición». Para ejemplos claros, ver 7.28 y 39. Cf. la reseña de Dungan por B. A. Pearson en Int 26, 1972, pp. 350-351.

24 Thrall, Particles, p. 81. Dungan, pp. 89-93, considera esto contradictorio, lo cual es verdad en cierto sentido lógico. Pero la formulación *ad hoc* de respuestas como la presente no siempre responde a nuestras propias formas de ver la lógica. El promover el ideal, e incluso el insistir en él como un mandato del Señor, no lo convierte en ley vinculante; y la posibilidad de que se den excepciones es sencillamente una concesión a la realidad. Pero si la excepción en efecto se da, no puede volverse al revés y convertirse en excusa para el adulterio.

25 Por supuesto que esto no se dice; pero como Pablo está apelando a la enseñanza de Jesús, en la cual ése es el problema central en la cuestión del nuevo matrimonio, uno se vería en dificultades si quisiera alegar que para Pablo no significaba lo mismo.

26 Esto sería aria más comprensible si a veces la mujer divorciada permanecía en la casa de su ex-marido (ver arriba, a. 17); pero el punto no tiene importancia.

otra vez debe quedarse como está y no cometer adulterio casándose de nuevo con otro. Y si no le gusta su recién adquirida condición de no casada, entonces debe reconciliarse con su marido.

Pablo añade que lo que vale para la esposa vale también para el esposo «Y que el marido no se divorcie de su mujer». La ausencia de una excepción aquí sugiere que no era allí donde radicaba el problema; y en todo caso, lo que se dice de la esposa se aplicaría también al marido.

En una cultura en la cual el divorcio se ha convertido en lo normal, este texto ha llegado a ser manzana de discordia. Algunos opinan que Pablo y Jesús son demasiado rudos y tratan de encontrar maneras de dar un rodeo al sentido tan claro del texto. Otros convierten el texto en ley y hacen del divorcio el peor de todos los pecados en la iglesia. Ninguna de esas dos reacciones parece apropiada. Por una parte, poca duda hay de que tanto Pablo como Jesús desautorizaban el divorcio entre dos creyentes, especialmente cuando servía de base para un nuevo matrimonio. Pablo no da aquí razones para eso, pero su forma de ver el matrimonio en Efesios 5.22-23 indica que está conectada con esta visión del aspecto unitivo del matrimonio y la mutualidad del amor cristiano, que lo hace muy semejante a las razones que da Jesús.

Por otra parte, Pablo no eleva esta norma a la categoría de ley. El divorcio puede ocurrir, y una persona así no es excluida de la comunidad. Pero también hay que recordar que en este contexto el divorcio se buscaba por razones ascéticas, ¡lo cual es casi exactamente lo contrario de la mayoría de las situaciones de divorcio en nuestra cultura! Lo que *no* se permite es el nuevo matrimonio, tanto porque para Pablo eso presupone la enseñanza de Jesús de que sería adulterio, como porque en la comunidad cristiana la norma es la reconciliación. Si el marido y la mujer cristianos no pueden reconciliarse entre sí, entonces ¿cómo pueden esperar ser modelos de reconciliación para un mundo fracturado y dividido?

d Los matrimonios mixtos nopueden divorciarse

Cap. 7.12-16

> 12 Y a los demás yo digo, no el Señor: Si algún hermano tiene mujer que no sea creyente, y ella consiente en vivir con él, no la abandone.
>
> 13 Y si' una mujer tiene marido que no sea creyente, y él consiente en vivir con ella, no lo e abandone.

1 En cuanto a la decisión entre ti Tts y t1Tts, ver Metzger, p. 554.

2 La RVR probablemente sigue aquí al TMay, que, contra toda evidencia temprana, usó el pronombre auTov («lo»/a «él») para reemplazar al Tov avbpa («su marido») de los Mss.

14 Porque el marido incrédulo es santificado en la mujer,[3] y la mujer incrédula en el marido;[4] pues de otra manera vuestros hijos serían inmundos, mientras que ahora son santos.

15 Pero si el incrédulo se separa, sepárese; pues no está el hermano o la hermana[5] sujeto a servidumbre en semejante caso, sino que a paz nos[6] llamó Dios.

16 Porque ¿qué sabes tú, oh mujer, si quizá harás salvo a tu marido? ¿O qué sabes tú, oh marido, si quizá harás salva a tu mujer?

Con todavía otro «ahora les hablo a ...» Pablo pasa a la tercera en una serie de directrices que había comenzado en el v. 8. En este caso el asunto queda claramente definido por el contenido; continúa la cuestión del divorcio, esta vez cuando uno de los cónyuges es cristiano y el otro pagano. La respuesta es consecuente con los vv.10-11: deben «quedarse como están». El creyente no puede iniciar un divorcio (vv. 12-13), para lo cual en este raso se agrega una razón (v. 14). Pero como antes, hay una excepción; si el pagano elige irse, entonces el creyente no está atado a mantener el matrimonio (v. 15ab)[8] Pero el llamado de Dios es a la «paz» (v. 15c), lo cual

más antiguos. Es correcto, usando el texto griego más autorizado, traducir tov av8pa por el pronombre, como hacen BJ, RVA, DHH.

3 La tradición occidental (D F G latt Iren Tert) equilibra la cláusula añadiendo «creyente» después de «mujer».

4 También aquí RVR sigue al TMay, que dice av8pa, como resultado de una asimilación, ya que hasta ahora los contrastes han sido entre avgp y ". Según la mejor evidencia habría que traducir «hermano», palabra que ciertamente resulta inesperada aquí.

5 NBE «el cristiano o la cristiana».

6 Aunque el TI|wt5 se apoya en P46 B D F G Psi May latt sy sa, los editores de SBU3/HA26 (cf. BJ, DHH, RVA) prefieren el upas de Alef A C K 81 326 1175, basándose en «la tendencia general de los escribas ... a hacer modificaciones con el interés de generalizar la referencia de los aforismos» (Metzger, p. 555). Por otra parte, dada la debilidad de la evidencia externa para esta lectura, es igualmente fácil imaginarse que los escribas particularizaran un «nos» típicamente paulino para encajar en el contexto.

7 Esto lo reconocen en general todos los comentaristas. Moiser(«Reassessment», pp. 109-110) hace la sugerencia improbable de que los vv. 10-11 tienen que ver con matrimonios mixtos en que el creyente ha abandonado al cónyuge pagano, y esta sección con creyentes que han sido abandonados por un cónyuge pagano. Eso contradice totalmente los vv.12-13, para no mencionar que el v. 15 hace que esa opción sea específicamente una excepción a la regla dada en los vv.12-14. Más improbable todavía es la sugerencia de Ford, Trilogy, PP. 73-82, de que lo que está detrás de la carta de los corintios a Pablo son cuestiones puramente judaicas, y de que aquí arr.asos significa «de dudoso linaje» o «medio judío». Más bien, el uso regular que hace Pablo de atrwsos (ver 11.10) para referirse a paganos no creyentes hace que tanto la postura de Hurley (pp. 122-178) como la de Ford sean extremadamente débiles.

e Elliott («Teaching», p. 224) arguye, sobre la base de una diferenciación entre **a~Lrlpr y XCOPLIogar,,** que los vv. 15-16 «tratan de un nuevo problema». Los vv. 12-14 se dirigen a

quiere decir además que uno debe mantener el matrimonio con la esperanza de la conversión del cónyuge no creyente (v.16). Com o en el resto, la sección entera establece pares equilibrados entre hombres y mujeres.

Casi con toda seguridad este problema procedía de la carta de ellos. El argumento de los vv. 14c y 16 asume forma de debate; la mejor forma de entenderlo es si Pablo está en contra de ellos en esto. Como antes, la postura de ellos se seguida del lema del v. 1b. Pero en este caso no sólo han defendido la suspensión de las relaciones sexuales mediante el divorcio, sino que con toda probabilidad han añadido el fundamento de que el cónyuge pagano contamina el matrimonio (ver bajo v. 14). Todo lo contrario, argumenta Pablo: los matrimonios mixtos son esencialmente matrimonios cristianos (v. 14) y, si se mantienen, proporcionan la oportunidad para que el cónyuge no creyente llegue a la salvación (v. 16). Así, como en todo el pasaje, la excepción (v.15) es real pero no ideal; se permite pero no hay que procurarla.

12-13 Después de que se les ha hablado en las vv. 8-9 a los «no casados» y a las «viudas», y en los vv. 10-11 a los «casados», ¡bien podría uno preguntarse quiénes quedan en esa categoría de «los demás»! [9] Pero lo que sigue deja la cosa clara; se trata de creyentes usados con no creyentes.[10] Puesto que esas inquietudes quedaban fuera del ámbito del propio entorno de vida de Jesús, Pablo mismo se encarga de hablarle[11] sobre este asunto, y no el Señor (ver arriba, bajo v. 10).

Con dos conjuntos de oraciones perfectamente balanceadas,[12] Pablo plantea sus juicios, esta vez siguiendo el orden de marido y mujer. Lo que ya ha dicho en los vv. 10-11, como mandato del Señor, sigue en vigencia

los que quieren separarse; los vv. 15-16 a los que se oponen a la separaci6a. Cf. S. Kubo («I Corinthians vii.16: Optimistic or PessimisticU, N7524,1978, pp. 539-544), quien llega a una conclusión semejante sobre la base de su interpretación del v.16 como pesimista. Sin embargo, la estructura general, con directrices de «quedarse como uno está» modificadas por excepciones, habla en contra de este modo de ver las cosas. Ver bajo v.15.

9 Sobre la base de 1 Ts. 4.13; 5.6 (y EL 2.3), donde Pablo se refiere a los paganos como «los demás», Duagan, p. 93, siguiendo a IIghtfoo4 p. 225, sugiere que se refiere aquía paganos («los no creyentes que son cónyuges de los cristianos»). Sin embargo, va específicamente dirigido a «los demás», que sólo puede significara cristianos.

10 Gr. aawror,; a pesar de lo que opina la Srta. Ford (ver arriba, n. 7), esta palabra en Pablo se refiere la mayoría de las veces a paganos, que no han abrazado la fe (cf. 6.6;10.27;14.22-24; 2 Co. 4.4; 6.14-15}

11 Gr. Xayor, como en los vv. 6, 8 y 35. Como en otros lugares del capítulo, con la única excepción del v. 10, Pablo no establece reglas, sino que habla como quien es digno de confianza (v. 25) porque tiene el Espíritu de Dios (v. 40).

12 Las únicas excepciones son: (1) Al hombre se lo llama «el hermano» y a la mujer, «la mujer»; de aquí no puede deducirse nada, puesto que en el v. 15 se refiere a los dos creyentes como «el hermano o la hermana». (2) El complemento final del v.13 repite el sustantivo «marido» en vez del pronombre, como al final del v.12.

para los matrimonios mixtos. Los creyentes no deben iniciar el divorcio. Si hay una distinción entre los verbos, entonces en este caso él contempla un despido más activo del cónyuge pagano (cf. el marido en v. ll); en tanto que la esposa en el v. 10 y el cónyuge pagano en el v. 15 se separan ellos mismos de la relación (ver bajo v. 10). Aquí las cláusulas son particulares simples («Si tal y tal es el caso, entonces ríjanse por esta regla»), lo cual implica la existencia real de casos así en la comunidad.

Pero al mismo tiempo, estas oraciones prevén la excepción del v.15: «Si algún hermano tiene mujer que no sea creyente, y *ella consiente en*[13] vivir con él.» Esto deja la iniciativa en manos del no creyente, si es que el matrimonio va a disolverse. También demuestra que no todas las conversiones eran conversiones de familias enteras, como fue el caso de Estéfanas (16.15). En el mundo grecorromano abundan ejemplos de ambos fenómenos (e.d., en que una familia asumía la religión del jefe de la casa, o en que sólo un miembro, especialmente en el caso de la esposa, se hacía devoto de una deidad diferente de la de su cónyuge). En este caso, Pablo está pensando en eso último, en que el cónyuge ha tolerado, al menos, la conversión.

14 Recogiendo las dos relaciones de los vv. 12-13, pero ahora en orden inverso,[14] Pablo explica por qué[15] se ha dado la directriz de esos versículos. Tanto el argumento como el lenguaje de este pasaje son inusitados para Pablo.[16] El problema estriba en el uso de la palabra «santificado»[17] con referencia al cónyuge, y «santos»[18] con referencia a los hijos, palabras que en Pablo normalmente llevan implicaciones morales/éticas.[19] De hecho la palabra se ha usado ya en 1.30 y 6.11 como metáfora referente a la salvación

13 El verbo ouveu8orcew implica, efectivamente, más que el simple «estar dispuesto» en un sentido pasivo; significa más bien «estar de acuerdo en», o «consentir en» ello.

14 Los tres versículos juntos forman un quiasmo triple perfecto:

A Un *hermano* que tiene una esposa no creyente;
B Una esposa que tiene un marido no creyente.. CD
B' El marido no creyente santificado por la esposa;
A' la esposa no creyente santificada por el *hermano* BA

15 El yap («porque») es explicativo, y modifica a los imperativos gemelos «él/ella no debe divorciarse de ella/él».

16 Tanto así es, que ha provocado considerable debate entre los estudiosos, sin **acercarse para nada a un consenso,aunque la desesperanza de Conzelmann es probablemente extrema («Las explicaciones que hasta ahora se han** sugerido son, casi sin excepción, insatisfactorias» [p. 122]; esto parece ocurrir también con la de él, a saber, que «por medio del cónyuge creyente, el matrimonio entre un pagano y un cristiano es arrancado del dominio de las potestades del mundo»). Para un vistazo general de esas soluciones, ver Murphy-O'Connor, «Works».

17 Gr. rlyLaotaL, perfecto indicativo pasivo (= «está santificado»).

18 Gr. ayto5 (cf. 1.2; 3.17).

19 Verla exposición bajo 1.2, 30 y 6.11. Hay que señalar que el grupo de palabras coincide en este caso: significa «canto» ya se trate de un verbo, un sustantivo o un adjetivo. Para una buena revisión del uso paulino, ver Murphy-O'Connor, «Works», pp. 352-356.

en sí. Pero aquí, signifique lo que significare, ciertamente no lleva tal fuerza, no sólo porque la idea de que el matrimonio puede realizar la salvación para el cónyuge pagano sería un sinsentido para Pablo, sino también porque el v. 16 descarta por completo un sentido así. La pregunta, entonces, es cuál es el sentido que sí lleva.

Entre muchas opciones, la más viable parece ser aquella que (1) enlaza esta explicación directamente con la postura de los corintios,[21] y (2) halla la clave para el uso de Pablo aquí en un uso parecido en Romanos 11.16.[22] Si tenemos razón en ver el v. lb («Es bueno que el hombre no tenga relaciones con una mujer») como base para que algunos en Corinto arguyan en favor de la abstinencia sexual dentro del matrimonio, entonces en el caso del cónyuge pagano ellos tendrán fundamentos aún más fuertes, ya que el propio Pablo, en su carta a la cual ahora ellos están respondiendo, les había dicho que no se asociaran cercanamente con gente inmoral (ver 5.9-11). Según 5.10 ellos habían interpretado que eso significaba «no mezclarse con gente de afuera», de lo cual la expresión más cercana sería el que una persona creyente comparta el lecho conyugal con una persona pagana. Según eso, ellos habrían alegado que ese tipo de asociación «contaminaba» al cónyuge creyente[23]

[20] Dos de ellas necesitan mención especial porque tienen algunos rasgos especialmente atractivos, pero a fin de cuentas no parecen encajar tan bien en el contexto. (1) D. Daube («Pauline Contributions», pp. 232-241; ver n. 28, bajo 5.2) ha argüido que el pasaje entero refleja la doctrina rabínica de que en la conversión un prosélito es un niño recién nacido; por eso todos los lazos anteriores quedan disueltos. Según eso la preocupación de los corintios tenía que vercon el continuares« relación, que ahora equivalía a viviren inmoralidad sexual. Puesto que en los materiales rabínicos el verbo giddés («consagrar») significaba a veces consagrar una esposa (e.d., un matrimonio), y puesto que uno de los medios de una «consagración» así sería el acto sexual (m.Qidd. 1.1; m.Ketub. 4.4), Daube sugiere que el sentido del argumento de Pablo es el siguiente: Aunque el matrimonio quedó disuelto por la conversión, hay que seguir viviendo con el cónyuge en la esperanza de su conversión; mediante el acto sexual uno «consagra» el nuevo matrimonio, y de otro modo los hijos de uno (refiriéndose a los nacidos de esa relación) serían «impuros» (ilegítimos). Esta opción tiene mucho de atractivo; sin embargo, da por entendida una postura judía por parte tanto de los corintios como de Pablo, que es difícil de sostener.

(2) Murphy-O'Connor («Works») ha argumentado que «santificado» debe entenderse a la luz del uso habitual de Pablo, que según él asegura significa básicamente ser separado del mundo por un llamado divino, pero que esto debe demostrarse porconsiguiente en la propia conducta. Así, al elegir quedarse con el creyente, el pagano ha comenzado una pauta de conducta que es «santa» y que, según se espera, desembocará en la salvación propiamente dicha. Aunque remarca correctamente el aspecto conductual de la santidad en Pablo, resulta menos que claro en el contexto de que el uso que hace Pablo del tiempo perfecto, modificado por la preposición ev, vaya a sostener esa sugerencia.

[21] Cf. esp. Barrett, pp. 164-165.

[22] Para este argumento ver Beasley-Murray, *Baptism*, pp. 195-197.

[23] Murphy-O'Connor, «Works», p. 350, tiene razón en advertir en contra de que se convierta esa reconstrucción en base de la forma de comprender el texto entero, ya que va implícito

Por el contrario, argumenta Pablo, no es el creyente quien se contamina, sino el no creyente quien se santifica en[24] su relación con el creyente. Eso no quiere decir que hayan adquirido la salvación o la santidad. Pero desde la perspectiva de Pablo, mientras el matrimonio se mantenga, permanece el potencial para que el no creyente alcance la salvación. En esa medida el no creyente es «santificado» por el cónyuge creyente. Ese uso de la noción de «santidad» es parecido a la analogía que hace Pablo en Romanos 11.16: «Si las primicias son santas, también lo es la masa restante; y si la raíz es santa, también lo son las ramas.» Si bien el punto de Pablo en ese pasaje no es totalmente transparente, la analogía misma parece suficientemente clara. La «consagración» de la parte, en el sentido de «separarla» para Dios, «santifica» el todo. Israel no está convertido aún, pero como las «primicias» o la «raíz» fueron «santas», es decir, como Israel fue originalmente «santificado» así para Dios, entonces el Israel de tiempos de Pablo, aunque aún no hubiera llegado a la fe, era sin embargo «santo» en ese sentido especial. Precisamente porque pertenecían a Dios en ese sentido especial, Pablo tenía la esperanza de que algún día llegaran a la fe. Esa parece ser la misma analogía que se plantea aquí. En este caso, si el marido o la esposa es «santo», [26] entonces el cónyuge no creyente también es «santo», es decir, está apartado en una forma especial que, según se espera, conducirá a su salvación (v. 16).

La segunda parte del versículo encaja dentro del mismo marco. Aquí, de un modo particular, Pablo parece estar prosiguiendo una discusión con los

cierto grado de especulación al tratar de terminar el porqué específico de la conducta de ellos. Concede, cuando menos, que lo mejor que uno puede decir es «que algunos miembros de la comunidad estaban a favor de la disolución del matrimonio mixto». Eso es cierto; pero los vv. 14 y 16 parecen ser más argumentativos (cf. v. 5) que gran parte del capítulo, y por lo tanto dan pie pata creer en una reconstrucción así. La presente exégesis no depende de dicha reconstrucción; sólo trata de dar una razón viable para el insólito uso que hace Pablo de este modo de hablar.

24 Gr. ay; probablemente designa una relación con el creyente más que una relación con Dios «por medio» del creyente.

25 La idea de algunos, de que la relación física «santifica», es completamente ajena al punto de vista de Pablo. Ver, p.ej., Lietzmann, p. 31.

26 Murphy-O'Connor («Works», p. 359) objeta que aquí al creyente no se lo llama santo; pero la implicación está en el texto mismo, para no mencionar el hecho de que en esta carta en particulara los creyentes se les llama «santificados en Cristo Jesús». Los hijos son «santos», no a causa de su propia conducta, sino porque de algún modo se beneficien por la relación con uno de sus progenitores que ha sido «santificado en Cristo Jesús».

27 Una de las curiosidades del uso de la Escritura en la iglesia ha sido el empleo de este texto para apoyar el bautismo de párvulos. Se alega que los niños son «santos», ya sea porque han recibido el Espíritu Santo en el bautismo, o porque participan ya en la incorporación bautismal de los padres en el pueblo santo de Dios. Ver, p.ej., Iglesia de Escocia, *Biblical Doctrine of Baptism,* Edimburgo, 1958, pp. 45ss.; cf. Jeremias, *Infant Baptism, pp.* 38-43, quien arguye a partir de las expresiones «inmundo» y «santo» que Pablo está aludiendo a la

corintios. «De otra manera» (que significa: «si aceptamos vuestro punto de vista»), arguye, «vuestros hijos serían inmundos, mientras que ahora» (e.d., si se acepta mi postura) «son santos». El término que ofrece dificultades es «inmundos», que también hace eco del lenguaje ritual judío. Argumenta así: si ustedes tienen razón, sus hijos están fuera de la alianza; pero tal como están las cosas, ellos, por su relación con el progenitor creyente, quien conserva el matrimonio y por lo tanto mantiene intacta la relación con los hijos, también pueden considerarse como «santos» en la misma forma en que lo es el cónyuge no creyente. De modo que en ambos casos Pablo está planteando una visión muy noble de cómo la gracia de Dios actúa por medio del creyente a favor de los miembros de su propia familia (cf. 1 P. 3.1), y para él eso constituye fundamento suficiente para conservar el matrimonio.

15 En consonancia con la pauta del argumento entero (w. 5, 9, l la, 21, 28,36, 39), Pablo matiza una vez más el ideal de «quedarse como uno está», poniendo una excepción. El creyente no puede procurar el divorcio, «pero si»[30] el no creyente opta por separarse, que lo haga. Es decir: si el cónyuge pagano brisca la disolución del matrimonio, entonces que el creyente permita el divorcio[31] A excepción de algunas diferencias respecto al matiz del verbo, hasta aquí todo el mundo está de acuerdo.

Las diferencias surgen con la oración siguiente, en la cual Pablo ofrece una explicación adicional a la primera: «No está el hermano o la hermana[32]

práctica judía de bautizar a los hijos de los prosélitos nacidos antes de la conversión de éstos. Para la refutación, ver Beasley-Murray, *Baptism, pp.* 197-199. En una edición posterior, el propio Jeremias reconoce la improbabilidad de utilizar este texto de ese modo. Ver Aland, *Early Church, pp.* 33-35.

28 Gr. sa tercva; es imposible decir qué significa esto en cuanto a edad o en cuanto a cuándo nacieron esos hijos (antes o después de la conversión de su padre o madre). Probablemente incluye a hijos que aún no han alcanzado la madurez, o que todavía son dependientes de sus padres. En cualquier caso, para Pablo la cosa es tan evidente que este debate probablemente está fuera de su panorama. Ver G. Delling, «Lexicalisches zu sea:vov, Ein Nachtrag zar Exegese von 1. Kor. 7,14», *Studien zumNeuen Testament und zum hellenistischenJudentum,* Gotinga, 1970, pp. 270-280; y Murphy-O'Connor, «Works», p. 360.

29 Cf. la noción judía de que los hijos de los prosélitos son, a título personal, miembros plenos de Israel (*m.Ketub.* 4.3; *m.Yeb.* 11.2).

30 Menos el v. 5, este es el lenguaje propio de las cláusulas de excepción. Algunas son un presente general (vv. 11, 28, 39); las demás son un presente particular (vv. 9, 15, 21, 36).

31 En ambos~se¡ verbo es Xwpri;etw («si se separa, sepárese»); cf. vv. 10 y 12-13. En este caso, ver especialmente los ejemplos de papiros en MM (n.18 sobre v. 10), que utilizan este verbo para el mutuo consentimiento de disolver un matrimonio.

32 Así lo dice Pablo literalmente. Este uso anafórico de «hermano y hermana», que hace referencia específica a los vv. 12-14, presenta obstáculos insuperables para Elliott y Kubo (ver n. 8) que dicen que Pablo está hablándoles a dos grupos diferentes en los vv. 12-14 y 15-16. Este es el caso especialmente con Kubo, quien continuamente se refiere al «segundo grupo» (pp. 543-544). Eso es algo que la gramática de Pablo simplemente no permite.

sujeto a servidumbre[33] en semejante caso.» Es decir, el hermano o la hermana no están atados a la regla dada anteriormente acerca de conservar el matrimonio. Ellos han pretendido disolver esos matrimonios. Pablo dice que no, pero admite que si el pagano quiere irse, entonces el creyente no está esclavizado.

Esta afirmación es la fuente del famoso «privilegio paulino», según el cual este texto se entiende de manera que el creyente queda libre para volver a casarse 34 Pero, no obstante una larga tradición que lo ha entendido así, varios datos convergentes indican que Pablo esencialmente está repitiendo la primera oración: que el creyente no está atado a conservar el matrimonio si la parte pagana opta por salir. (1) El nuevo matrimonio no es en absoluto un punto en discusión; más bien, parece ser precisamente lo contrario. En un contexto en que las personas están abogando por el derecho de disolver el matrimonio, difícilmente Pablo se pondría a tocar la cuestión del nuevo matrimonio, y ciertamente no con tantos rodeos. (2) El verbo «estar sujeto a servidumbre» no es su término corriente para referirse al carácter «vinculante» del matrimonio (cf. 739; Ro. 7.2); eso quiere decir que Pablo no pretendía decir que uno no está «atado al matrimonio». Sencillamente uno no está atado a conservar el matrimonio, que la otra persona quiere disolver. Desde el punto de vista de Pablo, uno permanece atado al matrimonio hasta que la muerte rompa el vínculo (7.39). (3) En el v. 11, aunque hay una excepción parecida con respecto al divorcio, él simplemente descarta la posibilidad de un nuevo matrimonio. (4) Esa preocupación pierde de vista el tema del capítulo, que tiene que ver con el no buscar un cambio de estado. Las excepciones que se dan en cada caso no dan cabida a un cambio de pareja sino a un cambio de estado, ya sea de soltero a casado o viceversa, ¡pero no ambas cosas juntas! Con todo esto no queremos decir que Pablo prohiba el nuevo matrimonio en un caso así; simplemente no se refiere a eso en absoluto. De manera que este texto ofrece poca ayuda para este problema contemporáneo tan real.

33 Gr. SFSovkcosay de Sovkog, que literalmente significa «esclavizar»; Pablo siempre lo usa en sentido figurado (9.19; Ro. 6.18, 22; Gá. 4.3; Tit. 2.3). La palabra que corrientemente utiliza para referirse al hecho en sí de estar vinculado al matrimonio es Sew (7.39; Ro. 7.2), que implica estar atado por la ley y por el deber.

34 Así lo establece el derecho canónico en el catolicismo. Por eso el debate, en gran medida, se ha dado dentro de dicha comunión. La bibliografía es amplísima, y no todas las obras defienden esa antigua postura. Ver entre otros P. Dulau, «The Pauline Privilege, Is it Promulgated in the First Epistle to the Corinthians?*, CBQ 13, 1951, pp. 146-152; T. P. Considine, «The Pauline Privilege. (Further Examination of 1 Cor. vii,12-17)»,AusBR 40, 1963, pp. 107-119; B. Byron, «The Brother or Sister is Not Bound. Another Look at the New Testament Teaching on the Indissolubility of Marriage», *New Blackfriars* 52, 1971, pp. 514-521.

La tercera oración del versículo (lit. «sino[35] que en paz[36] nos ha llamado Dios») también es desconcertante. La pregunta es si el «llamado a la paz» se refiere a la disolver el matrimonio (v.15ab) o a conservarlo (vv.12-14). En otras palabras, ¿lo que tiene que ver con la excepción (la disolución del matrimonio mixto) es todo el pasaje de vv. 15-16, o lo es sólo el v. 15ab, mientras que vv.15c y 16 vuelven a la cuestión de conservar el matrimonio?

Es común tomar la cláusula como una explicación más de las dos oraciones grecedentes, con la implicación de que uno no debe «oponerse al divorcio» 7porque Dios nos ha llamado «a vivir» 38 en paz. Eso quiere decir, ya sea que el vivir en paz «no seria posible si la parte no creyente fuera obligada a vivir con la parte creyente»,3 o que uno debe permitir que la separación se dé en la forma más pacífica posible, sin crear molestias innecesarias. °° Es necesario señalar que para quienes asumen la postura «pesimista» respecto al v.16, éste es el sentido necesario de la oración, si bien no todos los que asumen este parecer apoyan la visión pesimista del v. 16.

La dificultad de esa interpretación es doble: (1) tiende a atropellar el sentido normal de las conjunciones de Pablo; y (2) pierde de vista el trasfondo judío que hay en el uso que hace Pablo de «llamar a paz». El primer problema tiene que ver con el de de esta oración, que de ordinario tiene fuerza adversativa o consecutiva. 2 Pero ninguna de esas formas tiene sentido para este punto de vista. Por eso muchos lo dejan sin traducir; pero eso no sirve, puesto que ese punto de vista requiere, de hecho, un matiz causal en esta oración. Es decir, si el «llamado a la paz» no es la causa del consejo de no oponerse a la separación, entonces ésta no puede explicarse en absoluto.

35 Gr. be; puede ser adversativo («pero», «sino»), o consecutivo («y, ahora bien», o simplemente se deja sin traducir).

36 Parte de la dificultad de esta oración estriba en hallar una forma adecuada de entender el giro ev ELprlvrl Qit. «en paz»). Lo más probable es que signifique algo parecido a eLs (= «a, hacia paz»), o al consejo «Id en paz», e.d., «idos en los caminos de paz». Si se trata de esto último, entonces significaría algo como: «Más bien, Dios nos ha llamado a los caminos de la paz.» Cf. Moule, p. 79: «La preposición puede interpretarse como una preposición `preñada': quizásDios *os ha llamado* a *una paz* en *la cual él quiere que viváis.»*

37 I-iay que señalar que el «divorcio» no era un proceso judicial con abogados, etc., sino esencialmente un acuerdo entre dos personas, frecuentemente legalizado por un certificado de repudio.

38 BJ, RVA y DHH añaden esas palabras precisamente para dar ese sentido.

39 Mare, p. 231; cf. Goudge, p. 57; Héring, p. 53; Holladay, p. 96.

40 Ver, p.ej., O-W, p. 212 («la separación debe tener lugar sin recriminaciones ni enojos»~

41 Veresp. Kubo, «I Corinthians V1I.16», pp.542-543, quien da un rodeo final con esta oración. Sostiene que «el v. 15c no es crucial porque su interpretación depende de cómo entendamos el v. 16». Parecerla que debe sostenerse exactamente lo opuesto. Cómo entienda uno esta oración, y su relación con el resto, determina cómo ha de funcionar el yap explicativo del v.16.

42 Vera rriba, a. 35.

El problema, por supuesto, es que de simplemente no soporta ese matiz.[43] Entonces es más probable que la estructura del párrafo sea la siguiente:

El ideal: No divorciarse de un cónyuge pagano (vv. 12-13)
La razón: gar(«porque»)
el no creyente se santifica en el creyente (14)
La excepción: de («pero»)
si él/ella elige irse, que sea así (15ab)
La razón (de nuevo): de («en vez» de la excepción)
Dios nos ha llamado a la paz (15c)
gar(«porque»)
quizás podrás salvar a tu cónyuge (16).

Esto no sólo da la debida fuerza a todas las conjunciones, sino que además encaja mejor en el contexto, el cual tiene que ver con instarlos a no disolver los matrimonios mixtos, y no a hacer la paz en caso de que se disuelvan.

Pero entonces, ¿qué significa el hecho de que Pablo proteste: «Más bien (en vez de disolver el matrimonio) Dios nos ha llamado a la paz»? Muy probablemente esto refleja la herencia judía de Pablo, la cual «en aras de la paz» hacía ciertas acciones para con los menos favorecidos, o incluso para con los gentiles, con miras a ganarse entre ellos el favor hacia el judaísmo[45] Esto concuerda con su interés en que los cristianos vivan en paz con toda la gente (Ro. 12.18)[46] Así que, a pesar de la excepción, Pablo prefiere que ellos sigan «el llamado de Dios a los caminos de la paz». Eso quiere decir que deben «quedarse como están» (en este caso, conservar el matrimonio), y considerar eso, por una parte, como el llamado de Dios (v. 17),[47] y por otra como una oportunidad para la salvación del cónyuge (v. 16).

43 Tanto más cuando se considera que un rasgo estilístico de esta carta es una acumulación de yap (ver bajo 2.10-11; 3.3-4).

44 En cuanto a la variante textual, vern.6.Hayqueañadir aesadiscusión queelilpagpreferible apoya también esta interpretación. En vez de hablarles pan que vivan en paz concediendo la separación, Pablo está invitándolos a una visión cristiana más amplia de su existencia actual, que en el v. 17 ensanchará para incluir a todos los creyentes, bajo la rúbrica de su «llamado».

45 Ver, p.ej., *m.Git.* 5.8-9 («Ellos no tratan de evitar que los pobres entre los gentiles recojan los Rebuscos ... pan lograr la paz»; «además pueden ofrecerse saludos [se refiere al Shalom] a los gentiles para lograr la paz»). Cf. el análisis de Daube, «Contributions», pp. 234-2235.

46 Cf. Ro. 14.19, donde se alienta a los fuertes a mostrarse deferentes con los débiles «en pro de la paz».

47 Este aparente anuncio previo del v.17 con este verbo también va en contra de la interpretación común del v. 15c. Todo el punto de los vv. 17-24 consiste en justificar el «quedarse como uno estaba al momento de ser llamado», y entender eso *como* el llamado de uno. Leer

16 Las dos preguntas que sirven de conclusión al argumento van ligadas al v. 15c con un «porque», ofreciendo así una razón final -aunque hipotética- para conservar el matrimonio mixto. Muchas discusiones se han centrado en lo de si con estas preguntas Pablo esperaba una respuesta positiva o negativa. Es decir: ¿está ofreciéndoles la esperanza de que si mantienen el matrimonio podría salvarse su cónyuge, o está diciéndoles que no se opongan a la separación porque nada les asegura que su cónyuge llegue a salvarse? La verdad es que las preguntas son ambiguas y no se prestan ni a una respuesta positiva ni a una respuesta negativa 48 Probablemente las preguntas quedan deliberadamente abiertas, ya que Pablo no hace promesa alguna de que el conservar el matrimonio redundará en favor de ellos. Sin embargo, puesto que las preguntas dan razones para mantener el matrimonio como su respuesta al llamado de Dios a los caminos de la paz, casi con toda seguridad van con los vv. 12-14 y no con 15ab. En esa medida ofrecen todavía una explicación más de la «santificación» del cónyuge pagano, y una razón adicional para conservar el matrimonio. Ellos no pueden estar seguros, pero quizás serán responsables de salvar a sus cónyuges.

Al hablar de «salvar» o «hacer salvo» al cónyuge, Pablo está refiriéndose a que los «evangelicen» o los «ganen», ya sea por palabra o por obra (cf. 1 P. 3.1). Este uso de «salvar» no es único; en 9.22 (cf. Ro.11.14) Pablo habla de hacerse todo para todos para «salvar» a algunos por todos los medios posibles, y allí «salvar» se usa como sinónimo de «ganar» a las personas para el evangelio. Pero en un contexto parecido en 1033 pone el mismo verbo en pasiva, «para que sean salvos». Esto es, por supuesto, lo que significa «salvarlos» en el otro sentido.

Este pasaje ha sido consultado con regularidad en la iglesia para un tema de continua preocupación: el divorcio y el nuevo matrimonio. Pero este problema es tan complejo, y los casos individuales son tan diversos, que este

el v. 15c como si se refiriera a aceptar pacíficamente la disolución del matrimonio haría que el llamado de Dios se refiriera a la *excepción* al quedarse como uno estaba cuando fue llamado, lo cual difícilmente da sentido al argumento completo.

4& Cf. Moule, p.154: «Es incierto si la pregunta directa implícita se propone esperarla respuesta *sí o no.»* J. Jeremías, «Die missionarische Aufgabe la der Mischehe (I Cor. 7.16)», *NeutestamentlicheStudien fürRudolfBultmann, W.* Eltester, ed., Berlín, 1954, pp. 255-260; y C. Burchard, «Ei nach einem Ausdrücke des Wissens oder Nichtwismns Joh 9:25, Act 19:2, I Kor 1:16,7:16», ZNW 52,1961, pp. 73-82, han acumulado considerables evidencias a favor de una respuesta positiva. Pero como ha replicado con razón Kubo («l Corinthians VII.16»), cuando más, han mostrado que en algunos *casospuede* tenerese sentido, mientras que en realidad es, en general, ambigua. Kubo se desvía cuando alega que si es ambigua entonces probablemente espera una respuesta negativa. Al contrario, comoél mismo señala, el contexto debe tener la última palabra, y en este caso el contexto, esp. v. 15c (que Kubo pasa por alto), apunta hacia un sentido de «quizás salvarás».

texto, con su énfasis singular en conservar los matrimonios mixtos (pero permitir que se disuelvan si el cónyuge pagano inicia la acción) no ofrece mucha ayuda. Ciertamente sería injusto convertirlo en ley apodíctica («Harás esto o no harás aquello»); por otra parte, hay que tener el debido cuidado al usarlo casuísticamente (caso por caso).

Nuestra situación por lo general se hace más compleja porque nuestras inquietudes suelen ser precisamente las contrarias de las de ellos, que fueron las que ocasionaron el que esto se escribiera. Ellos querían disolver los matrimonios; nosotros queremos saber si se permite un nuevo matrimonio. Por eso hay que destacar dos cosas. Primero, que Pablo no se refiere a la cuestión del nuevo matrimonio. Si eso es lo que a uno le preocupa, entonces hay que resolverlo dentro del contexto mucho más amplio de la Escritura; y la respuesta no es nítida. En muchos casos esos matrimonios son claramente redentores. Aunque esa no sea la situación ideal, Dios sigue redimiendo nuestra condición caída, ya se trate de individuos o de matrimonios destruidos. Por otro lado, no hay nada de redentor en un nuevo matrimonio que no es más que una excusa para la lujuria legalizada.

En segundo lugar, hay que oír con justicia el verdadero punto del pasaje. Cuando un hombre casado o una mujer casada escucha el llamado del evangelio y responde positivamente, pero su cónyuge no -o por lo menos no al mismo tiempo-, que el recién convertido considere a su cónyuge santificado, es decir, apartado también para el evangelio. Y que viva de modo tal que a su debido tiempo pueda «salvar» a su cónyuge. Esa es la Buena Nueva que nos plantea el presente pasaje.

2. El principio rector. quedarse como uno estaba cuando fue llamado

Cap. 7.17-24

17 Pero cada uno como el Señor' le repartió,[2] y como Dios llamó a cada uno, así haga; esto ordeno[3] en todas las iglesias.

1 Los sujetos de las dos cláusulas aparecen invertidos en el TMay y syh; algunos Mss. (Alef 629 1881 pc) dicen «Dios» como sujeto de ambas. Casi con toda seguridad se trata de una conformación a los pasajes similares de Ro. 123 y 2 Co.10.13. Lamentablemente eso pasa por alto las sutilezas de la oración de Pablo. Ver el comentario.

2 Tanto Tischendorf como WI-I prefieren el perfecto que se halla en Alef* B 81630 1739 pc en vez del aoristo que se halla en el resto (y preferido por SBU3/NA26). Si lo original fue el perfecto, entonces el aoristo es una asimilación a Ro. 12.3 y 2 Co. 10.13. Lo más probable es que los primeros Mss. egipcios fueran asimilados al perfecto de la siguiente cláusula.

3 En lugar de bLataaaop«y la tradición occidental dice Uarncw (asimilación a 4.17).

18 ¿Fue llamado alguno siendo circunciso? Quédese circunciso. ¿Fue llamado alguno siendo incircunciso? No se circuncide.

19 La circuncisión nada es, y la incircuncisión nada es, sino el guardar los mandamientos de Dios.

20 Cada uno en el estado en que fue llamado, en él se quede.

21 ¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te dé cuidado; pero también, si puedes hacerte libre, procúralo más.

22 Porque el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo[4] el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo.

23 Por precio fuisteis comprados; no os hagáis esclavos de los hombres.

24 Cada uno, hermanos, en el estado en que fue llamado, así permanezca para con Dios.

Con este párrafo Pablo parece avanzar un poco, pero eso es así sólo en contenido, no en su inquietud general. En el v.15, en el contexto de quedarse con un matrimonio mixto en vez de disolverlo, había establecido la máxima general: «A paz nos llamó Dios.» Ahora recoge ese tema con el fin de insistir en el punto teológico que domina su respuesta a lo largo de todo el capítulo 7. Bajo la rúbrica «Es bueno no tener relaciones con una mujer», los corintios estaban buscando cambiar su situación actual, aparentemente porque como creyentes opinaban que eso se conformaba a la existencia más espiritual que ya habían alcanzado. Por eso consideraban que la condición de cada uno con respecto al matrimonio/celibato tenía significación religiosa y procuraban cambiar a causa de ella. Bajo el tema del «llamado» Pablo trata de colocar la «espiritualidad» de ellos en una perspectiva radicalmente diferente. Ellos deben permanecer en cualquier situación social en la que se hallaran al momento de su llamado, ya que el llamado de Dios a estar en Cristo (cf. 1.9) trasciende esas situaciones al punto de hacer que, esencialmente, pierdan importancia. Es decir, el llamado a Cristo ha creado un cambio tal en la relación esencial de uno (con Dios) que uno no necesita buscar un cambio en otras relaciones (con la gente). Estas últimas se transforman y reciben un nuevo significado por parte de la primera. Por eso uno no está mejor en una condición que en otra.

Para transmitir este punto Pablo toma ilustraciones de otras dos clases de

4 La mayoría de los testigos occidentales y el TMay añaden un KoLL («también»). Eso es secundario, ya que no hay buena explicación para su omisión.

situaciones sociales: la circuncisión[5] y la esclavitud[6] La misma falta de urgencia en estos asuntos indica que no están sobre el tapete. ? Lo que está sobre el tapete es la preocupación de los corintios por cambiar de situación. El argumento se estructura en tomo del simple imperativo «quedarse (caminar) como uno estaba cuando fue llamado» ,[8] que sirve a la vez para iniciar el párrafo (v. 17) y para concluir las dos ilustraciones (vv. 20, 24)? El lenguaje de «llamar/llamado» 1° domina el conjunto. Forma la médula de cada uno de los imperativos, y se repite para las cuatro condiciones sociales a las cuales se hace referencia (la circuncisión, la incircuncisión, el esclavo, el liberto).

Es fácil seguirle la pista al argumento. El v. 17 establece el principio básico: ellos deben vivir su vida cristiana en la situación en la que Dios los llamó. Los vv. 18-19 aplican esto a la vida etnorreligiosa (el ser judío o gentil), que ya no cuenta para nada. Aquí no hay excepciones: cada uno debe ***permanecer*** en su llamado (v. 20). El principio se aplica entonces al esclavo y al liberto (vv. 21-24). Sin embargo, este caso es diferente de los otros en que el esclavo no puede escoger libremente un cambio de condición. De modo que la estructura del argumento se altera levemente, si bien el punto sigue siendo el mismo. Pablo comienza por dirigírseal esclavo (v. 21a), pero como en cada una de las anteriores situaciones maritales, hay una excepción (v. 21b). Al liberto nunca le habla directamente; más bien, en los vv. 22-23

5 **El interés en cuanto a la circuncisión en este caso, a diferencia de lo que se da en la carta a los Gálatas, es ante todo sociológico y sólo en segundo lugar religioso; por eso se expresa de forma tan desapasionada.**

6 **Bartchy, pp. 162-165, hace la intrigante sugerencia de que estos dos conjuntos de relaciones sociales iban regularmente ligados a las relaciones entre hombres y mujeres en el pensamiento de Pablo, como se manifiesta en Gá. 3.28, y que esa es la razón por la que los eligió.**

7 Cf. **Bartchy, p.140,n.491: «El esperaba que los ejemplos de 7.17-24 apoyaran su argumento, precisamente porque no conocía de ninguna tensión en los campos de ser judío o griego, esclavo o libre.»**

e **De otro modo piensa Bartchy, pp. 127-159 (siguiendo a Grosheide, pp. 166-172, quien por su parte había seguido a Bavinck), quien alega que el imperativo básico significa «vivir según el llamado que uno ha recibido de Dios en Cristo», y que no tiene nada que ver con dónde estaba uno al momento de ser llamado. Por consiguiente, lo que interesa en el ¡mperativo es que ellos continúen en la fe que se les dio en el momento de su llamado, y que no se dejen llevar por su nueva teología, la cual está apartándolos de la fe en Cristo. Este punto de vista descansa a fin de cuentas sobre (1) la forma de entender x,11ats en v. 20 como referencia a «permanecer en su llamado cristiano» sin referencia alguna a las circunstancias en las cuales se dio ese llamado, y sobre (2) las semejanzas de los vv. 17 y 24 con el v. 20, que le permiten a Bartchy soslayar las diferencias, las cuales son más significativas.**

9 **Puesto que el triple imperativo es claramente el marco del párrafo entero, uno podría igualmente considerar que los vv.17 y 24 le sirven de inicio y de fin, y que el v. 20 funciona simultáneamente como conclusión de los vv. 18-19 y como introducción a los vv. 21-23.**

10 **El verbo xakew aparece ocho veces; el sustantivo xkrlats una vez.**

regresa a la ilustración mostrando cómo el llamado de uno en Cristo hace que pierda importancia el ser esclavo o libre, y concluye una vez más con la enunciación del principio (v. 24).[11]

Puesto que el tema de «llamar/llamado» es central para este argumento, puede ser útil esbozarlo de antemano:

1. El concepto de llamado es ante todo una forma de describir la conversión cristiana. Dios llama a los hombres a estar «en Cristo» (1.9).

2. Ese llamado le llegó a una persona en una determinada situación social. Este es el énfasis claro en todos los verbos de este pasaje, especialmente en cuanto se asocia con diversas opciones sociales (vv. 18 [dos veces], 21, 22 [dos veces]).

3. Estas dos realidades se refuerzan teológicamente de diversas maneras:

a. El llamado de Dios a estar en Cristo, que viene en esas diversas situaciones, hace que las situaciones mismas pierdan importancia (vv. 18-19,22).

b. Por ello no es necesario cambiar; de hecho, uno puede vivir la vida cristiana en cualquier situación en que se haya dado el llamado.

c. Por otro lado, precisamente porque las situaciones no son pertinentes, si se da un cambio, éste tampoco es pertinente. Lo que uno no debe hacer es buscar el cambio como si tuviera significación religiosa, pues no la tiene.

d. Aunque Pablo se acerca mucho a decir que la situación en que uno fue llamado es el «llamado» en sí, nunca da ese salto. Guando más, el «llamado» se refiere a las circunstancias en que se dio el llamado.

17 Esta oración va ligada a lo que la precede por la conjunción de excepción «sin embargo» ~RVR «pero»), que por su parte hace referencia a la excepción del v. 15ab.[1] En esos casos el hermano o la hermana no está atado; sin embargo, el cambio no debe ser la regla; más bien se insta a cada

[11] Tanto el argumento actual de Pablo como el contexto histórico en su conjunto parecen pasarse gravemente por alto cuando la lección que Mate, p. 232, pretende derivar de esto, es la siguiente: «Pablo tiene más temor del espíritu de anarquía y de rebeldía, personal y nacional... que de la desigualdad social.» Aquí a Pablo no le interesa ninguno de esos dos problemas. ¡Eso es sin duda leer el texto con los lentes de un norteamericano de clase media de la década de 1970!

[12] Gr. et gil; el ejemplo más cercano a est . 1.7, donde la cláusula anterior niega la posibilidad de que haya en realidad otro evangelio, y continúa: «sin embargo [«sino que» en la mayoría de las versiones castellanas], hay algunos que os perturban.. Puesto que este uso «exceptúa» una negación anterior, casi con toda seguridad se remonta al v. 156: «No está el hermano o la hermana sujeto a servidumbre ... Sin embargo,...» Ver Zerwick, BG 470, quien prefiere verlo como equivalente de aua; y BDF 376, quienes lo ven como equivalente de nknv (cf. Lightfoot, p. 226, quien rechaza aula como equivalente).

cual a permanecer en la condición social en que se hallaba al momento de su conversión. Pero Pablo dice esto teológicamente relacionándolo con el «llamado» de Dios. En este caso el imperativo (lit. «cada uno camine»') tiene que ver con cómo vive uno su vida entera, especialmente su vida cristiana, en la edad presente (cf. 1 Ts. 4.1; Gá. 5.16). Por consiguiente, lo que le interesa a Pablo no es que ellos ***retengan*** su actual situación social,[14] sino que la ***reconozcan*** como la situación adecuada en la cual han de poner en práctica el llamado de Dios.

Las dos cláusulas que expresan esta nueva actitud para con la situación actual de ellos forman un par simétrico en la oración de Pablo: 15

a cada uno como el Señor 16 le asignó,
cada uno 17 como Dios lo llamó,
así (es decir, conforme a la asignación y el llamado) conduzca su vida cada persona.

Hay quienes han alegado que ambas cláusulas son sinónimas; 18 pero el cambio de sujeto y de verbo (incluso el tiempo verbal') sugieren lo contrario. El pensamiento es similar a la descripción que da Pablo de su llamado a la vocación en 1.1, en el cual fue llamado a ser apóstol de Cristo (expresión histórica del llamado) por medio de la previa voluntad de Dios (su base teológica). Aquí las diversas situaciones sociales han de entenderse como algo que Cristo les «asignó» 20 a ellos en el momento en que Dios los llamó a la salvación. Por lo tanto, las dos cláusulas juntas ayudan a definir lo que quiere decirse con «llamado» a lo largo de todo el pasaje. El concepto

13 Gr. nepurtxTEW; ver bajo 3.3.

14 Lo que a Pablo le interesa no es que se queden fijos en su situación, sino que vean su actual situación de casados como algo que está en consonancia con el llamado de Dios y con lo que el Señor ha asignado.

15 Esta realidad estructural, más el uso de et lín señalado arriba (n. 12), tiende a descartar la sugerencia de Rex, «Attempt», pp. 46-47, de que la primera de estas cláusulas concluye los vv. 12-16 mientras que la segunda inicia la nueva sección.

16 Como es usual en Pablo esto se refiere a Cristo, no a Dios (contra Bartchy, p. 137, n. 484, quien en realidad lo parafrasea: «y con la fe que Dios le ha distribuido»). Es difícil eludir las implicaciones cristológicas de este texto, donde se considera que la obra de Cristo está en unión con la obra de Dios. En términos trinitarios, Dios Padre llamó; Dios Hijo asignó. Pero ambas acciones son actividad del único Dios.

17 Esta duplicación de etcaaso5 («cada **uno»), que recurre como sujeto en cada una** de las oraciones del marco (vv.17, 20, 24), destaca tanto el carácter individual como la naturaleza diversa de las situaciones sociales de ellos. «Cada uno» es llamado en su propio lugar, que ahora le es «asignado» por el Señor, de modo que no pueden insistir en que todos los verdaderamente espirituales tienen una misma situación.

18 P.ej., Conzelmann, p.126; Bartchy, p. 137, a. 484.

19 Ver arriba, a. 2.

2o Gr. ll£ptCco; cf. el uso similar en 2 Co. 10.13 y Ro. 12.3.

de «llamar» en la cláusula «como Dios llamó»[21] se refiere a la conversión, es decir, al hecho de que Dios los llamó a estar en comunión con su Hijo (1.9; cf. 1.24). Pero en todo momento lo que interesa es la situación social de ellos *en el momento* de aquel llamado, que ahora ha de verse como lo que «el Señor asignó [RVR «repartió»] a cada uno». Eso *no* quiere decir que uno tenga que quedarse encerrado para siempre en esa situación. Más bien lo que Pablo quiere decir es que, al ser llamada una persona dentro de determinada situación, esa situación en sí se asume en el llamado, y por lo tanto se santifica para esa persona. Asimismo, al salvar a una persona *en* esa situación, Cristo por ese medio se la «asignó» a esa persona como su lugar para vivir la vida en Cristo. En el contexto actual eso significa estar casado, ya sea con un cónyuge creyente o no creyente.

Pero eso no hay que entenderlo como ley, como lo indican las diversas excepciones y especialmente la distinción entre la circuncisión y los mandamientos de Dios, en el v. 19. La intención de Pablo no es establecer una regla que uno no pueda cambiar; más bien, al santificar de ese modo la situación de uno en la vida, está tratando de ayudarles a los corintios a ver que su condición social, a fin de cuentas, carece de importancia en cuanto tal (e.d., pueden vivir su vida cristiana en cualquiera de esas diversas opciones) y que por lo tanto el deseo de ellos de cambiar carece igualmente de importancia, ya que no tiene nada que ver con la auténtica espiritualidad, como lo pretendería el lema de ellos (v. lb).

El que éste es un enunciado teológico contrapuesto al deseo de ellos de cambiar de condición, queda confirmado por la cláusula adicional: (literalmente) «precisamente así (e.d., de este mismo modo) en todas las iglesias doy instrucciones». Este es el segundo de cuatro casos en esta carta en que Pablo apela a lo que se hace en otras iglesias.[24] La ausencia de

[21] En griego es un perfecto, que implica un estado continuo a partir del momento de la conversión hasta el presente. Gramaticalmente no hay forma de estirar esta cláusula para que signifique «viva según el hecho de que Dios le ha llamado», como repetidas veces traduce Bartchy, pp. 151-155. A fin de cuentas, el alegato de Bartchy se sostiene o se cae según su capacidad de hacer que los vv. 17 y 24 reflejen su interpretación del v. 20. Cuando más, su intento en ambos casos estira los usos normales hasta el punto de ruptura. Cf. la crítica en G. Corcoran, «Slavery in the New Testament ll», *Mi1ltown Studies* 6, 1980, pp. 69-72.

[22] Bartchy, p. 137, n. 484, sugiere, sobre la base de Ro. 12.3, que lo que se le asignó a cada uno fue la «fe», pero eso mete a Pablo en una camisa de fuerza; y ¿cómo habrían podido entenderlo así los corintios?

[23] Weiss, pp. 183-192, interpreta el conjunto en el sentido de que Pablo está estableciendo la regla de que los cristianos *no pueden* cambiar de estado. Pero para hacerlo así tiene que hacer que xlvrlats en el v. 20 signifique «vocación», y tiene que enmendar el texto del v. 24. Eso es volver al revés el punto de Pablo.

[24] Los otros casos son 4.17; 11.16; 14.33; ver tb. bajo 1.2 y 16.1.

este tipo de recurso en sus otras cartas sugiere que ésta es su forma de recordarles que la teología que está descaminada es la de ellos y no la de él (cf. 4.17).

Les dice, así, que el estar en Cristo no niega su situación actual; pero tampoco está alegando que la absolutice. Más bien, el llamado hacia Cristo los pone en libertad para vivir su nueva vida dentro de esa situación. No es al cambio en sí a lo que 61 se opone, sino al hecho de cambiar como cristiano. Eso seda darle significación a la propia situación social. El punto de Pablo es que el llamado de Dios, que les llega allí donde están como don gratuito, elimina totalmente la situación social como factor de significación religiosa. Y qué mejor forma de ilustrar eso que la señal por excelencia de distinción sociológica que antes sí tenía significado religioso pero que ya no lo tiene: la circuncisión.

18 Después de haber hecho la teología de la situación actual de ellos (a saber, que los que estaban casados al convertirse, fuera con un creyente o con un pagano, deben ver esa situación como el lugar adonde deben vivir el llamado de Dios, que Cristo les ha asignado), Pablo pasa a ilustrar su punto por medio de otra situación social; pero en ese caso la situación también porta matices religiosos, cosa que no ocurre con el matrimonio. Por lo tanto, sirve de perfecta ilustración en cuanto a la poca importancia de esas cosas para personas que están tratando de darle significado religioso al celibato. La misma falta de pasión con respecto a este asunto indica que no se trata de una cuestión discutida en la iglesia de Corinto, como había de serlo posteriormente en Galacia y Filipos (Fil. 3.2-11). El evangelio trasciende absolutamente todas las distinciones meramente sociales, y por lo tanto las elimina de plano. En Cristo el judío y el gentil juntos, ya sean esclavos o libres, forman un solo cuerpo (12.13; cf. Gá. 3.28, que incluye también a varón y mujer). Por ser esto así, por analogía lo libera a uno de la urgencia de cambiar su propia situación, como están tratando de hacer los corintios (¡o de cambiar la situación de los demás, como habían de hacerlo los judaizantes en las iglesias gálatas!).

Por eso argumenta: «¿Fue llamado alguno siendo circunciso?» Es decir, ¿eras tú judío cuando llegaste a la fe en Cristo? Si es así, entonces, «no rehaga

25 En esta carta no aparece un conflicto entre judíos y gentiles, ni siquiera en los caps. 8-10, donde uno podría esperarlo más. Lo que brota aquí es una lucha acerca de la forma en que Pablo se relaciona con judíos y gentiles, probablemente en torno del asunto de comer en sus hogares carne ofrecida a los ídolos (ver 9.19-23).

26 Gr. TLs; este uso del pronombre indefinido en una pregunta concisa, seguida de un imperativo, indica aún más la naturaleza general de la ilustración. Cf. E. J. Goodspeed, «The Syntax of I Cor. 7:18, 27», AJT 12, 1908, pp. 249-250; Goodspeed, «A Patristic Parallel to 1 Cor. 7:18, 21», JBL 36, 1917, p. 150.

su prepucio» (EJ) 27 Seda difícil imaginarse alguna situación en Corinto donde unos creyentes judíos realmente hubieran hecho tal cosa; más bien se trata sencillamente de un ejemplo del principio que ha de aplicarse a lo que a ellos les interesa. Así también: «¿Fue llamado alguno siendo incircunciso?» Es decir, ¿eras gentil cuando abrazaste la fe? Si es así, «no se circuncide». Por supuesto, ciertos sectores de la iglesia estaban instando a los cristianos gentiles a practicarse esa operación. Pero aquí no es ante todo un problema religioso, sino sociológico. El ser judío o gentil simplemente no significa nada ante Dios; no importa lo que uno fuera cuando fue llamado, eso es lo que sigue siendo, sin necesidad de cambiar. Cristo ha hecho que esas distinciones pierdan vigencia.

Lo que quizá resulta más significativo es que ésta es la única condición social en toda la sección para la cual no hay excepción alguna. La razón es obvia. Esta no es simplemente sociológica; es también inherentemente teológica. La propia experiencia que Pablo había tenido de la gracia (como «llamado») en el camino a Damasco, que le llegó como algo muy separado de su circuncisión como judío, marcó para siempre su propia forma de entender el evangelio como algo que trascendía la circuncisión y la incircuncisión. Así que, aun cuando era algo a lo que uno podía acceder por razones prácticas (Hch. 16.3), él se mostraba absolutamente intransigente cuando alguien trataba de atribuirle significación religiosa. Hacer tal cosa equivalía a hacer que la circuncisión contara, y eso implicaba neutralizar la salvación como don gratuito de Dios. Ese es el punto teológico que recalcará él en la siguiente oración, la cual da la razón para que no haya cambio posible en este asunto.

19 Esta es la primera expresión de lo que ha de considerarse una de las afirmaciones más notorias que Pablo hiciera jamás. Será retomada de nuevo en la controversia gálata, como el absoluto que descarta la circuncisión de los creyentes gentiles (Gá. 5:6; 6.15): «Ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión». En esta iglesia fundamentalmente gentil eso se entenderá de una vez, precisamente porque para ellos eso no fue jamás un problema. Pero nos cuesta imaginamos el horror con que habla reaccionado un correligionario judío. Porque para él la circuncisión no sólo contaba, sino que contaba para todo. Por sobre todo lo demás era el signo de la alianza, y

[27] Aun con lo difícil de imaginar que es esto para los hombres de hoy, durante el período de la helenización muchos varones judíos se hicieron una operación tal que escondía su circuncisión. Ver 1 Mac. 1.14-15: «En consecuencia, levantaron en Jerusalén un gimnasio al uso de los paganos, rehicieron sus prepucios, renegaron de la alianza santa» (BJ; cf. Jos., Ant. 12.241, que reflexiona sobre este pasaje); cf. As.Mois. 8.3, donde el que los gentiles hagan esa operación a hijos judíos se considera parte del juicio de Dios: «y sus varones jóvenes serán cortados por los médicos para estirar sus prepucios hacia el frente» (OTP II, p. 931).

por lo tanto de la posición especial de los judíos ante Dios. Pero Pablo ha visto con claridad **las implicaciones de este asunto para el evangelio.** Si se permite un cambio en este punto, la cruz quedará de hecho anulada, porque emprender un cambio así por razones religiosas le confiere significación a la condición social como tal. Y lo que esto hace en realidad es destruir la gracia como el modo de salvación ofrecido por Dios. Claro que el punto de Pablo es que ellos deben, por su parte, transferir el mismo principio a su deseo de «descasarse»: «El matrimonio no es nada, ni el celibato es nada.»[28] Estas cosas pertenecen a la categoría de lo no pertinente.

Pero Pablo se apresura a añadir que un principio así no relativiza la obediencia en sí. «Lo que cuenta»[29] *no son* las condiciones sociológicas, sino el «obedecer los mandatos[30] de Dios» (cL 9.21). Si el paisano judío de Pablo se hubiera escandalizado sin duda por su enunciado anterior, con este otro se habría quedado totalmente perplejo. Desde su punto de vista estas oraciones serían totalmente inconsecuentes o, más aún, contradictorias. Circuncidarse es obedecer el mandato de Dios. Pero, evidentemente, Pablo piensa de otro modo. Hay **que señalar que más de una teología en la** tradición protestante ha tenido, igualmente, dificultades con esta afirmación. ¿Cómo puede Pablo eliminar las «obras» (= la circuncisión) y luego ponerse a insistir en lo que, después de todo, son «obras»? La respuesta, desde luego, es que Pablo no consideraba que la obediencia a los «mandatos de Dios» perteneciera a la categoría de las «obras de la ley». He aquí una desafortunada confusión de términos dentro de la teología protestante, que el propio Pablo difícilmente habría comprendido. Casi con toda certeza esto se refiere

28 Dungan, p. 134, a. 1, siguiendo a Menoud («Mariage et célibat selon Saint Paul», RTP 1, 1951, p. 33), parece pasar por alto el punto de este argumento cuando dice: «En vista de su creencia de que el celibato era un don del Espíritu, una formulación así [como la presente] habla sido imposible». Dungan se ha desviado tanto al creer que Pablo era un asceta -y por lo tanto que el celibato sí era importante para él- como al sugerir que sólo el celibato era un jarisma. A partir del v. 7 resulta claro que tanto el matrimonio como el celibato eran jarismata; es igualmente claro, por el tenor del argumento entero, y en particular por esta analogía, que ni uno ni otro contaban pan nada en Cristo, al igual que la circuncisión. Y no servirá apelaraquía la escatología de Pablo, si bien eso se hará a su debido tiempo. Porahora es el llamado mismo de Dios lo que trasciende -y por lo tanto transforma- el estado presente del individuo.

29 La cláusula final es en realidad elíptica; pero el contexto indica que el akXa contrapone el doble ~tv. Por eso es correcta esta traducción que hacemos. CL DHH: «porque lo que importa no es estar o no estar circuncidado, sino obedecer los mandatos de Dios»; cf. tb. NBE.

30 Gr. evrokq; Pablo tiende a usar esta palabra de ordinario para referirse a los mandamientos considerados individualmente (p.ej., Ro. 7.8-13, donde se distingue entre el mandamiento individual y la ley entera; cf. Ro. 13.9). En 1 Co.14.37 la emplea pan referirse a sus propias instrucciones.

a los imperativos éticos de la fe cristiana. La respuesta adecuada que uno da a la gracia consiste en obedecer la voluntad de Dios (ver las notas hermenéuticas al final de 3.1-4 y 63-11).[31] En una iglesia en la que la espiritualidad había degenerado en algo muy próximo a la conducta antinómica, Pablo simplemente no puede permitir que un enunciado religioso como «la circuncisión no cuenta para nada» se convierta en «la obediencia a la voluntad de Dios no cuenta para nada» (cL 9.2 l).[32]

20 Habiendo dado la primera analogía (v. 18), y habiendo enunciado su razón teológica (v. 19), Pablo repite ahora el princiio con el cual había comenzado: (lit.) «Cada uno, en el llamado[33] en (por) el cual fue llamado, en éste permanezca.» Se ha argüido que mediante esta afirmación Pablo se proponía remarcar que cada uno debe permanecer en su llamado cristiano, es decir, que cada cual debe seguir siendo cristiano.[35] Es mucho más probable que la palabra «llamado» comporte aquí la misma especie de doble matiz que llevaba en 1.26 y que parece tenerse en mente en el v. 17[3~] Pablo quiere que ellos vivan su vida cristiana (e.d., su «llamado» a estar en Cristo) en la situación («llamado») donde se hallaban cuando Dios los llamó a Cristo.[7] Ambas cosas se subrayan: ellos pueden ser cristianos en cualquier

31 Claro que, por otro lado, uno no debe convertir el imperativo ético del evangelio, que es nuestra respuesta agradecida a la misericordia de Dios, en una nueva forma de ley (= obediencia a fin de ganarse el favorde Dios). Eso seda legalismo cristiano, ante el cual Pablo se habla horrorizado igualmente.

32 Cf. Barrett, p. 169; «Guardar los mandamientos de Dios significa una obediencia a la voluntad de Dios tal como se ha revelado en su Hijo, mucho más radical de lo que podría ser la observancia de cualquier código, ya sea ceremonial o moral.»

33 Gr. rÚrlrns, la única aparición del sustantivo en este párrafo. Ver el análisis bajo 1.26.

34 Aquí el pronombre relativo modifica a On<mL; no es posible decir si su sentido es locativo o instrumental. La naturaleza locativa de la expresión similar en el v. 24 sugerida que aquí también lo es, como lo entienden casi todas las traducciones y comentaristas. Pero ver Parry, p.116, «en el llamado con el cual fue llamado».

35 Grosheide, p.169; Bartchy, pp. 132-155 (ver arriba, n. 8). Pero a fin de llegara esto hay que forzar el lenguaje y el sentido de los vv. 17 y 24 más allá de los límites reconocibles.

36 Si bien el verbo es ambiguo en cada uno de los tres imperativos del «marco» (vv. 17, 20, 24), su uso con cada una de las cuatro condiciones sociales en los vv. 18 y 21-22 hace ver con certeza que el énfasis no se pone aquí en la conversión en sí, sino en el estado social de la persona en el momento de la conversión. Y todo el argumento se propone dar validez a ese estado por el mismo hecho de que fueron llamados hacia Cristo estando en esa situación.

37 Cf. Lightfoot, p. 229: «[El término] se aplica tanto al acto cuanto (como aquí) a las circunstancias del llamado». Pero no significa «vocación». Como comenta también Liglatfoot (p. 228): «El sentimiento que subyace a esta idea es esencialmente correcto, pero como interpretación de las palabras del apóstol en este lugar resulta muy equivocado». Lamentablemente, es esta última postura contra lo que se eleva casi todo el argumento de Bartchy; pero parece que él está reaccionando contra una opinión minoritaria, y reacciona tan fuertemente que empuja con demasiada fuerza en otra dirección también improbable (ver arriba, a. 8).

situación en la que Dios los haya llamado, y por lo tanto no necesitan cambiar de estado, precisamente porque están en Cristo. Que el «llamado» de ellos (el hacerse creyentes) santifique el contexto de su llamado.

21 Pablo pasa ahora a la segunda ilustración de apoyo, que en términos generales está estructurada como la primera. Comienza con una palabra dirigida al esclavo, en forma de pregunta, y seguida de una orden; y ésta a su vez va seguida de una razón teológica que apoya la orden. Sin embargo, en este caso hay también algunas diferencias significativas. La primera es que comienza con la situación del esclavo, pero no hay una palabra correspondiente dirigida al hombre libre. Eso se capta por implicación cuando llega a la razón teológica de los vv. 22-23. Esto tiene sus razones teológicas. Para corresponder con la ilustración anterior habría tenido que decir: «¿Fue llamado alguno siendo esclavo? No se haga liberto. ¿Fue llamado alguno siendo libre? No se haga esclavo.» Pero para los esclavos ésa no era una posibilidad realista; y para los libres, aunque podían venderse como esclavos[38] -y muchos lo hacían-, ése no sería el tipo de «cambio» que uno procuraría normalmente. Así que las diferencias entre las dos ilustraciones pueden verse mediante una exposición de la estructura de cada argumento:

A. Primera ilustración: la circuncisión (18-20)
  1. Al circunciso: no cambie (18a)
  2. Al incircunciso: no cambie (18b)
     Razón: ni una ni otra cuenta (19)
     Conclusión: permanezca en su «llamado» (20)
B. Segunda ilustración: la esclavitud (21-24)
  1. Al esclavo: no se preocupe (21a)
     Excepción: si le conceden la libertad, aprovéchela (21b)
     Razón: (1) al esclavo: uno es un liberto de Cristo (22a)
     (2) al libre: uno es esclavo de Cristo (22b)
     -Razón teológica adicional (23)
     Conclusión: Permanezca en su «llamado» con Dios (24)

En segundo lugar, en contraste con los vv.18-19, pero como en vv. 27-28, la pregunta y la orden no se expresan con el indefinido «alguno», sino en la segunda persona singular (cf. 4.7). Es dificil saber cuánta importancia darle a esto. Por una parte, es una forma normal en el judaísmo para expresar mandatos generales[39] y aquí bien puede tratarse de eso. Por otra,

38 Bartchy, pp. 181-182, sugiere que el v. 23b, «No os hagáis esclavos de los hombres», podría en parte tener ese matiz, pero eso parece dudoso. Ver bajo v. 23.

39 Además de las leyes apodícticas del AT («No harás esto»), cf. la enseñanza de Jesús, especialmente, p.ej., la colección de dichos en Lc. 6.20-38, que generalmente se dan en segunda persona plural pero que en los vv. 29-30 aparecen en segunda singular.

la situación de las vv. 27-28 parece reflejar una verdadera inquietud en la comunidad que por fin se particulariza en los vv. 36-38. Puede ser, por tanto, que esto realmente haga sonar en la comunidad una nota de preocupación, sobre la cual Pablo da aquí una palabra ad hoc. No obstante, el principio es la mayor urgencia de Pablo, de modo que las cuestiones sociales acerca de la esclavitud quedan eclipsadas por las razones teológicas de los vv. 22-23.

En tercer lugar, el mandato no es «Quédate como estás», sino más bien «Que eso no te preocupe».[0] Aunque esto llega al mismo punto que se ha afirmado desde el principio, es una forma muy diferente de decirlo. La razón parece clara: Pablo se da cuenta de que en este caso, a diferencia tanto del matrimonio/divorcio como de la circuncisión/incircuncisión, el esclavo no podía elegir su propio estado. Es decir, uno podía venderse como esclavo, pero el esclavo no podía elegir la libertad. Pero en ciertas formas esto se convierte para él en una ilustración todavía más poderosa, porque lo que verdaderamente le ha interesado en todo el pasaje no es el cambio por sí mismo, sino aquellos que como cristianos están deseando cambiar. Por lo tanto su punto central, de principio a fin, no ha sido sencillamente «Quédate como estás», sino, precisamente como en este caso, «No dejes que tu situación social te preocupe». Tu llamado en Cristo eclipsa esas condiciones, pero al hacerlo, también las transforma en situaciones en las cuales puedes vivir en la práctica tu «llamado» cristiano.

En cuarto lugar, en contraste con las dos condiciones del v.18, pero muy al estilo de todas las situaciones de los vv.1-16, se hace una excepción: (lit.) «Si de hecho (o, aun si) puedes hacerte libre, más bien (o, por supuesto) aprovecha[loj». Esta oración, por sí misma, es ambigua, y los eruditos han estado divididos en forma bastante pareja[41] en cuanto a si Pablo quería decir: «Y aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo»(BI; cf. DHH nota), o más bien: «Aunque si de hecho puedes obtener la libertad,mejoraprovéchate» (NBE; cf. DHH, RVA)[42] El problema estriba en el verbo «aprovechar» (RVR «procuran»), cuyo complemento debe sobreentenderse a partir del contexto. La mejor forma de ilustrar las dificulta-

40 Gr. Na y «ser motivo de preocupación para alguien» (cf. 9.9).

41 Ver Barichy, pp. 6-7, quien tiene un cómodo cuadro en orden cronológico de los eruditos más significativos desde Orígenes en el año 200 hasta Hunzinger en 1970. Es impresionante la lista de aquéllos con quienes uno estaría en desacuerdo ... ¡en ambos bandos!

42 Grosheide, p. 170, y Bartchy, pp. 155-159, ofrecen una tercera alternativa. El verbo no significa aquí «aprovechar» sino, en consonancia con un uso que se halla a menudo en Jos efo, «vivirconforme a»; y el complemento que hay que sobreentenderes «llamado». Así Bartchy: «Pero si de hecho eres emancipado, por su puesto [como liberto] vive conforme a [el llamado de Dios].» Pero aunque eso bien podría recoger parte del sentir de Pablo en esta sección, parece demasiado obtuso como para que los corintios lo hayan captado.

des es con el hecho de que la gramática y el contexto se aducen en apoyo de ambas opciones.

Quienes favorecen la primera opción, la llamada «negativa», alegan (1) que la combinación *el kai* suele significar «aunque», «aun cuando»[43] (*p.ej.,* 2 Co. 7.8; 12.11); (2) que el mallon («más bien», «mejor») suele llevar el sentido adversativo de «en vez de», «en cambio»;[44] (3) que el gar («porque») que introduce la cláusula siguiente se sigue naturalmente como la razón para permanecer en la esclavitud;[45] y (4) que el contexto parece exigirlo porque el punto entero consiste en permanecer como uno está, y leer este texto en forma positiva significa producir un cambio de estado.

A pesar de estos argumentos y del número significativo de eruditos que optan por esa postura, la llamada opción «positiva», que entiende «libertad» como complemento del verbo, parece con mucho la mejor. Primero, por varias razones léxicas y gramaticales: (1) el sentido normal de la combinación *el kai* no es «aun cuando» sino «si de hecho» (cf. 4.7; 7.11, 28); (2) en una oración elíptica lo corriente sería sobreentender una palabra de esa misma oración --en este caso «libertad»- y no una palabra de una oración anterior;[46] (3) el verbo «aprovechar» es un aoristo medio imperativo, lo cual sugiere una acción única, y no un infinitivo presente, que comportaría el sentido necesario para «manténte en la esclavitud»; (4) la cláusula comienza con el adversativo fuerte «pero», que se presta a una cláusula de excepción (cf. vv. 9, 11, 15)[47] pero tiene poco sentido como conjunción que une una intensificación del imperativo negativo, el cual esperaría «y aunque...»; (5) la expresión «más bien» tiene por lo general un sentido elativo, es decir, «por ***supuesto*** aprovéchalo»; y (6) el verbo «aprovechar» no funciona bien con la opinión negativa, la cual necesita que el verbo tenga un significado peculiar («sacar lo máximo de», «conformarse con»); en tanto que en esta

43 **Sevenster, Paul, p. 189, arguye que «el xat está colocado antes del bvvaaaL y no antes de eXEvOEpos yevecrOctL», lo cual a su parecer «excluye la traducción: además, si puedes obtener la libertad». Pero esto pierde de vista gravemente la gramática de Pablo; el xaL va junto con el eL y forma una excepción fuerte: «si de hecho» (cf.** vv. 9 y 28). **Ver esp. Thrall, Partirles, pp. 78-82.**

44 Cf. **Sevenster,paul, p. 189: «palkov carecería prácticamente de sentido si Pablo estuviera aconsejando: entonces aprovecha esa oportunidad de hacerte libre; en cambio encaja muy bien si está aconsejando a los esclavos a hacer, más bien, lo inesperado.»**

45 Cf. **Barrett, p. 171: «Particularmente importante es el porque (yap) con que comienza el versículo siguiente: No necesitas titubear en soportar tu condición de esclavo, porque...»**

46 **Aún más difícil es la propuesta de Bartchy, que toma 0,nau, procedente de una oración que está todavía más atrás.**

47 **Aquí la palabra es akka; en los otros ejemplos es be. Pero la pauta es constante. «Permanece como estás, pero...»**

otra postura tiene el sentido corriente en Pablo, que es «usar» o «aprovechar» (cf. v. 31; y esp. 9.12,15) 48

Pero todavía más importantes que estas consideraciones léxico-gramaticales son las dos que se refieren al contexto histórico y literario. Primero, como ha mostrado Bartchy en forma decisiva,[49] la idea de que un esclavo pudiera rechazar la manumisión (el ser libertado) no tiene el menor fundamento histórico." Es decir, un esclavo emancipado puede seguir sirviendo a su amo como liberto, pero por el hecho mismo de la manumisión ha dejado de ser esclavo.[51] Pablo no se proponía sugerir que ellos tenían la opción de elegir entre la libertad y la esclavitud, sino que cuando, desde la perspectiva del esclavo, él podía hacerse libre, debía aprovecharlo porque eso le había sido concedido por su amo. Así, es sumamente improbable desde el punto de vista histórico que Pablo hubiera sugerido: «Aprovecha tu condición de esclavo, aun cuando tengas oportunidad de hacerte libre», puesto que esa opción no existía del todo.

Segundo, la estructura del argumento del capítulo entero, y en particular de los vv.17-24, sugiere que la cláusula tiene la intención de constituir una auténtica excepción al imperativo anterior. Esta es la pauta que se sigue en todo el capítulo; y sería muy inusitado que esta única «excepción» no fuera excepción en absoluto sino más bien una intensificación del imperativo 52

Por último, como lo indica la exposición estructural que hicimos, sobre la base de la pauta anterior de los vv. 18-19, el enunciado teológico de los vv. 22-23 no da una razón para permanecer en la esclavitud, sino para el imperativo original. En otras palabras, Pablo está diciendo: «¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? Que eso no te preocupe, ***porque*** el que era esclavo cuando fue llamado por el Señor es un liberto del Señor», de lo cual la cláusula de excepción, igual que en v. 11, es un paréntesis.

Entonces el punto de Pablo no es que uno ***debe*** quedarse donde estaba

48 Dada la proximidad del uso en 1 Corintios, así como el uso similar en 2 Co. 1.17; 3.12; y 13.10, el hecho de que Barichy soslaye estos datos a favor de un uso que se halla en Josefo no da credibilidad a su interpretación (ver arriba, n. 42).

49 Pp. 62-120.

so Bartchy también da aquí considerable fuerza ala inclusión de ¡apostura «positiva». Es decir, el esclavo tampoco tenia la opción de la libertad. Pero su propia opinión, de que la prótesis significa algo como «pero si de hecho puedes emanciparte», funciona igualmente bien para nuestra postura. No es que el esclavo tuviera la *opción* de la libertad; ésta se le concedía. La palabra de Pablo es: «Si tal es el caso, entonces, por supuesto, aprovéchalo.»

si Corcoran, «Slavery», pp. 73-74, siguiendo & Weiss, arguye «que Pablo ha dirigido su consejo contra el intento de buscar la manumisión en sf». Pero eso *no* es lo que dice el texto; es dudoso que uno pueda aproximarse a ello, ni siquiera por implicación.

52 Corcoran, «Slavery», pp. 66-67, trata de minimizaresto argumentando que, alternativamente, se da una *razón* para la excepción. Pero no es así (el v. 15c *no* es la razón para 15ab; y en el v.11 no se da ninguna).

cuando fue llamado. Más bien, es precisamente como lo da a entender el imperativo de este versículo: *Cualquiera que fuera* tu situación al momento de recibir el llamado, no permitas que eso te preocupe. El llamado recibido en Cristo lo coloca a uno por encima de ese apremio. Después de todo, en el contexto Pablo todavía está dirigiéndose a aquellos que se sienten obligados a disolver sus matrimonios. Puede haber cambios, pero el llamado que uno ha recibido en Cristo significa que el cambio es innecesario, y que ciertamente no es una obligación.

22 Así como el v. 19 daba la razón teológica para el v. 18 (por qué los judíos no deben tratar de volverse gentiles, y viceversa), así esta oración da la razón teológica para el v. 21a (por qué un esclavo no debe permitir que su estado social sea ocasión de angustia). A esto añade ahora la situación del que es libre. Ni la esclavitud ni la libertad cuentan para nada para quien ha sido llamado a la comunión con Cristo. Pablo establece este punto mediante un juego de palabras con el esclavo y el libre, en función de la relación de uno con Cristo. Así (lit.): «El esclavo llamado-en-el-Señor[53] es liberto del Señor.» Es decir, la persona cuya condición social era de esclavitud cuando respondió al llamado de Dios a estar «en el Señor», en virtud de ese llamado ha recibido una condición para con el Señor mismo que lo saca de su situación de ser esclavo de otro, aun cuando esa antigua relación se mantenga. La palabra «liberto» es un término técnico para designar a los que anteriormente eran esclavos, pero habían sido manumitidos. Bajo el derecho romano los esclavos manumitidos («libertrts») con frecuencia seguían viviendo con sus antiguos dueños, a quienes convenían en seguir prestando servicio.[54] Pero al ser llamado a estar en Cristo, aun cuando el estado social de uno siga siendo el de esclavo, la relación de «liberto» ha quedado establecida ahora con el Señor. Es más, la metáfora del v. 23 («ser comprados por precio») sugiere que lo que se tiene en mente no es sencillamente la relación con el Señor, sino la «libertad» respecto a la esclavitud de los antiguos pecados.

Asimismo, «el que era libre al ser llamado es esclavo de Cristo». Hasta ahora no se le había hablado a esta persona, aunque a causa de los pares contrastantes en la ilustración anterior, uno puede estar seguro de que no ha estado muy ausente. El imperativo implícito para lo cual esto es ahora la

53 Algunos traductores interpretan el av icvpuu como si fuera instrumental, «llamado por el Señor»; pero eso parece pasar por alto el sentido del pasaje entero. El llamado es a estar «en Cristo», lo cual tiene que ver con la relación de uno con él; no se trata aquí de que él sea quien llama. Además Dios, y no Cristo, es el sujeto explícito del verbo en el v.17 y el sujeto implícito de todas las expresiones pasivas de este verbo en la carta.

54 Ver F. Lyall, «Romas Law in the Writings of Paul-The Slave arad the Freedman», NTS 17, 1970-1971, pp. 78-79; y Bartchy, p. 70.

razón teológica sonaría más o menos así. «¿Eras libre cuando fuiste llamado? No permitas que eso sea cosa importante para ti.» ¿Y por qué? «Porque el libre que ha sido llamado a estar en comunión con Cristo es, en realidad, esclavodeCristo.» Es decir, aunque esas personas también han sido «puestas en libertad» en Cristo, han entrado en una relación con Cristo cuya mejor descripción es mediante la metáfora de «esclavitud». Nuestro llamado ha eliminado la opción de pertenecemos a nosotros mismos. Le pertenecemos a otro: Cristo.

Desde luego que hay que entender la imagen a la luz de la esclavitud grecorromana, y no de lo que fue la esclavitud en los Estados Unidos hasta el siglo XIX. Los esclavos eran de hecho el peldaño inferior en la escala social, pero en términos generales esa condición social proveía bastante bien para cerca de una tercera parte de la población en una ciudad como Corinto o Roma. El esclavo gozaba de considerable libertad y con mucha frecuencia experimentaba mutuos beneficios junto con su amo. El dueño recibía el beneficio de los servicios del esclavo; y el esclavo tenía «empleo» constante, lo cual incluía que todas sus necesidades básicas fueran satisfechas; en efecto, para muchos la vida de esclavo era preferible a la de liberto, pues las seguridades de este último solían ser, en el mejor de los casos, frágiles. Pero lo que sí distinguía al esclavo era que en último análisis no se pertenecía a sí mismo sino a otro. Y ése es el punto de Pablo con esta imagen.

Al decir que en Cristo el esclavo es libertado y el libre es esclavo, Pablo está minimizando otra vez la condición social actual. Puesto que esta inversión de términos ya ha tenido lugar en el llamado de ellos a Cristo, ninguno de esos cambios importa para aquel que está en Cristo.

23 Para reforzar el punto teológico del v. 22, Pablo empuja las metáforas de ese versículo un paso más adelante. Comienza por repetir la imagen de 6.20: «Por precio fuisteis comprados». Sólo que en este caso la imagen porta su completo doble matiz, precisamente porque les habla a ambas categorías de personas en el v. 22. 5 Por una parte, como en 6.20, la metáfora básica es la de hacerse esclavo de alguien en virtud de una compra. Eso le habla directamente al «libre» que, por medio de su llamado a estar en Cristo, se ha convertido en «esclavo de Cristo». Por otra parte, para aquel que era esclavo al ser llamado, se trata de la metáfora de ser comprado para la libertad, como en Gálatas 3.3; 4.5; Apocalipsis 5.9. El esclavo es libre y el libre es esclavo porque ambos han sido comprados por Cristo mediante la sangre de la cruz[56] Así la metáfora cierra el círculo. El esclavo sigue siendo

[55] Este no es el parecer universal, pero sí parece ser la mejor explicación de su inclusión aquf.

[56] Para la sugerencia *improbable* de que se tiene en mente la manumisión sacra¡, ver nn. 73 y 74 bajo 6.20.

socialmente un esclavo, pero en Cristo es a la vez libre y esclavo: ha sido comprado por Cristo para ser libertado por él, pero a la vez ha venido a quedar bajo la legítima propiedad de Cristo. El libre sigue siendo socialmente libre, pero en Cristo es a la vez esclavo y libre: ha sido comprado por Cristo para pertenecerle a él, pero a la vez ha experimentado la libertad que sólo él puede dar.

Por consiguiente, el resultado final es: «No os hagáis esclavos de los hombres.» Una vez más, esto no es literal, como si dijera: «No os vendáis como esclavos», sino metafórico.m Precisamente porque el esclavo es a la vez libre y esclavo en Cristo, y el libre es a la vez esclavo y libre en Cristo, ni uno ni otro deben permitir quedar bajo la esclavitud de simples hombres. Son esclavos de otro que al mismo tiempo los ha puesto en libertad. 9 Con estas palabras finales Pablo probablemente está reflexionando otra vez sobre la propensión de ellas a dejar que una sabiduría meramente humana, bajo el disfraz de «espiritualidad», dicte sus actuales ansiedades acerca de la necesidad de quedar libres de ciertas situaciones sociales, especialmente el matrimonio. Les dice que no se coloquen bajo una esclavitud así.

24 Con la adición del vocativo «hermanos» (ver bajo 1.10), Pablo concluye repitiendo una vez más el imperativo predominante (ver bajo vv. 17 y 20). En este caso la oración se acerca mucho a la del v. 20, con dos modificaciones 6° (1) la frase «en el llamado» es sustituida por el pronombre relativo «en lo que»; 61(2) el imperativo es modificado por la frase preposicional «para con Dios»62 Estos dos cambios parecen verificar nuestra interpretación de los vv. 17 y 20, según la cual Pablo está refiriéndose simultáneamente a la situación de uno al ser llamado, y al llamado de Dios que hace que esa situación no tenga pertinencia para la relación de uno con Dios (o para expresarlo en forma positiva, el llamado santifica esa situación

57 Gr. **p.e yLveo0e. Mire, p. 234, pretende forzar esto para que tenga su plena fuerza de tiempo presente «Dejad de haceros...» (cf. bajo 4.5; 7.5). Pero éste es aquí un modismo tan fijo en la parénesis de Pablo, que apenas si puede dársele importancia al tiempo verbal.**

58 **Bartchy, Slavery, pp. 181-182, sugiere que también podría comportar un matiz literal; cf. Corcoran, «Slavery», p. 75.**

59 **Hay paralelos formales con el estoicismo (dados por Conzelmann, p.128, n. 34), pero, como comenta el mismo Conzelmann: «La dialéctica de la libertad en la esclavitud es ajena a ellos».** Cf. **Sevenster, Paul, pp. 185-192.**

60 **Al reelaborarlas, Bartchy, p.135, hace que esto diga lo mismo que el v. 20. Pero eso lo hace mediante un decreto, y no mostrando en qué manera resulta gramaticalmente posible.**

61 **La diferencia no se nota en RVR, que traduce el v. 20 y el v. 24 prácticamente del mismo modo, ni en otras versiones. Una traducción literal de esos versículos, para mostrar la diferencia, sería: V. 20, «Cada uno en el llamado en que fue llamado, en él permanezca»; v. 24, «cada uno en aquello en lo que fue llamado, en eso permanezca para con Dios».**

62 Gr. **napet 0em, que aquí *probablemente* significa algo muy parecido a 3.19, «en la presencia de Dios» o «ante» Dios; cf. BJ, DHH, NBE. Ver BAGD I1.2b.**

como un lugar donde uno puede realmente vivir en la práctica el llamado de Dios en la edad presente).

Primero, en el contexto del argumento la cláusula relativa necesita que se le supla algo parecido a la palabra «situación» (lit. «en cualquiera [situación] en que fue llamado»), y sólo puede significar algo parecido a como lo han traducido las princiiqales versiones en español; así RVA: «en la condición en que fue llamado». Aquí el énfasis se pone en la situación de uno, y no en su llamado en sí, y el punto es que es correcto quedarse dondequiera que uno haya sido llamado. Segundo, la frase preposicional «para con Dios» pone todo el asunto en perspectiva. Uno no debe simplementepermaneceren su situación (casado, soltero, circunciso, incircunciso, esclavo, libre), porque en muchos casos el cambio puede ocurrir sin que uno lo busque. El punto de Pablo en todo el pasaje ha sido que uno debe permanecer para ***con Dios;*** es decir, ya sea que uno sea esclavo o libre, su condición queda determinada a fin de cuentas por el hecho de que en esa situación uno esté «ante» o «en la presencia de» Dios. Eso le da a uno libertad tanto para permanecer en ese estado como especialmente para poner en práctica el llamado cristiano en medio de esa situación.

Con estas palabras se pone fin a la discusión con aquellos que pretenden disolver su matrimonio en favor de esa condición espiritual más elevada que es el celibato. La analogía es la del esclavo y el libre, y el punto es que ni el matrimonio ni el celibato son significativos; uno debe servir a Dios allí donde está. Pero la inquietud suscitada por los célibes no ha quedado totalmente cubierta. Por eso en la sección siguiente Pablo volverá a aplicar el principio que ha aducido aquí; pero como discrepa de las razones de ellos, aun cuando concuerda en que la soltería es lo mejor, pasa a afirmar el cambio (e.d., el matrimonio) en términos bastante fuertes.

En una cultura excesivamente móvil, en la cual la movilidad hacia arriba es casi un deber sagrado, un pasaje como éste no se escucha con comodidad. Por una parte están aquellos que tienen tan baja estima de su propia condición, que encuentran dificultades en verla como un lugar en el cual pueden vivir su llamado como creyentes. La fórmula estándar comienza: «Pero es que yo no soy más que...» Por otra parte, la tendencia de la mayoría es ver su condición como algo significativo, y el cambio como algo necesario. Es menester escuchar de nuevo los dos puntos que establece Pablo. (1) A fin de cuentas, cualquier clase de condición carece de importancia para con

63 **Bartchy, p. 135, sugiere «que aquí es igual al uso de WS en 7.17», y traduce «conforme a». Pero no hay evidencia gramatical para tal forma de entenderlo (la forma en que apela a Monte, p.131, no es exacta). Aún más forzada es la sugerencia de que evtovtwes masculino a causa de la atracción a este ev w, aunque ya no tiene fuerza masculina, y que ev co, por consiguiente, en realidad es igual a toüsw, que se refiere al «llamado» del v. 20.**

Dios. Sencillamente uno no está mejor parado en una situación que en otra. Eso no quiere decir que en una cultura que proporciona oportunidades uno no deba procurar «superarse». Pero sí significa que una persona, cuya vida ha sido determinada por el llamado de Dios, no debe invertir en ella sus intereses. (2) Precisamente porque nuestra vida es determinada por el llamado de Dios, y no por nuestra situación, necesitamos aprender a permanecer allí como quienes están «ante Dios». Lo que a Pablo le interesa no es el cambio, en un sentido o en el otro, sino el que uno «viva su llamado» en cualquier situación en que se encuentre. Que sirva allí al Señor, y que el llamado de Dios santifique para uno esa situación, ya se trate de un matrimonio mixto, de la soltería, de un empleo de obrero o de ejecutivo, o de determinada condición socioeconómica.

3. Acerca de las «vírgenes»

Cap. 7.25-40

Tras decirles a los casados que no busquen el cambio sino que se queden como están, Pablo pasa ahora a un segundo elemento de la carta de ellos, muy relacionado con el anterior: lo de si ciertas personas a quienes se llama «vírgenes» *deben* casarse. Pero gran parte de la respuesta de Pablo es menos que segura.[1] Además de un gran número de detalles en toda la sección, las dificultades son básicamente cuatro: (1) el significado del término «vírgenes»; (2) la estructura del argumento, que tiene que ver especialmente con el sentido de los vv. 36-38: si se trata de la conclusión al argumento iniciado en el v. 25, o si se trata más bien de un «caso especial»;[2] (3) la intención y significado de la sección central (vv. 29-35) para el argumento en su conjunto; y (4) la naturaleza del problema en Corinto en lo referente a (a) qué estaba sucediendo, (b) qué decían ellos en su carta, y (c) cómo se conecta eso con el problema precedente (vv.1-24). Las dos primeras cuestiones están relacionadas entre sí, en cuanto que si uno piensa que los vv. 36-38 constituyen un caso especial, entonces la palabra «virgen» puede, o no, significar la misma cosa a lo largo de la sección. Todo esto se complica aún más por nuestra incertidumbre acerca de si en la Corinto de tiempos de Pablo

1 Esto se evidencia, p.ej., en las traducciones tan diferentes que dan para los vv. 36-38 versiones como RVR, DHH y NBE, y las notas a esos vv. en BJ, DHH, NBE, RVA; y también en la vacilación general que los estudiosos manifiestan con respecto al texto. Cf., p.ej., Murphy-O'Connor, p.171: «Probablemente ésta sea la sección más difícil y más controvertida de toda la carta»; y Orr, «Treatment», p.17, quien comienza: «Sugiero con temblorosa vacilación...»

2 Son palabras de Conzelmann, quien así lo cree.

prevalecían las costumbres griegas o más bien las romanas[3] y, en todo caso, cuál era la naturaleza exacta de esas costumbres.

Con el debido grado de vacilación a causa de textos tan difIciles, el presente comentario opera sobre la base de la siguiente reconstrucción:

(1) Puesto que la materia en discusión, las «vírgenes», se menciona específicamente en tres puntos del argumento (vv. 28,34,36-38), el sentido común dicta que, a menos que haya razones de enorme peso para pensar de otro modo, el pasaje entero es una respuesta singular a un solo problema. Eso quiere decir que lo que se comienza en el v. 26 se lleva a su conclusión razonable (¡para Pablo!) con la fuerte conjunción inferencial «de manera que» en el v. 38.[4]

(2) De las diversas opciones en cuanto al significado de «vírgenes» (ver bajo v. 25), la más probable parece ser aquella según la cual Pablo está hablándoles a ciertas personas que están comprometidas a casarse y que ahora están poniendo en duda si deben, o no, seguir adelante hasta su matrimonio.

(3) También es sumamente probable, dadas las evidentes semejanzas entre esta sección y la anterior, que la misma postura ascética (v. lb: «Es bueno que el hombre no tenga relaciones con una mujer») esté dictando la actitud de ellos manifestada aquí. Sin embargo, en este caso, muy a diferencia del anterior en que estaban insistiendo en un cambio de situación, ellos argüían más bien: «Es bueno que [ese] hombre permanezca como está» (v. 26), con lo cual querían decir «mantener virgen a su `virgen'» (v. 37). De hecho, parece muy probable que ellos hayan dicho o al menos insinuado que el seguir adelante hasta casarse constituiría un «pecado» (vv. 28, 36); una idea así es totalmente ajena a la propia herencia judía de Pablo.

(4) Así es que tienen a Pablo entre la espada y la pared. Por una parte se sabe que él favorece el celibato, o quizás ellos han apelado al ejemplo de él (v. 7). Por otra, él discrepa totalmente de las razones ascéticas de ellos para una postura así. Por lo tanto el problema que tiene es cómo afirmar el celibato sin afirmar a la vez el ascetismo de ellos:[5]

[3] Como en todo el texto, es sumamente improbable que Pablo esté dirigiéndose a una comunidad judeocristiana, como mantienen J. M. Ford, Trilogy, y Hurley, pp. 181-182. Ver la Introducción, p. 6, e.12.

[4] Segdn eso la sección sigue también la pauta de argumentación «a-b-a» que señalan Weiss, p. 192; Allo, p. 319; y Hurd, p. 178, en la cual, al igual que en 8.1-10.22 y 12-14, Pablo comienza con un enunciado mis general, lo prosigue con una digresión explicativa, y concluye con una respuesta muy específica al problema. Ver la Introducción, PP. 19-20.

[5] Esto parece explicar mejor todos los datos que la sugerencia de H. Chadwick («'All Things to All Men' (1 Cor. IX.22)», NTS 1, 1954-1955, pp. 267-268), segdn la cual esto refleja la actitud de Pablo en Corinto de ser «todo para todos». Sin embargo, en mi enfoque general de la sección estoy fundamentalmente de acuerdo con Chadwick.

(5) Esta dificultad se agranda a la luz del argumento de Pablo que precede inmediatamente, de que las personas deben quedarse como están en el momento de su llamado. Para los que simplemente son solteros, eso sería bastante fácil. Pero ¿cómo pueden los comprometidos quedarse como están? ¿Llevan el desposorio a su conclusión normal (= el matrimonio), o disuelven por completo la relación? Y todo esto se haría aún más difícil si la joven se sintiera atraída a la vida ascética y su prometido no[6] (aunque esto último no es algo en lo que insistimos aquí).

(6) Probablemente a causa de su acuerdo con la postura de ellos y su simultáneo desacuerdo con la teología que usan, el argumento de Pablo asume un carácter peculiar, muy diferente de cualquier otra cosa que podamos hallar en las cartas suyas que tenemos. Comienza con la advertencia de que lo que está a punto de decir, aunque él cree que es digno de confianza, es menos que un mandato del Señor; es su «parecer» (v. 25). El argumento va luego puntuado con «tengo por bueno» (26), «yo os quisiera evitar» (28), «quisiera» (32), «esto lo digo para vuestro provecho» (35), «haga lo que quiera» (36), «bien hace» (37). Los imperativos que aparecen (v. 27) no hacen sino reiterar la postura de los vv. 17-24 y, como antes, son inmediatamente matizados. Sea lo que fuere, éste no es nuestro Pablo de siempre.

El resultado neto es un argumento que ciertamente expresa su propia opinión (confiable) de que en la situación presente de ellos el celibato es la mejor opción; pero no es la única opción. El matrimonio es una alternativa perfectamente válida; y en todo caso, no es pecado. A pesar de que tantos estudiosos confunden celibato con ascetismo, Pablo no es asceta. Célibe sí; asceta no. Sus nuevas razones son básicamente escatológicas (e.d., la persona verdaderamente escatológica tiene una perspectiva radicalmente alterada a partir de la cual considera tales relaciones; vv. 29-31), aunque también implican el prospecto de una entrega «indivisa» a las cosas del Señor (vv. 32b-34). Pero ya sea que estén casados o sin casar, lo que él quiere es que estén «sin congoja» (v. 32a).

El argumento va, entonces, en tres partes: (1) Los vv. 25-28 presentan el enunciado inicial, en el cual él recoge el lema de ellos, concuerda con él, y luego lo matiza. (2) Los vv. 29-35 ofrecen dos razones interrelacionadas para su preferencia por el celibato, ninguna de las cuales ha de entenderse como un intento --como están haciendo los pneumáticos-de echarles una soga al cuello (v. 35). (3) Más bien (vv. 36-38) se mantienen abiertas para ellos las dos opciones, casarse o desistir. Si alguien se siente interiormente obligado a casarse, así sea (v. 36); pero si alguien no experimenta esa

6 **Ver Rex, «Attempt», pp. 48-51, para su sugerencia.**

compulsión, tanto mejor (v. 37). Así que (v. 38), el uno hace bien, y el otro, especialmente a la luz de las condiciones actuales (v. 26), hace aún mejor. Concluye toda la exposición con una palabra final dirigida a las mujeres (vv. 39-40), en que les recuerda que están ligadas a su único esposo mientras éste vive, pero que si él muere entonces ellas también tienen las mismas dos opciones: volver a casarse (dentro del contexto de la fe) o permanecer viudas; y de estas opciones la segunda es preferible. Pero una vez más, esto es su parecer, en lo cual él también cree tener la mente del Señor.

a. La soltería es preferible pero no es exigida

Cap. 7.25-28

25 En cuanto a las vírgenes no tengo mandamiento del Señor; mas doy mi parecer, como quien ha alcanzado misericordia del Señor para ser fiel.

26 Tengo, pues, esto por bueno a causa de la necesidad que apremia; que hará bien el hombre en quedarse como está.

27 ¿Estás ligado a mujer? No procures soltarte. ¿Estás libre de mujer? No procures casarte.

28 Mas también si te casas,[7] no pecas; y si la[8] doncella se casa, no peca; pero los tales tendrán aflicción de la carne, y yo os la quisiera evitar.

Este párrafo sirve a la vez para anunciar el tema que va a abordarse a continuación y para dar la respuesta básica de Pablo a dicho problema. Pero

[7] Los unciales occidentales D F G, influidos probablemente por las versiones latinas, tienen Xaprl5 MG.LKCC («tomas mujer»). Ver comentario bajo 7.2.

[8] Cuatro Mss. (B F G 429) no tienen el artículo TI antes de nap6avos, contra todo el resto. (Hay que señalar que RVR traduce «doncella» aquí y en v. 34, pero es la misma palabra xapBEvos que debe traducirse «virgen».) M. Black *(The Scrolls and Christian Origins,* Nueva York, 1961, p.85) y J. F. Bound («Whho Are the `Virgins' Discussed in 1 Corinthians 7.25-387»,EvangelicalJourna12,1984, pp. 6-7) consideran que la lectura sin artículo es la original, Pero eso es porque necesitan esa lectura para apoyar su opinión de que cuando se habla de «vfrgenes» se trata de varones célibes, opción que es extremadamente improbable (el sustantivo es femenino en todo el pasaje; y además con esa opción el v. 28 se vuelve «groseramente tautol6gico» [Barrett, p. 176]). Bound trata de eludir esta ditima acusación sugiriendo que los vv. 27-28a no se refieren a este asunto, y que sólo con el v. 28b Pablo regresa al asunto iniciado en los vv. 25-26. Pero eso pone una tremenda presión tanto sobre la estructura simétrica del v. 28 (una de la 12 oraciones del capítulo que son simétricas para varonesy mujeres)como sobre el sentido del texto. El argumento de que seañadi6 el artículo n por ditograffa (repetición de la letra rl final de ygWrl) es muy débil, ya que la omisión habría podido ser igualmente--o de hecho mucho más probablemente, dados los hábitos de los escribas- una haplograffa (omisión accidental de la segunda rl).

también contiene su cuota de dificultades. Tal como han argumentado ellos, y él concuerda, «es bueno que [las vírgenes] se queden como están» (v. 26). Pero su propia razón para ello, «a causa de la necesidad que apremia», resulta menos que clara. En el v. 27 parece aplicar el lema, por medio de preguntas concisas seguidas de imperativos, parecidos a los del v. 18. Pero la naturaleza exacta de estas preguntas, tanto en lo referente a quiénes son sus destinatarios como al puesto que ocupan en el contexto inmediato, tampoco resulta clara. En todo caso, por lo menos la pregunta final (si no ambas) es matizada por la realidad de que el matrimonio no es pecado. Las razones que tiene Pablo para pensar así se añaden luego al matiz que dio: los casados pasarán dificultades en la vida presente, y Pablo quisiera evitárselas.

25 El nuevo tema queda señalado por el segundo «en cuanto a» que aparece en esta carta (ver bajo v. l). Pero ¿quiénes son las «vírgenes»? Hay tres opiniones básicas,[10] cada una de las cuales queda determinada en parte por cómo entienda uno los w. 36-38, y ninguna está totalmente exenta de dificultades. (1) La tradición prácticamente universal de la iglesia hasta el siglo XX (cf. la trad. de w. 36-38 que da RVR, y la trad. en nota de DHH) ha sido «que los corintios le habían consultado acerca del caso especial de dar en matrimonio a las hijas vírgenes; sobre esto San Pablo generalizó: enunció primero el principio orientador (v. 27), luego lo aplicó a ambos sexos (w. 28-35), y finalmente trató el punto específico que le habían plantedo las corintios (w. 36-38)».[11] Esta postura se basa en ciertos rasgos lingüísticos de los w. 36-38, que sugieren que el hombre a quien se le habla tiene una relación de jurisdicción sobre aquella a quien se llama «su (propia) virgen».

9 No sirve de mucho responder como lo hace Conzelmann, p.131: «Lo que quiere decirse con el término napOevoL es, por superfluo que parezca, motivo de innecesarias disputas: quiere decir vírgenes». Eso estaría bien si no existieran los vv. 34 y 36-38; pero incluso el mismo Conzelmana se ve obligado a convertir esos últimos vv. en un «caso especial» porque en ellos es obvio que significa más que simplemente «virgen».

10 Para la opinión que mantienen Black y Bound de que Pablo está dirigiéndose a varones célibes, por lo menos en los vv.25-27 (Black) o en todo el pasaje (Bound), ver arriba, n. 8. J. M. Ford, «Levirate Marriage is St Pan¡ (I Cor vii)», NTS 10, 1963-1964, pp. 361-365, seguida por Hurley, pp. 189-196, propuso que las vírgenes son viudas jóvenes que se han casado sólo una vez, y que la pregunta tiene que ver con si un hombre ha de casarse por levirato con su cuñada que se halla en esa situación. La respuesta de Pablo libera al hombre de esa obligación. Tal propuesta no sólo estira el sentido de varias palabras (¡esp. «virgen» 1), sino que presupone que la iglesia corintia era esencialmente judía y preocupada por cuestiones esencialmente judías. Todo eso es sumamente improbable.
Otras propuestas son básicamente modificaciones de las tres principales, especialmente de la de «padre-hija», tales como custodio-benefactor, amo-esclava, y padre adoptivo-hija adoptada. VerJ. O'Rourke, «Hypotheses Regarding 1 Corinthians 7,36-38», CBQ 20,1958, pp. 292-298, quien prefiere la opción amo-esclava.

11 LighCoot, p. 231.

El elemento crucial, según este punto de vista, es el cambio de verbos en el v. 38 de gameb(«casarse») a gamizó(que en los Evangelios significa «dar en matrimonio»). Pero a pesar tanto de esta larga historia como de ciertos elementos en los w. 36-38 que parecerían favorecerla, esta opinión tiene mucho más dificultades que ventajas: (a) No hay nada en los w. 25-35 que sugiera, siquiera remotamente, que Pablo esté tocando un tema así; de hecho, es justo decir que sin el v. 38, con su cambio de verbos, esta opinión no habría surgido jamás, o por lo menos nunca habría adquirido popularidad. (b) Los términos padre, custodio, hija, etc., no aparecen nunca en el texto; además, no consta evidencia alguna de que alguien hable de una relación padre-hija en términos de que ella es «su virgen». (c) Un sinnúmero de otros elementos en los w. 36-38 hacen que esta postura sea extremadamente difícil de sostener (ver bajo los w. 36-38).

(2) Una segunda postura, introducida en este siglo por H. Achelis,[12] y adoptada por un gran número de eruditos,[13] incluyendo en inglés la NEB (ver n. 8 bajo 7.36), entiende que en este versículo «vírgenes» se refiere tanto a hombres como a mujeres, que están comprometidos entre sí en un «matrimonio espiritual». Es decir, el hombre y la mujer están viviendo juntos pero sin relaciones sexuales. A algunos de los hombres esto se les ha vuelto difícil de sostener, y están preguntándose si será aconsejable consumar la relación físicamente. Esta práctica, si bien no consta que se haya dado tan tempranamente en otro lugar, de hecho prevaleció en ciertos sectores de la iglesia desde el siglo II hasta el siglo V,[14] y ciertamente puede argüirse que una actitud así bien pudo haber prevalecido en la Corinto de tiempos de Pablo. Pero además de la ausencia de evidencias firmes para esa practica en una época tan temprana, esta postura tiene en su contra (a) el hecho de que Pablo se opone a una opinión así en los w. 2-6; (b) la ausencia de evidencias seguras, dentro del texto mismo, de que los corintios tuvieran esa postura; y (c) incluso más dificultades que la primera postura con diversas partes de los w. 36-38.

(3) La postura que adoptamos aquí[15] (ver arriba, p. 367) es que se trataba

12 *VirginesSubintrodrctae:einBeitragzumVll.Kapiteldesl.Korintherbriefs,Leipzig,1902.*

13 Junto con el propio Hurd, pp. 169-182, ver la lista que da él en su nota 2, p.170. A esa lista podrían añadirse ahora, entre otros, los comentarios de Thrall, Ruef y Murphy-O'Connor, y esp. R. H. A. Sebolt, «Spiritual Marriage is the Early Church: A Suggested Interpretation of 1 Cor. 7:36-38», CTM 30,1959, pp. 103-119,176-189.

14 Ver, *p.ej., Hechos* dePablo yTeela 5, de mediados del s. II: «Bienaventurados aquéllos que tienen esposa como si no la tuvieran, porque heredarán a Dios.» Esta es una de las seis bienaventuranzas que alaban la continencia y la virginidad.

15 W. G. Kümmel; «Vedobung und Heirat be¡ Paulas (I. Cor 736-38)», *Neutestamerndiche Studen frirRudoifBultmann,* W. Eltester, ed., Berlín, 1954, pp. 275-295, da la presentación más cabal. Ha sido adoptada por la mayoría de los comentarios recientes (Conzelmana, Barrett, Holladay, Seaft).

de un término que usaban los corintios para referirse a ciertas mujeres comprometidas a casarse[16] que, junto con sus prometidos,[17] estaban experimentando la presión de los pneumáticos y ahora estaban preguntándose si seguir adelante hasta casarse o no. La respuesta de Pablo se da básicamente desde el punto de vista del varón, porque la norma cultural era que el hombre tomara la iniciativa en todos esos asuntos. Esto supone la influencia de la cultura romana, puesto que para los primeros tiempos del Imperio era común que el hombre actuara por su cuenta, sin que el padre ejerciera la patria potestad como se hacía antiguamente.[18] Esta postura tiene la clara ventaja de que considera que tanto los vv. 27-28 como los vv. 36-38 van dirigidos al mismo hombre, sin necesidad de cambiar ni de tema ni de persona a quien se dirige el autor. Sin embargo esta postura tampoco está exenta de su cuota de dificultades en los vv. 36-38, si bien parecen ser más fáciles de contestar que en los otros casas.

La primera palabra de Pablo es un intento de poner todo este asunto bajo la perspectiva adecuada: «No tengo mandamiento[19] del Señor.»[20] Las últimos rubros que se habían abordado en la sección anterior tenían como preámbulo palabras parecidas. En el v. 10 sí tenía él un mandato del Señor, pero en la cuestión abordada en los vv. 12-16 no lo tenía. Ahora repite que el Señor tampoco tocó esta preocupación de ellos. Pero aquí parece proponerse algo más que eso; el asunto mismo cae dentro de la categoría de inquietudes para las cuales no hay ningún tipo de mandamiento, sino sólo consejos u opiniones[21] Aparentemente los pneumáticos corintios habían convertido ese lema en una especie de ley, cuyo resultado neto era que los que estaban comprometidas pecarían contra

16 Esta postura tiene ciertamente la ventaja de que esa palabra se usa en el NT para referirse a una mujer desposada (comprometida) (Le. 1.27; Mt.1.18, 23), aunque en cada uno de esos casos se describe luego explícitamente como tal. Elliott, «Teaching», p. 221, añadiría también las «vírgenes» de la parábola de Mt. 25.1-13, pero allí es cuestionable el sentido de «muchachascomprometidas».

rr El plural del v. 25 podría referirse posiblemente tanto al hombre como a la mujer, sin embargo, todos los usos subsiguientes son en singular y en femenino.

1s Ver J. V. P. D. Balsdon, Roman Women: *Their History arad* Habits, Londres, 1962, pp. 177-179.

19 Gr. enitayri (cf. 7.6).

20 Puesto que este lenguaje es tan inusitado en Pablo, algunos han alegado que los corintios mismos han estado utilizando algunos de los dichos de Jesús que circulaban en su forma «Q» (esp. Le. 20.34-36) y los han convertido en formas de apoyar su ascetismo. Entonces Pablo estaría oponiéndose al uso que hacen ellos de Jesús en esa forma, diciendo que no hay mandamiento del Señor sobre este asunto. Ver J. M. Robinson, «Kerygma arad History in the New Testament», *The Bible* in *Modern Scholarship,* H. P. Hyatt, ed., Nashville, 1965, pp. 127-131; D. L Balch, «Backgrounds», pp. 351-364.

21 Gr. yvWWq (ver bajo 1.10; cf. 2 Co. 8.10; Flm. 14).

el Espíritu si llegaban a consumar su matrimonio. Pero el Señor no había dado mandamientos sobre este tipo de asunto; por eso Pablo no puede dar más que su consejo.

Eso no quiere decir que haya que pensar que el juicio de Pablo no tiene importancia. De hecho, lo da uno que «ha alcanzado misericordia del Señor para ser fidedigno». Lo que se remarca no es tanto el hecho de que es un apóstol fiel, sino que su juicio es confiable; lo que lo hace así es que él ha recibido misericordia del Señor. Desde muchos puntos de vista éste es un modificador notable. El no apela ni a su condición de apóstol ni a su autoridad en Cristo. Más bien, su condición de apóstol y, por lo tanto, sus juicios sobre estas cosas que no son esenciales, se consideran en función de la misericordia que ha tenido el Señor con él (cf. 15.9-10), lo cual probablemente quiere decir que ellos deben comprender su consejo como una expresión de esa misma misericordia. De manera que en última instancia se apela a la misericordia de Cristo, no a sus mandamientos. Dentro de este marco dará Pablo su propio juicio, el cual tiene por objetivo no la obediencia de ellos, sino su bien (v. 35). En contraste con la postura corintia que los ha llevado a la congoja, desea precisamente lo contrario mediante lo que tiene que decir (v. 32).

26 Esta oración comienza (lit.): «Considero, por lo tanto, que esto es bueno[24] a causa de la crisis actual.» Es decir, dado que no tengo ningún mandato pero puesto que aún así mi juicio ha de ser considerado digno de confianza a causa de la misericordia del Señor, «por lo tanto» esto es lo que pienso que va en provecho de ustedes en este asunto. Pero antes de dar el contenido de lo que es «bueno» para ellos, añade: «a causa de la crisis actual» (RVR «a causa de la necesidad que apremia»; cf. RVA, DHH). Esta es la primera expresión de la razón de su consejo. Junto con su palabra acompañante «tribulaciones»[25] en el v. 28 (RVR «aflicción»), esta frase probablemente expresa en su forma más sucinta lo que se elabora en los vv. 29-35. Pero estamos lejos de saber con seguridad qué es exactamente lo que se propone decir. Aunque Pablo mismo no usa ninguno de esos dos términos de ese modo, ambas palabras se emplean en el NT para referirse a las grandes

22 Gr. ntvsos; ver bajo 4.2 (RVR traduce «fiel»).

23 Gr. ovv, poco frecuente en esta carta (ver bajo 4.16).

24 Gr. xañov. Este uso, que se recoge en su forma adverbial en el v. 37, es evidencia cierta de que para Pablo no tiene connotaciones morales (a pesar de Hard; ver a. 30 bajo 7.1).

25 Las palabras para «crisis» (ctvctyrcn) y «tribulación» (01r9tc) aparecen juntas en los catálogos de sufrimientos que da Pablo en 1 Ts. 3.7 y 2 Co. 6.4; avayxn aparece sin 01uyrs en 2 Co. 12.10, y 0hryng sin avay" en varios textos (1 Ts.1.6; 3.3; 1 Co. 4.17; 8.2; etc.). 9hr.9Lses la palabra corriente que usa Pablo para expresarsus penurias, aunque en esta carta aparece sólo en el v. 28.

calamidades escatológicas que preceden la parusía 26 A la luz del v. 29, es común sugerir que aquí tiene ese significado. Por eso la NBE traduce «por motivo de la calamidad que se viene encima»,[27] lo cual sugiere que «presente»[28] significa en realidad «aquello que está a punto de hacerse presente». Pero eso parece contradecir burdamente el uso que hace Pablo en otros lugares, donde el término «presente» significa invariablemente lo que ya está presente por oposición a lo que todavía está por venir (ver esp. 3.22 y Ro. 8.38). Por lo tanto, cualquiera que sea la «crisis», para Pablo es algo que ellos (o la iglesia en general) ya están experimentando. Pero ¿qué es?

La palabra significa literalmente «necesidad»; llega a referirse especialmente a aquellas cosas de la vida que lo ponen a uno bajo cualquier clase de «compulsión», ya sea desde dentro o desde fuera (cf. v. 37; 9.7, 16) 9 Pero también se usa para expresar cualquier tipo de «angustia» o «calamidad» que le acaezca a uno. Lo más probable es que aquí la intención sea transmitir este último matiz. Por eso hay básicamente dos opciones, que finalmente pueden fundirse en una sola: (1) A la luz de 11.30, donde Pablo dice que muchos de ellos están «enfermos y debilitados ... y muchos han dormido», es posible -incluso probable- que estén experimentando considerable «angustia» dentro de su comunidad. No hay manera de saber exactamente qué pueda ser, pero la muerte de algunos no es cosa pequeña. (2) A la luz del v. 28 es posible que Pablo tenga en mente esa «angustia» más extensa que es la suerte común de quienes creen. En este caso, la «angustia presente» de ellos no es más que una parte de la experiencia mayor de sufrimiento por la que está pasando la iglesia hasta su redención final en la venida de Cristo. Lo más probable es que sea esto último lo que Pablo tiene en mente. Su punto sería: a la luz de las dificultades que ya estamos experimentando, ¿quién necesita además la carga adicional del matrimonio?

Pero permanece la pregunta de cómo se relaciona esto con la escatología de Pablo, y especialmente con los vv. 29-31. Comúnmente se alega o se presupone que Pablo está instándolos a quedarse solteros a la luz de la

26 **Para avayrcrl, ver Lc. 21.23 (el único uso conocido de esta palabra en este sentido en toda la literatura judía y cristiana); para OXLVts, ver esp. Ap. 7.14 (cf. 1.9; 2.9-10,22). En cuanto al motivo, pero no el lenguaje, en la apocalíptica judía, ver4 Esdras5.1-13; 6.18-24; 9.1-12; Jub. 23.11-31.**

27 Cf. **Montgomery, «en vista del tiempo de sufrimiento ahora inminente».**

28 Gr. **Eveomoav(participio perfecto de evtasnlu, «estar presente»); cf.3.22; 2 Ts. 2.2.; Gá. 1.4; Ro. 8.38.**

29 **Este es el sentido que prefiere Grosheide, pp. 175-176, pero su modo de entender la oración resulta especialmente intrincado. El considera que avay" se refiere a la condición virginal de las mujeres jóvenes solteras (v. 25). Ahora ésta es la palabra de «consuelo» que Pablo les dirige: que si ningún hombre les propone matrimonio, se queden solteras (como si eso fuera, según él, una opción que elegir) a causa de la necesidad actual de hacerlo así.**

inminente venida de Cristo, la cual será acompañada por un tiempo de gran calamidad. Pero eso parece perder de vista la propia perspectiva escatológica de Pablo, tanto en los vv. 29-31 como en otros lugares. En 2 Tesalonicenses 3.6-15 insistía con claridad precisamente en lo contrario en relación con el trabajo, en un contexto donde la supuesta venida del Día del Señor (2.2) había hecho que algunos dejaran de trabajar. Pero lo que es más importante es que según el punto de vista de Pablo el fin ha comenzado ya; la forma de este mundo ya está pasando (v. 31). Los cristianos no abandonan el mundo ya por eso; simplemente no deben dejar que esta edad determine su existencia presente. Ya están marcados para la eternidad; están en el mundo pero no son de él. Por otra parte, hasta la consumación final también pueden esperar que la «angustia» y la «tribulación» sean su suerte común (1 Ts. 33-4). Por eso su actual existencia escatológica ciertamente debería tener implicaciones para la cuestión que les ocupa. Pero no es porque ya sean espirituales, de modo que, como los ángeles, ni se casan ni se dan en casamiento. Más bien, es porque todavía deben vivir su vida «en la angustia presente». A la luz de nuestra existencia actual, con sus sufrimientos y dificultades, y a la luz de las dificultades adicionales que tenderán a sobrevenirles a los casados (v. 28), la persona soltera hará bien en quedarse así.

El juicio de Pablo a la luz de la angustia presente es que «hará bien el hombre en quedarse como está». Aunque no podemos estar seguros, es probable que eso represente también la postura corintia sobre este asunto,[30] que Pablo está citando. Esta parece ser la mejor explicación de la rareza de la oración, con su repetición de «es bueno». (La oración de Pablo dice literalmente: «Pienso que esto es bueno a causa de la angustia presente, a saber, que es bueno para el hombre quedarse así.»)[31] Sin embargo, en este caso Pablo está plenamente de acuerdo; de hecho, ése fue precisamente su punto en los vv. 17-24. Es más, muy a diferencia de ellos, esta nueva razón no porta peso moral; por lo tanto, también afirmará a aquellos que no siguen este consejo. De modo que su respuesta en todo el pasaje es a la vez Sí y No.

27 Lo que sigue tiene semejanzas formales con los vv. 18 y 21, incluso la forma en que esos dos versículos responden a los vv. 17 y 20. Está la

30 Cf. **Jeremias, «Gedankenführung», p.151; cf. Barrett, p. 174.**

31 **Por eso el osi. poco elegante que aparece aquí es epexegético para el Tovco («Pienso esto, a saber, que...») y al mismo tiempo sirve para introducir la cita, al igual que en 8.1 y 4 (dos veces). La sugerencia de Conzelmann, p.132, según la cual «la expresión no resulta clara, simplemente no es válida. El iovsosólo puede señalar hacia adelante al ot ; y juntos ambos apuntan al lema en sí, ya provenga éste de los corintios o de Pablo.** Cf. **Hurd, p. 178. El intento de Grosheide (ver n. 29) de hacer que el iovso se refiera a las vírgenes del v. 25 y que la cláusula con ottse convierta en un segundo complemento de vogri~wpierde el sentido de la gramática.**

fórmula repetida «quedarse como uno está», cuyo punto se recalca inmediatamente con dos breves preguntas,[32] marcadas por un asíndeton (ausencia de partícula de unión) y seguidas por sus imperativos opuestos. Dice entonces: «Hará bien el hombre en quedarse como está: ¿Estás ligado a mujer? Quédate así (en este caso, lit., `no procures soltarte'). ¿Estás libre (e.d., `suelto') de mujer? Quédate así (en este caso, lit., `no busques esposa')». Todo esto parece bastante fácil. El problema es que ese modo de hablar, estar «suelto de una mujer», es tan insólito que hace que uno se pregunte: (1) ¿A quién está hablándole Pablo? y (2) ¿Cómo se relacionan esas preguntas con el contexto inmediato?

La opinión casi general es que Pablo está hablando en términos generales a los casados y a los solteros. Así DHH: «Si tienes mujer, no la abandones; y si no tienes, no la busques.» Según esto lo que hace Pablo al inicio, a la luz de la fórmula «quedarse como uno está», es volver a hablar desde ambos lados de esta cuestión. Primero repite lo que ya les ha dicho a los casados: «No hay divorcio». Pero eso no es lo que ahora le interesa; más bien usa esa pregunta para preparar la segunda, que se refiere alas circunstancias actuales de ellos: «No busques matrimonio». Lo que favorece esta opinión es la expresión «ligado a mujer (= esposa)», que es la forma corriente que usa Pablo para la indisolubilidad del matrimonio mientras viva el cónyuge (v. 39; Ro. 7.2). La dificultad estriba en la palabra «suelto»,[33] que por lo demás no se sabe que denote el divorcio. Por consiguiente, si Pablo hubiera tenido la intención de referirse al divorcio, ¿por qué usó este sustantivo extraño? A lo cual la respuesta es que Pablo tenía en mente ambas situaciones, de modo que eligió una palabra que pudiera expresar «ser desligado» (= divorciarse) para los casados, cuyo verbo correspondiente podía significar «quedar libre de»[34] (= nunca casado) para el caso en cuestión; aunque la segunda pregunta sería entones una palabra dirigida a los solteros en general, y no una palabra específica a los comprometidos.

Por otra parte, es posible que ambas preguntas toquen directamente la

32 Sólo hay una pregunta en el v. 21; aquí yen el v. 211as preguntas se dan en segunda persona singular.

33 Gr. kvae; que tiene diversos significados(«desatar», «desenredar» [esp. secretos], «dispensar» [p.ej., de un contrato], o «soltar, dejar ir»).

34 Hay que señalar también que el verbo avw no se usa por lo demás para referirse al divorcio. Para los verbos de «divorcio» ver bajo los vv.10 y 12. Queda totalmente fuera del presente contexto sugerir que las dos preguntas se dirigen a los casados y a los divorciados. El matiz del v. 28 hace que eso sea prácticamente imposible: (1) La primera oración contradiría entonces lo que se dice en los vv. 10-11; (2) la segunda oración a las «vfrgenes» carecería de toda pertinencia para un asunto así; y (3) de otro modo exigiría que uno separara estas dos oraciones, las cuales de hecho forman otro de los pares perfectamente simétricos en lo masculino-femenino en este capítulo.

situación presente. [5] La clave se halla en la palabra «suelto», que en los papiros se encuentra por doquier como. término técnico para dispensar a alguien de las obligaciones de un contrato.[36] Si aquí significa eso, entonces está hablándoles ante todo a los comprometidos (las «vírgenes»): «¿Estás ligado a (= bajo obligación con) una mujer? Entonces no procures romper esa obligación». La segunda pregunta expandiría entonces el punto para íncluir a todos los solteros: «¿Estás libre de tales obligaciones? No busques esposa». A aquellos que quieran alegar que si Pablo se proponía decir eso entonces por qué no uso «virgen» en la primera pregunta (e.d., «¿Estás ligado a una virgen? No procures liberarte»), la respuesta es la misma que arriba. El único término que podía abarcar todas las posibilidades es «mujer>, que puede referirse tanto a una «mujer» con quien uno está comprometido a casarse, como a una «esposa» a quien a uno se le pide no buscar.

Ambas cosas son posibles, pero al ponerlas en la balanza la segunda parece encajar mejor en el contexto. De otro modo las preguntas son en realidad generalidades y sólo indirectamente tocan el asunto en cuestión. [7] Pero si la segunda opinión tiene razón, entonces las oraciones simétricas del v. 28, que matizan lo que aquí se dice, se refieren a ambas preguntas; y los sujetos, «tú» y «la virgen», se refieren en particular a aquellos que ya se hallan obligados el uno al otro en un compromiso matrimonial.

28 Al igual que con casi todas las situaciones en la sección precedente, Pablo matiza inmediatamente el v. 27 dando cabida a la situación opuesta. Sin embargo, en este caso lo que se dice es tan claramente un completo matiz, que hace que los imperativos del v. 27 sean estrictamente consejos. Además, lo que se dice es tan idéntico a los vv. 36-38, que es difícil creer que ambos pasajes no sean el mismo consejo dirigido a las mismas personas. Como a lo largo de toda la sección anterior, aunque la forma final del consejo en los vv. 36-381e habla directamente al hombre, aquí la palabra de excepción se dirige a ambas partes: «Si tú (e.d., el hombre a quien se le habla en los vv. 26-27) te casas, no has pecado; y si la (no «una»; ver n. 8) virgen se casa,[38] no ha pecado.»

35 Esta opinión fue defendida por Elliott, «Teaching», p. 222, pero sin señalar los datos lingüísticos sobre 1uatg y Jwco.

36 Ver esp. los datos recogidos en MM, p. 382.

37 La opinión tradicional también presenta un problema que Grosheide, p. 176, se siente obligado a abordar. Arguye que la primera pregunta difícilmente puede pertenecer a la categoría de lo que es simplemente «bueno»; a la luz de los vv.10-11 debe ser un verdadero imperativo. Aun así la segunda no es un imperativo; es un simple consejo. Pero eso destruye las oraciones simétricas de Pablo.

38 No hay explicación aparente para el cambio al aoristo primero en esta oración. En otros lugares Pablo usa sólo el aoristo segundo. Puede tener que ver con el cambio de género, pero eso no es probable en vista del v. 34. Para un estudio completo, ver lightfoot, p. 232.

Estas son palabras tan notables en la pluma de un judío, en cuya cultura el matrimonio no sólo era normal sino en algunos casos considerado casi obligatorio, que hay que preguntarse cómo es posible, para comenzar, que él haya siquiera pensado en usar un lenguaje así. Por supuesto, la mejor respuesta es que refleja la opinión de los corintios, la cual, o sugería específicamente que el matrimonio podría ser pecado, o si no al menos lo insinuaba mediante la forma obligatoria en que insistían en sus lemas ascéticos. De modo que esto no es por parte de Pablo una condescendencia a regañadientes al matrimonio, que al decir que «no es pecado» estaría «condenándolo con un elogio a medias». Por lo contrario, Pablo reconoce que la cuestión del matrimonio se halla totalmente fuera de la categoría de pecado, y ésa es también la razón por la cual no hay «mandamiento» alguno del Señor sobre esta materia (cf. v. 25). Por eso insiste en que, a pesar de que en este caso él concuerda con el lema de ellos, los que no aceptan este consejo no están en realidad cometiendo pecado.

Pero como él de veras cree que su consejo es sano, procede a modificar la modificación y por ende a repetir de un modo levemente diferente su razón anterior, «a causa de la necesidad que apremia» (v. 26). En este caso dice: «Pero los que se casan pasarán muchas dificultades en esta vida, y yo quisiera ahorrarles tal cosa». Hasta aquí el argumento ha afirmado lo siguiente: (a) Estoy de acuerdo en que es bueno que las «vírgenes» permanezcan solteras, pero eso es a causa de la angustia presente; pero (b) ciertamente no es pecado casarse; sin embargo (a) aquellas que se casen pasarán muchas dificultades (a causa de la angustia presente), y yo quisiera ahorrarles tal cosa. Este tipo de argumento es solamente consejo, y refleja el interés pastoral por ellos, no principios que convertirían la soltería en una mejor opción. Lo de que los casados pasarán «dificultades en esta vida»[40] es para Pablo un asunto de sobrio realismo, casi ciertamente como consecuencia de «la angustia presente». Pablo no les dice qué es lo que hay en el matrimonio que podría causarles tribulaciones

39 Cf., p.ej., *b.Yeb.* 636: «Rabbf Hama ben Harina declaró: Tan pronto como un hombre toma esposa, sus pecados quedan enterrados; porque se ha dicho: *Quien encuentra mujer encuentra un gran bien y obtiene el favordel Señor»* (Soncino, p. 423); *b.Yeb.* 63a: «Rabb(Eleazar dijo: El hombre que no tiene mujer no es un hombre completo; porque se ha dicho: *Varón y hembra los creó y llamó su nombre Adón» (p.* 419).

40 Gr. fl.Xtyxv srl mpia (lit. «tribulación en la carne»; cf. RVR; cf. tb. 2 Co. 12.7, oxoXotp Til oapKi, que en este caso debe significar literalmente en el cuerpo). Parece poco probable que quiera decir que van a tener más pruebas ffsicas que otros; más bien parece insinuar que, mientras se hallen en la vida presente, pasarán más pruebas que otros. Grosheide, p. 177, sugiere que se refiere a «las dificultades corporales de la mujer casada (cf. Mt. 24.19)». Pero eso parece contradecir el plural oL Toro~ («los tales»), que se refiere a los sujetos de las dos cláusulas anteriores.

que no les sobrevienen a los solteros; sería vana especulación tratar de leerle la mente en un punto así, especialmente cuando estamos menos que seguros acerca de la naturaleza de la angustia presente. Lo que sí parece seguro es que no se trata de una referencia a las calamidades escatológicas en cuanto tales, sino más bien a la verdadera aflicción en la vida presente, aumentada probablemente por la dificultad que están experimentando en la actualidad.

Lo que sigue (w. 29-30) presenta la perspectiva a partir de la cual hay que considerar todas estas cosas. Pero en ningún punto de esta explicación se halla nada que parezca referirse directamente a las aflicciones en sí de los casados. Lo que queda claro en este párrafo inicial es que Pablo prefiere que los solteros se queden solteros, pero que sus razones para ello son estrictamente pastorales y no tienen nada que ver con el estado de casados o solteros como tal. Por eso, cuando matiza su preferencia con una excepción en este punto, es un verdadero matiz que afirma también el matrimonio. Esto parecería estar bastante alejado de la postura de los corintios.

Una de las cosas lamentables que le ha sucedido a este texto en la iglesia es que el interés muy pastoral de Pablo, que lo hizo expresarse de este modo, se ha convertido en fuente de ansiedad en vez de consuelo. Parte de la razón para esto es que en las culturas occidentales generalmente no vivimos en un tiempo de «angustia presente». Por eso no logramos percibir la clase de preocupación que este texto representa. Además, lo que suele oírse es que Pablo prefiere la soltería al matrimonio, lo cual es cierto. Pero muy a diferencia de la postura de Pablo en contra de los corintios, a menudo interpretamos esa preferencia en el sentido de que la soltería es, de algún modo, una condición superior. Eso hace que algunos que no desean permanecer solteros se pongan ansiosos acerca de la voluntad de Dios para su vida. Esas personas necesitan escucharlo de nuevo: el matrimonio o la soltería en sí están totalmente fuera de la categoría de «mandamientos» que hay que obedecer o de «pecados» si uno elige el uno o la otra; y la preferencia de Pablo en este punto no se fundamenta en razones «espirituales» sino en el interés pastoral. Es perfectamente correcto casarse.

Desafortunadamente, nuestra lectura del texto en esta forma tiene consecuencias en dos direcciones. Nuestra cultura, especialmente la subcultura cristiana, tiende a concebir el matrimonio como la norma, en un modo tal que los solteros son ciudadanos de segunda categoría. Para esas personas este texto no es más que «la opinión de Pablo», y rara vez se le pone atención. Eso también pierde de vista el punto de Pablo. Aún hay algunos que son llamados a la soltería; éstos necesitan poder vivir en la comunidad cristiana sin ser objeto de suspicacias y con plena aceptación y afirmación.

b. Razones de Pablo para preferir la soltería

Cap. 7.29-35

29 Pero esto digo, hermanos: que[1] el tiempo es corto; resta, pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen;

30 y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen;

31 y los que disfrutan de este[2] mundo, como sino lo disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa.

32 Quisiera, pues, que estuvieseis sin congoja. El soltero tiene cuidado de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor,[3]

33 pero el casado tiene cuidado de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer.

34 Hay asimismo diferencia entre la casada y la doncella.[4] La doncella

1 Este «que» (gr. ott), aunque en castellano es natural, en griego representa una adición de varios Mss. occidentales (y varios otros), y podría ser epexegético (como en v. 26: «Esto digo, a saber, *que»)* o causal («Esto [lo] digo ***porque»).*** Probablemente quienes lo añadieron tenían en mente esto último, pero en cualquier caso es secundario.

2 El tovsov representa una adición en la mayoría de los testigos (el TMay tiene el complemento en caso dativo), probablemente por asimilación a la oración siguiente.

3 I-a tradición latina dice «Dios» en vez de «Señor», que puede sonar mejor al oído que la repetición de «Señor»; pero esto pasa por alto el punto de Pablo.

4 El texto ha sufrido considerable corrupción en este punto, y la trad. de RVR refleja una de las formas más corrompidas del texto. I-as principales posibilidades son:

1. Como traduce RVA: «...de cómo agradar a su esposa, 34 y su atención está dividida. La mujer no casada, o soltera, se preocupa de las cosas del Señor...»: según esto el xaL ME WpLasatva con el v. 33, mientras que la oración siguiente distingue entre «la mujer no casada» y «la virgen», que juntas son el sujeto del verbo peprgvoL Así lo tienen P15 B P 104 1811962 2495 t x z vg bo Eusebio.

2. Una variante de esto es lo que dicen P46 Alef A 33 811739 1877 1881 eth, en que el adj. o ayaltos («no casada») se halla dos veces, y modifica tanto a «mujer» como a «virgen».

3. Los Mss. occidentales y el TMay difieren de lo anterior en dos modos significativos. Primero, no tienen un xaL, antes de Pegepwtiaw segundo, o ayapo5 viene después de «virgen» y probablemente haya de entenderse como sujeto de ***lapi,livCS*** y no como un adjetivo que modifica a «mujer». El resultado neto es una nueva cláusula que introduce los pares referentes a las mujeres: «Hay asimismo diferencia (IrsMapLmar) entre la casada y la virgen. la mujer no casada, etc.» La trad. de RVR se aproxima más a esta lectura, aunque no coincide totalmente con ella.

Esta tercera alternativa es defendida vigorosamente por Godet, pp. 381-384 (aunque él prefiere traducir: «La esposa está también dividida; y la virgen que permanece sin casarse se preocupa de, etc.»), lightfoo4 pp. 233-234, y R-P, p.157, basándose en que mantiene el

tiene cuidado de las cosas del Señor, para ser santa así s en cuerpo como en espíritu; pero la casada tiene cuidado de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido.

35 Esto lo digo para vuestro provecho; no para tenderos lazo, sino para lo honesto y decente, y para que sin impedimento os acerquéis al Señor.

Las palabras iniciales de esta sección indican que el apóstol se propone aquí explicar lo que acaba de decir. La sección en su conjunto parece funcionar, pues, como una especie de digresión explicativa entre la respuesta inicial de Pablo (vv. 25-28) y la conclusión más específica de los vv. 36-38, las cuales dicen lo mismo: sería bueno que las «vírgenes» se queden como están; pero no es pecado que se casen. Lamentablemente es una explicación que ya no resulta clara en cuanto a qué es lo que está explicando, qué significa exactamente y a quiénes va dirigida.

El argumento en sí se da en dos partes (vv. 29-31, 32-35), cuya mutua relación es también una especie de misterio. El contenido básico de las dos partes puede discernirse bastante fácilmente. Los vv. 29-31 presentan un marco escatológico («el tiempo corto») a partir del cual deben considerar ellos su existencia actual, especialmente su relación con el mundo, cuya forma presente, incluyendo todas sus expresiones sociales, personales y comerciales, está caducando. La pregunta es: ¿para qué cosa de los vv. 25-28 sirve esto de explicación? ¿cómo les ayuda esto a apreciar mejor su consejo de que las «vírgenes» permanezcan solteras?

Los vv. 32-34 recogen el tema de la «preocupación/congoja». Pablo comienza (v. 32a) con la afirmación general de que quiere que ellos se hallen en un estado en que estén libres de congoja *(amerimnous).* Esto va seguido de dos conjuntos de pares casi simétricos (32b-34), en cada uno de los cuales el verbo de la misma raíz *merimnad* (que puede ser ya peyorativo, «preocu-

paralelismo de los dos conjuntos. Es un argumento atractivo, pero esta alternativa termina por fallar por dos razones: (1) Exige darle al verbo p£M£PLosat un sentido sumamente innatural (Godet trata de esquivar esto, pero entonces la cláusula se convierte en una intrusión intolerable y el paralelismo queda roto de todos modos por el complicado giro «virgen no casada»). (2) Simplemente no puede dar cuenta de la lectura de B *et al.* Dado el hermoso equilibrio provisto por el texto occidental, ¿quién habría creado a partir de allí el texto de B? Además, el KaL antes de ILENUPLOTCtL está demasiado bien atestiguado en los Mss. como para ser una adición posterior, y su presencia hace que el verbo vaya con el v. 33. Su omisión surgió cuando la distinción que hace Pablo entre la «mujer no casada» y la «virgen» dejó de entenderse, y el sujeto compuesto con un verbo en singular resultó problemático. Cf. Metzger, pp. 555-556.

S Varios Mss. tempranos y diversos no tienen este primer Kat (P46 A D P 331175 2495 a t). Zuntz, p.199, prefiere esta lectura por razones estilísticas. Ver tb. Conzelmann, p.131, n. 5.

parse/estar ansioso por», ya positivo, «atender a/cuidar de») describe la condición de los no casados y los casados, tanto hombres como mujeres (incluso la virgen). Aquí las preguntas son: (1) ¿Cómo se conecta esto tanto con los vv. 29-31 como con los vv. 25-28? (2) ¿A qué se refiere ***amerimnous?*** ***(3)*** ¿Cómo se conectan las oraciones de ***merimnaó*** con el enunciado general inicial acerca de estar ***amerimnous?***

La sección concluye con el v. 35, en el cual Pablo explica que ha dicho esto (aparentemente todo lo de vv. 29-34) para provecho de ellos, y no para ponerles un lazo al cuello. Más bien quiere que ellos puedan hacer lo que es «honesto» y «decente» para el Señor, sin distracción. Esto, a su vez, especialmente la palabra «honesto», apunta directamente a los vv. 36-38, donde comienza por afirmar a aquellos que decidan seguir adelante con sus planes de matrimonio y luego a los que no, para llegar a la conclusión de que unos y otros hacen bien, aunque los últimos hacen «mejor».

La interpretación tradicional de las dos partes considera que Pablo está dando dos razones para permanecer soltero; (1) A la luz de la parusía inminente, casarse es añadir más dificultades en la edad presente que pronto pasará, así que ¿para qué casarse? (2) El que se casa, hombre o mujer, es «distraído» por los asuntos mundanos que lo apartan de esa devoción constante a Cristo que está a disposición de los no casados, de modo que el celibato es la mejor opción. Estos dos puntos bien pueden ser correctos. Pero también dejan muchas preguntas sin contestar, particularmente en cuanto a cómo les responde esto a los ascetas que consideran que casarse equivale a pecar, y cómo esto le quita «congoja» al hombre del v. 36, quien ***quiere*** casarse, para no mencionar la dificultad general con la interacción ***amerim-nouslmerimnaó*** en los vv 32-34.

La forma adecuada de comprender el pasaje probablemente se halle en otro punto, aunque es difícil alcanzar la precisión. Pero pueden hacerse algunas observaciones: Primero, sin duda debe haber alguna interrelación entre (a) quedarse soltero, (b) la angustia presente y (c) el punto de vista escatológico de los vv. 29-31. No queda claro qué pueda ser eso exactamente. En los vv. 29-31 Pablo no menciona la partisía, ni el sufrimiento, ni el vivir como si el fin fuera a llegar mañana. Tampoco destaca la ***condición*** futura del fin en contraposición a la escatología superrealizada de los corintios. Más bien, en vista del «tiempo» y del hecho de que la «forma» (RVR «apariencia») de este mundo está caducando, pide una forma radicalmente nueva de entender la ***relación de ellos con el mundo.*** Esto parece

6 **Sobre esta cuestión ver esp. D. J. Doughty, «The Presence and Future of Salvation in Corinth», ZNW 66, 1975, pp. 61-90, quien argumenta que «el interés principal de Pablo en este punto tiene que ver no con la especulación acerca del futuro de la salvación, sino más**

encajar exactamente con la óptica escatológica de 4.1-5 y 6.1-6, donde la realidad de que el futuro ya ha comenzado con Cristo y el Espíritu determina toda la existencia de uno en el presente. Si esto es así, entonces se trata de una palabra general que les pide pensar tanto en el matrimonio como en el celibato a la luz de su nueva existencia. Los casados tendrán dificultades en esta vida por causa de las penurias presentes, y Pablo quisiera evitarles tal cosa. Pero esas casas no determinan la propia existencia; es Cristo quien la determina. Y en él uno vive la vida presente determinado totalmente por el futuro que ha llegado ya.

En segundo lugar, esto lo lleva a decir que no quiere que ***ninguno*** de ellos viva en ansiedad, especialmente no acerca de la dificultad presente ni acerca del futuro, lo cual también implicaría no tener ansiedad acerca de si casarse o no. Hay dos clases de existencia, señala Pablo. Los no casadas o bien «atienden» las cosas del Señor (lo cual es bueno) o andan «ansiosos pon> esas cosas (lo cual es malo); así también los casados, quienes o «atienden» a sus cónyuges o andan «ansiosos» por ellos. La diferencia específica entre unos y otros es que los casados están además divididos, es decir, tienen la preocupación ***adicional*** de su cónyuge. Concluye diciendo que todo esto ha sido dicho para provecho de ellos, de modo que, en cualquiera de esos dos estados que se encuentren, no vivan en ansiedad sino de un modo que sea «honesto»(DHH «digno») y «decente» (o mejor «constante») ante el Señor. De esa inquietud, entonces, puede pasar ahora a alentar tanto el matrimonio como el celibato, aunque finalmente concluye con su obvia preferencia por el segundo, probablemente todavía «a causa de la angustia presente».

29a La presencia del vocativo «hermanos» (ver en sobre 1.10) indica que con estas palabras se da un leve viraje en el argumento. También parece ampliar la perspectiva de modo que constituye una palabra dirigida a la comunidad entera sobre este asunto. La oración comienza literalmente así: «esto[7] digo»,[8] con lo cual apunta hacia adelante a lo que va a decir.[9] El problema estriba en tratar de determinar qué es lo que las palabras siguientes se proponen explicar. Por una parte, probablemente da la explicación escatológica de las dos frases «a causa de la angustia presente» y «tendrán

bien con la existencia de aquellos que, como consecuencia de la obra salvadora de Dios en Cristo, se encuentran ya al final de la historia. El lenguaje escatológico sirve para hacer resaltar una comprensión parfcularde la existencia cristiana» (pp. 68-69~

7 **En este caso el esto señala claramente hacia adelante; la siguiente oración es epexegética y le da contenido.** Así: **«Lo que quiero decir es esto: el tiempo es breve.»**

8 Gr. **#r¡gt (cL 10.15,19;15.50). No es el verbo corriente de Pablo para esta expresión (como, p.ej., en vv. 6, 8,12, 35). DHH capta el sentido: «Hermanos, lo que quiero decir es esto.»**

9 **De otro modo piensan Parry, p. 120, y R-P, p. 154, quienes la consideran como una especie de declaración solemne.**

muchas dificultades en esta vida». Es decir, la «angustia presente» pertenece al marco escatológico de la existencia actual de ellos, a partir del cual deben entender el consejo de quedarse como están (sin casar). Pero al mismo tiempo, lo que se dice va considerablemente más allá de un simple interés por el celibato como tal. Se convierte por fin en un fuego a la comunidad entera para que reexamine su existencia actual, y parece insistir especialmente en que vivan dentro de un marco escatológico por contraposición, se supone, a su actual marco ascético-espiritual.

A pesar de varias dificultades gramaticales, es probable que la mejor manera de entender lo que sigue sea como una sola oración compleja en griego, cuya estructura es:

La premisa básica: El tiempo está acortado, o limitado,
El propósito (o resultado): que a partir de ahora lo
[incluso][11] (1) los que tienen esposa sean
como si no la tuvieran,
y (2) los que lloran (sean)
como si no lloraran,
y (3) los que se alegran (sean)
como si no se alegraran,
y (4) los que compran (sean)
como si no poseyeran,
y (5) los que disfrutan del mundo (sean)
como si no lo disfrutaran.

La razón: Porque *(gar)*
Este mundo en su forma actual está pasando.

10 Es común considerareltvacomo ejemplo deun«Lvaimperativo». Ver, p.ej.,Moule,p.145; BDF p. 387 [3]; Turner, Syntax, 95; A. P. Salom, «The Imperatival Use of *huna* in the New Testament»,AusBR 6, 1958, p. 135. Probablemente eso sea consecuencia de considerar io 7.ocnov como inicio de una nueva cláusula. Pero ese no es un recurso necesario. To xotnov puede ser una partícula conectiva; es más probable que lleve fuerza adverbial y preceda al (va para dar énfasis (cf. Gá. 2.10). Así la cláusula con Lva expresa el propósito que tiene Dios para su pueblo al «acortar el tiempo»: para que «por lo que resta» o «a partirde ahora» (lo cual significa, desde el momento de su conversión hasta el final) ellos vivan del siguiente modo. Eso se acerca bastante a un imperativo, pero es un uso más normal de 1va y de ro hounov. Algunos de los comentaristas más antiguos unían to Xo15tov a la oración anterior (= «el tiempo está limitado en cuanto a lo que resta»), opinión que se refleja por el orden de palabras en los Mss. occidentales y el TMay, so houwv eotLv. Pero eso no sólo debilita la expresión sino que va en contra del uso de Pablo en otros lugares. En cuanto al significado de -ro >.o— ver Thrall, Particles, pp. 25-30.

11 Este crac. puede significar «incluso los casados deben pensar como célibes» (Godet, p. 377). Pero esa es una inferencia innecesaria, ya que el crac. es el primero de una serie. Si hubiera dos miembros, se traduciría «tanto ... como». Con más de dos, simplemente se da inicio a una serie. Cf. R-P, p.155.

La oración crucial es la premisa básica, «el tiempo es corto»; pero su intención no es tan fácil de determinar. Normalmente el «tiempo»[12] se considera en forma cuantitativa para referirse a «la extensión de tiempo que queda para que los cristianos hagan lo que tienen que hacer».[13] Si bien tal vez haya aquí implícita cierta dimensión de eso, es más probable que el sustantivo «tiempo» se refiera al acontecimiento escatológico de la salvación, que ha sido puesto en movimiento por la muerte y resurrección de Cristo y el don del Espíritu. La «angustia presente» de ellos es evidencia de que este tiempo «se ha comprimido» o «se ha acortado de antemano»,[14] y que el pueblo de Dios se halla, por decirlo así, al final de la historia. Eso no quiere decir tanto que la consumación final sea inminente (aunque en cierto sentido para el pueblo de Dios eso siempre es así), sino más bien que el futuro, que fue puesto en movimiento por el acontecimiento de Cristo y el Espíritu, ha sido «acortado de manera que ahora se halla a simple vista. Y eso condicionará de modo absoluto el modo en que uno vive en el presente. Lo que a Pablo le interesa, por consiguiente, no es la *cantidad* de tiempo que les queda, sino la nueva y radical perspectiva que el «futuro acortado» le da a uno en relación con la edad *presente.* Aquellos que tienen un futuro definido y lo ven con claridad viven en el presente con valores radicalmente alterados en lo relativo a lo que cuenta y lo que no cuenta.[15] En ese sentido

12 Gr. ccatpos, que se refiere a un tiempo específico (apropiado, favorable, señalado), y que ha de distinguirse de Xpovos, el cual a su vez se refiere a un período o duración de tiempo.

13 Cf. Parry, p. 120 (esto es una paráfrasis).

14 Gr. ovveotec>,p.evos evttv, lo cual muy probablemente haya de entenderse como un perfecto pasivo perifrástico, y no como «ser» más adjetivo. El verbo ouore ", según el contexto, significa encoger, reducir, restringir o limitar de algún modo. Con el tiempo significa «comprimirlo». La imagen es la de alguien para quien el futuro era inexistente, como para la mayoría de los griegos, o estaba en una remota lejanía; pero el acontecimiento de Cristo ha comprimido ahora el tiempo en tal forma que el futuro ha sido traído al fren te a tal punto que resulta claramente visible.

En este sentido el «tiempo acortado» suele verse como un reflejo de las palabras de Jesús en Mr.13.20, que indican que un tiempo futuro de sufrimientos será tan grande que, por el bien de los elegidos, el Señor ha «acortado aquellos días». Según eso se considera que Pablo este diciendo que, puesto que los casados tendrán más de esos sufrimientos, los comprometidos harían mejor en no casarse. El problema con este punto de vista es que Pablo mismo afirma tal cosa en lo que sigue.

15 L.o que le viene a uno a la mente es la analogía del enfermo desahuciado. Para quienes se conforman con su situación de tales, la cantidad de tiempo que queda está menos en primer plano que el cambio de perspectiva. Ven, oyen y valoran las cosas de una forma nueva. Mi ex-alumno el Dr. J. Camery-Hoggatt sugirió la analogía del que cuenta un chiste. Sólo él conoce el clímax y, puesto que lo conoce, eso da forma a su manera de contarel chiste entero. Por medio de la resurrección de Cristo, los cristianos conocen el final de la historia (¡aunque en este caso no se trata de un chiste sino de una realidad viva!); ven claramente cómo va a resultar todo, y configuran su vida y sus valores en conformidad con eso.

exige que quienes quieren casarse reconsideren lo que eso puede significar, especialmente a la luz de la angustia presente.

Bien puede ser que esta sea una palabra fuerte contra la tendencia general de los corintios a vivir y pensar sobre la base de su antiguo pasado pagano, que en términos generales carecía de esa perspectiva escatológica. La óptica de ellos era la de «haber llegado» (ver 4.8): no en un sentido escatológico, sino en un sentido «espiritual» que les daba una actitud ascética para con la edad presente. Pablo quiere entonces que ellos reconsideren su propia existencia en función del «tiempo acortado», con su futuro seguro que ellos aguardan todavía (cf.1.7).[16]

29b-31a Esta forma de entender la premisa básica parece ser confirmada por la retórica de la cláusula de finalidad que sigue. Dios ha «comprimido el tiempo de salvación» para que «en adelante» los creyentes tengan una perspectiva totalmente nueva en cuanto a su relación con el mundo. Esta perspectiva se da bajo la forma de cinco ilustraciones, expresadas en la más fuerte retórica dialéctica. Si se toman literalmente, las cinco cláusulas con «como si no» se convierten en absurdos, para no mencionar que son contradictorias con lo que Pablo dijo antes claramente acerca del matrimonio (vv. 2-6) y con lo que dirá en otras partes acerca del pesar y el regocijo (Ro. 12.15). Pero es que no han de tomarse literalmente; son retórica pura y simple. La pregunta es: ¿cuál es el punto que se trata de expresar con esa retórica?

Estas cláusulas muestran claras afinidades tanto con el estoicismo[17] como con la apocalíptica judía.[18] Pero Pablo no está defendiendo ni la «indiferen-

16 Es en este sentido que Pablo contradice la «escatología superrealizada» de ellos. Por eso Kiisemann probablemente no tenga mucha razón al decir que «para los corintios el final de la historia había llegado ya» (NT Questions, p. 106). Ellos habían «llegado», sin duda, pero más en el sentido de lo que dice Kisemann posteriormente: «La **existencia cristiana aquí en la tierra significaba para ellos exclusivamente la representación temporal del ser** *celestial» (p.* 124). **Es decir, a ellos no les preocupaba tanto el que el** futuro se hubiera hecho presente, sino más bien una nueva modalidad espiritual de existencia que ahora habla quedado al alcance de ellos y estaba realizándose ya. Por eso la inquietud de Pablo aquí tiene que ver menos con el carácter futuro del **ésjaton que con el hecho de que, ante todo, ellos** deben aprender a pensar escatológicamente. Cf. la introducción a 4.1-5.

17 Ver, p.ej., Epict. 3.22.67-76; 3.24.60; y esp. 4.7.5. Cf. Séneca, Ep. 1.2. Pero se ha señalado con regularidad que la base escatológica de la actitud de Pablo es radicalmente diferente de la indiferencia estoico-cínica. Ver Sevenster, Paul, pp. 231-232; Conzelmann, p. 133; y ahora especialmente la breve pero útil reseña en D. L. Balch, «1 Cor 7:32-35 arad Stoic Debates about Marriage», *JBL* 102, 1983, pp. 429-430.

la Esto lo ha argumentado especialmente W. Schrage, «Die Stellung zar Welt bef Paulus, Epiktet and in der Apokalyptik», ZTK 61, 1964, pp. 125-154. El paralelo con 6 Es&as 16.40-45 (ver HSW II, p. 701) es impresionante, pero ese texto es tan posterior a Pablo que hay razones para repensar la dirección de la influencia en el pensamiento de Pablo.

cia» del estoico con respecto al mundo[19] ni la actitud del seguidor de la apocalíptica, de «escapar» del mundo. Lo que está pidiendo es una postura nueva y radical para con el mundo, basada en el acontecimiento salvador de Cristo que ha marcado nuestra existencia en una forma totalmente nueva. () Así como en Cristo el esclavo es un liberto y el libre es un esclavo (vv. 22-23) porque la existencia de uno es determinada por Dios, así ahora uno no vive tanto «desapegado» del mundo (después de todo, Pablo espera que los corintios sigan haciendo todas esas cinco cosas) cuanto totalmente libre de su dominio. Por consiguiente, uno vive en el mundo igual que los demás -casado, sufriendo, alegrándose, comprando, aprovechando el mundo- pero ninguno de esos factores determina la vida de uno. El cristiano está marcado por la eternidad; por lo tanto no está bajo el poder dominante de esas cosas que dictan la existencia de otros.

Pero ¿qué sentido tiene decir eso en el contexto presente? Se ha sugerido que, como la lista comienza con «los casados», se trata realmente de un ruego en favor del celibato. Es decir, puesto que los casados deben pensar como célibes, los solteros deben quedarse célibes. Pero eso es tomar el pasaje demasiado al pie de la letra. Lo más probable es que sea una palabra dirigida a todos ellos con respecto a su existencia entera. En este tipo de retórica no hay diferencia entre estar casado o célibe. Es decir, el célibe también debe vivir «como si no» en el mismo sentido que todos los demás, porque el celibato también pertenece a lo que está caducando. Cierto es que Pablo no tiene una cláusula que forme pareja con «los casados»; eso no sería posible en el caso de «los no casados»[21] Parece que lo que a Pablo le interesa aquí es ir más allá del «quedarse célibe» para llegara la forma misma de entender la existencia cristiana que los hacía insistir en el celibato. Los corintios piensan que los no casados deben quedarse como están, por razones ascéticas relacionadas con su nueva espiritualidad. Pablo los insta a adoptar una cosmovisión totalmente diferente. Por causa de la «angustia presente» y el

19 Esto incluiría también el concepto de **«desapego» que se halla en Bultmann (Theology,** 1, 414) y C. I-f erzenberger, Weltwertungbei Paulus nach 1 Kor 7,29-31. Eine exrgetish-kerygmatische Studie, Düsseldorf, 1967. Pablo espera que los corintios continúen haciendo uso del mando en todas sus expresiones presentes. No es que deban ser «desapegados» al «indiferentes». Más bien es que no han de ser condicionados o dominados por el mundo 0 por sus valores. Son como los que «todo lo tienen, pero nada poseen» y al mismo tiempo «no tienen nada, mas lo poseen todo» (2 Co. 6.10). El mundo simplemente no determina su existencia.

20 Cf. Donghty, «Presence» (n. 6 arriba).

21 Dada la forma que asume esta retórica, en que la segunda parte responde «como si no» a la primera, él simplemente no habría podido usar una ilustración que ya tenía una negación ea su primera parte. Decir «los que no están casados, como si no lo estuvieran» no tiene ningún sentido ... ni siquiera en retórica.

«tiempo acortado», los comprometidos quizás quieran permanecer solteros; pero el hecho mismo de ser soltero o casado no es la cuestión crucial. Ambas cosas están perfectamente bien, según lo ha dicho y lo dirá otra vez; lo que importa es que en cualquiera de esas dos situaciones uno viva «como si no», es decir, sin que la relación de uno con el mundo sea el factor determinante.

Los dos últimos elementos necesitan un comentario, puesto que establecen la cláusula causal conclusiva. Pablo no desalienta el comprar ni el vender. Al igual que con los otros rubros, se espera que los corintios sigan haciendo tales cosas. Pero los cristianos no compran para poseer, es decir, para dejar que el mundo rija la razón de comprar. Los que compran deben hacerlo «como si no» en lo referente a poseer cosas. La persona escatológica «nada tiene, mas todo lo posee» (2 Co. 6.10; cf. 1 Co. 3.22). De modo que el cristiano puede al mismo tiempo «disfrutar de este mundo». Esta es la indicación más clara de que Pablo no tiene una propensión separatista. El mundo como tal no es ni bueno ni malo; simplemente es. Pero en su forma actual está pasando. Así es que mientras uno saca provecho del mundo, debe hacerlo «como si no», que en este caso no significa «no abusar» sino no hacer uso pleno de él,[22] es decir, «no sumidos» o «absorbidos» en él.

31b Esta cláusula final da la razón para la nueva ?ostura que uno ha de tener para con el mundo: «Porque el orden presente de este mundo está pasando» 24 (RVA). Esta es la oración determinante; es también escatológica. Como en otros lugares,[25] el uso del «presente progresivo» («está en proceso de pasar») refleja la perspectiva escatológica de Pablo, basada en el «ya pero todavía no». El acontecimiento decisivo es el que ha ocurrido ya. En la muerte y resurrección de Cristo, Dios ya ha determinado el curso de las cosas; ya ha puesto bajo juicio al mundo en su orden presente. Y tan decisivo es ese acontecimiento que ha «acortado el tiempo». El resultado es que incluso ahora el cristiano está libre de aquellas cosas en las que los demás están absorbidos. Todas esas cosas -matrimonio%libato, llorar/alegrarse, comprar/aprovechar- pertenecen al mundo en su orden presente. De manera que el matrimonio pertenece al esquema presente de cosas, que ya va

22 Gr. rcataXpaOW«L (cf. 9.18); son las daicas dos apariciones de este verbo en el NT; ver el análisis de Doughty, «Presente», p. 71, n: 47.

23 Gr. onWa, a que suele referirse a la forma o apariencia exterior que algo asume (Fil. 2.7). Pero aquí significa más que eso; no es sencillamente la «forma exterior» lo que está caducando, sino todo el «esquema» de cosas tales como existen actualmente. Mare, p. 235, hace la improbable sugerencia de que aquí significa «cosas materiales». Eso es pasar muy por alto su conexión con la retórica precedente.

24 Gr. rrapayet; es la Cínica vez que aparece esta palabra en Pablo, pero cE 1 Ja. 2.8 y 17. En otros lugares Pablo usa icatapyew para expresar esta misma idea (ver 1.26; 2.6; 6.13; 13.8-11;15.24-26).

25 Cf. el estudio bajo 1.26.

saliendo. Empero, el ascetismo de ellos también. Estas cosas pueden hacerse o no hacerse, pero en cualquier caso forman parte de lo que está en proceso de acabarse.

32a Con estas palabras Pablo pasa ahora a otro tema: «Quisiera, pues,[27] que estuvieseis sin congoja», que probablemente quiere decir, «mientras estéis en este mundo presente». La pregunta es: ¿cómo se conecta esto con lo anterior (tanto los vv. 29-31 como los vv. 25-28), y a quiénes se dirige? Tradicionalmente se lo ha considerado (con razón) como la introducción a las cuatro oraciones que siguen, para expresar las **dos clases de «congoja» que** experimentan **los casados y los** no casados. Esta postura habitualmente trata el adjetivo «sin congoja» como si fuera un sustantivo, referente a las «preocupaciones adicionales»[28] de la vida matrimonial. Se convierte así en una exhortación más -o incluso en una advertencia-contra el matrimonio. Pero, aunque en las oraciones que siguen Pablo puede de hecho estar dando una razón más para favorecer el que los no osados se queden como están, las «preocupaciones adicionales» no son una razón. Y en todo caso eso no es de lo que trata la oración inicial.

Las palabras «estuvieseis sin congoja» traducen una oración griega de infinitivo, formada por el infinitivo «estar» y el adjetivo «sin ansiedad» (amerimnous) 29 Se refieren a un estado de las personas, y no a las «preocupaciones» como tales. 0 La pregunta es: ¿por qué interesa esto aquí? Parece haber dos posibilidades. (1) Como lo sostiene la opinión común, la segunda persona plural de este verbo puede referirse ahora a los «no casados» de los vv. 25-28. Pero en contraposición a esa opinión, la ansiedad en cuestión no tiene que ver con las preocupaciones mundanas del matrimonio, sino con la

26 Gr. O¿Xw; si Pablo quería decir que ellos vivieran libres de las preocupaciones mundanas, como lo entiende la interpretación tradicional, entonces se trata de un «deseo" sumamente inusitado. En Jesds (Mt. 6.25-34) y en otros lugares de los escritos de Pablo (Fil. 4.6) esa inquietud se expresa como parénesis y se prohibe expresamente.

27 Este «pues» traduce un be que une esta cláusula a lo anterior. Podría tener fuerza adversativa (así Conzelmano, p.130), pero esdifícil vercómo, si nuestra forma de entender los vv. 29-31 es correcta. Más probablemente sea consecutivo y brote de la exhortación inmediatamente precedente a una vida escatológica. Por eso está bien traducido como «pues».

2s Ver, p.ej., Mare, p. 235, de quien es esta expresión.

29 El dnico otro lugar del NT donde aparece esta palabra es Mi. 28.14, donde probablemente RVR se equivoca al traducir «a salvo». Más bien, la mentira de los principales sacerdotes les ahorrará a los soldados esa ansiedad que es propia de quienes han sido descuidados en sus deberes. Cf. TJud 3.9; Sab. 6.15; 7.230a persona que obtiene sabiduría es apeptilvoc); y Apiano, *Maced* 19.3. Ver tb. los ejemplos en MM, p. 26. En cuanto a su uso en los debates estoicos acerca del matrimonio, ver Balch, «I Cor 7:32-35», pp. 434-435.

30 Esta importante perspectiva, así como algunas otras en este párrafo, se la debo a mi hijo Mark, quien durante sus estudios en el seminario escribió su monografía de exégesis precisamente sobre este pasaje.

inquietud acerca de si rasarse o no, especialmente en vista de que algunos están sugiriendo que es casi pecado hacerlo. Esto parece sumamente probable, pero la mejor forma de entenderlo es al quedar incluido en la opinión que sigue. (2) Dado que la oración brota naturalmente de los vv. 29-31, lo más probable es que el interés de Pablo todavía se refiera a lo de vivir en la edad presente como persona escatológica. Es decir que, como la vida es determinada por la existencia de uno en Cristo (ya pero todavía no, teniendo claramente en la mira el «todavía no»), el creyente debe estar libre de esa existencia dominada por la ansiedad, que es característica de quienes son determinados por el mundo en su orden presente. El cristiano todavía compra y se casa, pero lo hace «como si no». Esas cosas no le determinan a uno la existencia; lo que la determina es la visión clara del futuro. Así está uno libre de ansiedad. En este sentido el pasaje efectivamente les habla a los no casados que están ansiosos en cuanto al matrimonio. Pero Pablo quiere que ***tanto*** los casados como los no casados estén así. La existencia de ellos en el esquema presente de cosas será diferente, como lo señala la siguiente oración, pero unos y otros han de vivir sin ansiedad.

32»-33 Con el uso del verbo emparentado ***merimnaó,*** Pablo procede a describir las dos clases de existencia, la del casado y la del no casado, en función del objeto de la «ansiedad» o «inquietud» de uno y otro. Comienza con los varones, y las dos oraciones que dedica a ellos son casi perfectamente simétricas, a excepción de la adición crucial al final de la segunda, «y está dividido»[31] Sería así:

El hombre no casado ***merimna*** de las cosas del Señor,
de cómo podrá[32] agradar al Señor.
de («pero» o «y»)
El hombre casado ***merimna*** de las cosas del mundo,
de cómo podrá agradar a su esposa.
y está dividido.

Lo que no queda claro es cómo se relacionan estas oraciones con el deseo de que ellos estén «sin ansiedad», como también con el resto de lo que ha precedido. Hay tres opciones: (1) Tradicionalmente, el v. 32a se interpreta como algo relacionado con los cuidados mundanos de la vida matrimonial. Así, el ***merimna*** de las dos cláusulas, aunque traducido igual, se entiende como positivo en el primer caso y como negativo en el segundo. 3 Entonces

31 **Ver arriba, a. 4, en cuanto a la cuestión textual.**

32 Gr. **nw5 con un subjuntivo deliberativo. Como oración independiente diría: «¿Cómo podría yo agradar al Señor?»**

33 **Quien más recientemente ha repetido esto es Holladay, p. 104.**

el de es adversativo («pero»); el hombre casado no simplemente se preocupa por su esposa, sino que esa preocupación hace que su existencia sea claramente inferior. La dificultad con este punto de vista, sin embargo, es que, además de hacer que ***merimna*** signifique dos cosas distintas en oraciones sucesivas y casi idénticas, realmente parece socavar lo que Pablo dice de ambas caras del asunto. Una cosa es decir que no es pecado casarse; pero ¿cómo se le ayuda al hombre casado a estar «sin ansiedad» si su existencia está de ese modo subordinada a la del célibe, de modo que efectivamente está «ansioso» acerca de las cosas del mundo, mientras que el célibe logra «servir» al Señor de un modo agradable?

(2) Barrett asume la postura de que en ambos casos el verbo es peyorativo.[35] Tanto los casados como los no casados están «ansiosos» por algo, pero ni unos ni otros deberían estarlo. Se considera que la ansiedad por agradar al Señor brota del ascetismo corintio. El ascetismo en sí es un intento de ganarse el favor de Dios sobre la base de una norma falsa. Así, «los ascetas que desprecian el matrimonio... no están elevándose sobre la norma cristiana, sino quedándose por debajo de ella» (p. 179). Esta opinión tiene la clara ventaja de que mantiene el mismo significado para todas las palabras de la raíz de ***merimna.*** La dificultad con ella, como_ el propio Barrett lo señala, estriba en la cláusula «agradar al Señor», que en otros lugares Pablo usa en buen sentido (Ro. 8.8; 1 Ts. 2.15; 4.1).

(3) Es posible leer ambos verbos positivamente, con el sentido de «atender a/cuidar de» (12.25; Fil. 2.20), y considerarlos ambos como actividades legítimas. El hombre casado «atiende las cosas del mundo, cómo agradar a su esposa», en el sentido de los vv. 30-31. Eso no es sino una enunciación de la realidad. Pero debe hacerlo sin ansiedad debido a la determinación escatológica de la vida en el presente. En este caso el uso del verbo es una especie de juego con el adjetivo del v. 32a: «Quiero que estén libres de `cuidados' aun cuando ustedes deben `cuidar' de la vida en la edad presente.» El de funciona para establecer un contraste, pero no como adversativo: una es de una forma, la otra de otra. La verdadera diferencia entre los dos hombres es que el casado «está dividido». Eso no quiere decir que esté lleno de ansiedades, sino que «cuida» ***tanto*** del Señor ***como*** de su esposa. La «división» puede significar que tiene menos oportunidad para el servicio de la que está disponible para el no casado; pero no quiere decir que la existencia de uno de ellos sea superior, o que la otra esté más llena de ansiedad. Si Pablo hubiera

34 Cf. la trad. de **Beck: «Pero una vez que se casa, se preocupa por cosas terrenales, por ver cómo agradara su esposa.»**

3s **Esto lo favorece también Balch, «1 Cor 7:32-35», pp. 434-435.**

3s **Esta perspectiva procede también de mi hijo Mark; ver u. 30 arriba.**

tenido la intención de decir eso, entonces el hombre casado tendría derecho de ponerse ansioso a pesar de las exhortaciones a no hacerlo.

Si bien tanto la alternativa (2) como la (3) explican bien el texto, la última parece preferible a fin de cuentas. A la luz del «tiempo acortado» y de la nueva y radical visión de nuestra relación con el mundo presente, Pablo les recuerda a los corintios la naturaleza de los dos tipos de existencia. Para él esto significa que el celibato es preferible; pero al mismo tiempo está tratando de eliminar toda ansiedad por la idea de que el matrimonio podría ser incorrecto o «indecoroso» en sí mismo. Diferente sí; más inserto en el mundo presente; pero inferior o pecam inoso, no. Lo crucial es que unos y otros vivan sin ansiedad, aun cuando deben seguir «aprovechando el mundo».

34 Como todo a lo largo del capítulo, Pablo repite ahora para las mujeres lo que acaba de decir para los hombres. Pero hay tres diferencias, dos de las cuales son significativas: (1) A la «mujer no casada» (cf. RVA, BJ) añade «la virgen» (RVR «doncella») como sujeto compuesto de la primera oración; (2) en lugar de «cómo agradar al Señor» pone «para ser santa así en cuerpo como en espíritu»;[37] y (3) el verbo «está dividido» no aparece al final de la segunda oración. La primera y tercera de estas diferencias están directamente relacionadas con una difícil elección textual (ver n. 4). Por una parte, si uno siguiera el Texto Mayoritario, entonces las cuatro oraciones están en perfecto equilibrio ... ¡a excepción del elemento (2), que es una diferencia verdaderamente considerable! Pero la presencia de «y» antes de «está dividido» y el sentido casi imposible que se requeriría para el verbo «dividir» dictaminan en favor del texto tal como la traduce RVA y en contra de RVR.

Una de las razones para la corrupción textual está, casi con toda seguridad, conectada con la primera de las diferencias arriba señaladas. ¿Por qué iba Pablo a comenzar la parte de las mujeres distinguiendo entre dos clases de mujeres no casadas? La respuesta debe encontrarse en la cuestión que se suscitó en los w. 25-28. Eso es evidencia cierta de que «virgen» no designa a cualquier mujer no casada, sino que en esta sección debe tener un sentido especial. También añade apoyo a nuestra interpretación de los w. 32b-33. Pablo está haciendo algunas afirmaciones generales acerca de la naturaleza de la vida de los casados y la de los no casados en la edad presente. Pero al comenzar la sección referente a la «mujer no casada» se ve obligado a tocar de nuevo el problema en cuestión, por lo cual añade «y la virgen» (RVR «doncella»; RVA «soltera»), con lo cual se refiere a las «vírgenes» que son el tema del cual está tratando.

37 **En cuanto a la variación textual ver n. 5. Conzelmann sugiere que el texto de P46 et al. significa «en (el) cuerpo y (el) Espíritu», pero eso es a la vez innecesario y casi imposible en este caso.**

La diferencia sorprendente -y la más difícil- es la segunda. Existen básicamente dos opciones en cuanto a lo que significa, según cómo entienda uno las oraciones en su conjunto (ver arriba, bajo w. 32b-33). Si el verbo significa «estar ansiosa por», entonces probablemente se trate de un reflejo del punto de vista de los corintios. Ellas están esforzándose por ser santas en cuerpo así cromo en espíritu, y para ello están evitando las relaciones sexuales. Ese modo de entender el pasaje añade peso a la posibilidad de la postura «negativa». En cambio, si el verbo significa «atender a» en un sentido positivo, entonces mediante la frase «cuerpo y espíritu» Pablo probablemente quiere decir algo como «santas en todo sentido» o «completamente», en que «cuerpo y espíritu» no han de verse como elementos separados sino juntos, como designación de la persona entera (ver bajo 5.5; cf. l Ts. 5.23; 2 Co. 7.1)[39] Por supuesto, también es posible que en el caso de la mujer su modo de hablar refleje el ideal cultural de la «mujer casta», de modo que su castidad es parte de su «consagrarse»[40] al Señor. En cualquier caso, dados los w. 2-6, no es posible que Pablo esté acercándose a la postura del ascetismo corintio, el cual consideraba que las relaciones sexuales en sí mismas eran algo que no era santo ni bueno. Ni el celibato ni la castidad como parte de la propia «santidad» son lo mismo que el negar las relaciones sexuales en cuanto tales en nombre de la santidad,[41] aun cuando en algunos sectores de la iglesia esas ideas se confundieron bastante tempranamente, en parte como resultado de este texto.

35 Este versículo funciona de dos maneras. Primero sirve de cierre el argumento de los w. 29-35 al declarar el propósito de lo que se ha dicho; segundo, al referirse a lo que es «honesto» ante el Señor, sirve de transición hacia la conclusión de los w. 36-38, la cual comienza por hablarle a aquél que piensa que quizás está conduciéndose de modo «impropio».

El hecho de que sirva de cierre a la digresión explicativa está señalado por un «esto lo digo», que sólo puede referirse a lo que ha precedido. El touto («esto») con toda probabilidad incluye todo el pasaje de w. 29-35, de modo que el conjunto está encerrado entre el «lo que quiero decir es esto» del v. 29 (cf. DHH), el cual señala hacia adelante a lo que va a decirse, y el

3e **Ver esp. Barrett, p. 181; cf. Ruef, p. 65.**

39 Cf. **Conzelmana, p. 134, a. 32.**

40 **En cuanto a la palabra «santo», ver bajo 1.2 y 7.14.**

41 **Esta confusión de ideas se ha perpetuado también en gran parte de las publicaciones actuales. Pero el celibato no es lo mismo que el ascetismo. Este dltimo tiene que ver con una visi6m del mundo que niega el orden material; el primero puede ser una postura que brota de an punto de vista ascético, pero también puede ser resultado de otras cosas, entre ellas un don espiritual (7.7). El que es célibe por carisma, como lo era Pablo, puede tener una visión del mundo muy diferente de la del asceta, como es el caso de Pablo.**

actual «esto lo digo», que señala hacia atrás a lo que se ha dicho. Si es así, entonces se refiere a la existencia escatológica de ellos como lo que determina su vida en el mundo presente, incluso el estar sin ansiedad en cuanto al asunto de si casarse o no. Aunque obviamente Pablo se inclina hacia el celibato, uno y otro estado son correctos en el presente, si uno no está ni determinado por ese estado nj ansioso respecto a él.

El propósito[42] de lo que se ha dicho se enuncia en tres partes, primero positivamente, «para vuestro provecho»,[43] 1o cual se define luego mediante un contraste negativo, seguido de una repetición de la frase de finalidad con cierto contenido específico. El contraste negativo es una metáfora que la RVR traduce literalmente: «no para tenderos lazo[44] [al cuello)». Eso parece significar que la explicación anterior de Pablo se propone beneficiarlos, probablemente en el sentido de tener nuevas razones para el celibato sin estar ansiosos. Pero al mismo tiempo lo que «beneficia» no es un mandamiento; ellos no están obligados a seguir las preferencias de Pablo, por razón alguna, como una carga que se les echara a la espalda. La mejor manera de entender esto es como una palabra dirigida a los comprometidos a casarse: ellos no están «atados» por la palabra de Pablo. Después de todo, aunque desde el punto de vista de él sea preferible, el celibato es ante todo un don (v. 7). Por consiguiente él quiere que lo que acaba de decir sea una palabra liberadora, no importa qué rumbo tomen. Hay dos clases de estado de vida en esta edad presente, pero aquellos que realmente han entrado a la nueva edad viven ahora «como si no», y por lo tanto están libres de la ansiedad que envuelve a todos los demás, en cuenta a los ascetas corintios.

La frase final, en que el «provecho» se desglosa más específicamente, no nos resulta clara. El texto griego dice literalmente: «sino para lo apropiado[45] y constante[46] allpara el/ante el Señor sin distracción.»[47] Esta preocupación parece brotar del negativo anterior. Con estas palabras Pablo no quiere

42 **La preposición repetida xpogseguida del uso sustantivo de los adjetivos señala las dos frases preposicionales como razón o propósito de lo que se ha dicho.**

43 **No el Ket1ov del v. 26, sino aulrrbopov (cf. 6.12,10.23; 12.7).**

44 Gr. **PpoXov, metáfora de la guerra o de la cacería. Ver, p.ej., Jos., Gue. 7.250: «porque un lazo le fue tirado por un enemigo distante que quería arrastrarlo, de no ser porque él cortó al instante la soga con su espada y así logró escapar» (Loeb III, p. 577). En POxy 1.51.16 un médico usa el término para describir un ahorcamiento (ver MM, p.118).**

45 Gr. **evaXggov(«apropiado», «propio», «decoroso»; cf. e~Wova, «partes presentables» [RVR «miembros ... más decorosos»], en 12.24).**

46 Gr. **evxapebpov; un adjetivo poco usado, que combina ev («bien») con xapebpLa («sentarse al lado» o «cera»). El sustantivo xapebpLa puede significar «servicio» o «presencia constante».**

47 Gr. **anepwxaauo5; cf. Epict.1.29.59: «antes bien, siéntate bastante libre de distracciones y escucha» (Loeb I, p.203). Esta palabra también desempeñaba una función en los debates estoicos acera del matrimonio. Ver Balch, «1 Cor 7:32-35», pp. 430-434.**

ponerles restricciones, como pretenden hacerlos ascetas, sino liberarlos para que hagan cualquier cosa que sea apropiada en su caso (aparentemente, ya sea el matrimonio o el celibato) a fin de que puedan tener una devoción constante y sin obstáculos para con el Señor. Para el que tiene el don del celibato, será el celibato; pero para el comprometido a casarse, cuyo don no es el celibato pero cuya devoción al Señor ha sido obstaculizada por la exigencia de los ascetas de que se quede célibe, lo apropiado es el matrimonio. Esta no es la opinión corriente, que considera esto como una palabra final de elogio por la vida célibe, sobre la base de los vv. 32b-34, según la cual ésta es la única forma de tener una devoción sin impedimentos. Pero la palabra «decoroso» o «apropiado» no parece encajar bien con esa opinión. Pablo no ha argumentado que el celibato sea el modo de vida más apropiado o decoroso. Más bien ha dado razones escatológicas para preferirlo. Una persona comprometida a casarse, y que está ansiosa acerca de si casarse o no, difícilmente estará viviendo en forma apropiada o con una devoción sin impedimentos. Así que al final, a pesar de que se pone a dar nuevas razones para preferir el celibato, vuelve a colocar esa preferencia en un contexto que afirma igualmente lo correcto que es el matrimonio, cosa que volverá a detallar en la conclusión que sigue.

El punto de Pablo en todo esto parece haber sido doble, y todo hay que verlo a la luz de su perspectiva escatológica. Primero, realmente él síprefiere el celibato, y tanto la naturaleza de la existencia escatológica en sí-a la luz de la angustia presente- como la naturaleza dividida de la atención de uno al estar casado, hablan en su favor. Pero, en segundo lugar, el celibato no es el único estado, ni hay que preferirlo por razones morales, sino sólo escatológicas. Todos deben vivir como personas escatológicas, libres de ansiedad. Esto es especialmente así para los comprometidos a casarse, cuya ansiedad habría surgido no de las preocupaciones mundanas sino de la presión de los ascetas corintios. Si la angustia presente y el tiempo acortado hacen preferible el celibato, no por eso hacen incorrecto el matrimonio. Más bien, los casados en particular deben aprender a vivir como personas verdaderamente escatológicas en un mundo cuya expresión presente está caducando.

Este pasaje específico, en vez de ser considerado como escrito para nuestro provecho, con frecuencia ha sido motivo de carga para los jóvenes. Pero probablemente eso sea menos por culpa de Pablo que por culpa nuestra. Es difícil percibir que la preferencia de él por el celibato no convierta también a este estado en un estamento superior, de modo que las casados se sientan en la iglesia como ciudadanos de segunda categoría. Pero nuestra verdadera falla es que no hemos logrado tomar suficientemente en serio el primer punto, a saber, que debemos vivir nuestra vida en la edad presente, casados ono, como quienes han sido determinados por el «tiempo acortado».

El ser personas escatológicas debe liberamos del grillete del mundo y sus valores. Debemos vivir «como si no», plenamente en el mundo pero no dominados por sus sistemas ni valores. Esa libertad, que sólo viene de Cristo, quita la ansiedad acerca de cuál estado de vida será mejor. Cualquiera de los dos al que uno haya sido llamado, ése será el mejor, con tal de que sea apropiado y le permita a uno una devoción al Señor, sin obstáculos.

La ironía de nuestra situación actual es que Pablo insistió en que su propia preferencia, incluyendo sus razones para ella, no había de tomarse como un lazo al cuello. Pero con frecuencia hemos permitido que ocurra precisamente eso. El catolicismo ha insistid en el celibato para su clero aun cuando no todos tienen el don para ello; por otra parte, muchos grupos protestantes no están dispuestos a ordenar ministros solteros porque el matrimonio es la norma, y en los solteros no se confía mucho. Una vez más, la respuesta radica en que nos convirtamos en personas escatológicas que vivamos en el presente con una visión tan clara de nuestro futuro cierto, que estemos libres de esa ansiedad, y por lo tanto libres también del deseo de poner esas restricciones sobre los demás o sobre nosotros mismos.

c. Pero el matrimonio no es pecado

Cap. 7.36-40

36 Si alguien considera que su comportamiento es inadecuado hacia su virgen y si está en la flor de la edad y por eso siente obligación de osarse, puede hacer lo que quiere; no comete pecado. Cásense.'

37 Pero el que está firme en su corazón,[2] no teniendo necesidad, sino que tiene dominio sobre su propia voluntad y así ha determinado en su corazón conservársela virgen, hará bien.

38 De modo que el que se casa con su virgen[3] hace[4] bien, pero el que no se casa hace mejor.

1 Algunos Mss. (D• F G 2495 pc) cambian el plural a un singular, obviamente con el interés de darle más sentido al texto y probablemente reflejando la interpretación padre-hija (= «que la case»; así VNC). RVR evidentemente traduce también esa forma singular(«que se case»}

z Esta es una trad. literal del gr. *eotgKev ev rq Koxpbra avt:ov cópalo5;* varios Mss. (incl. P46 F G) omiten el *eóp«Lo5,* en tanto que el TMay lo ha colocado en su posición más lógica después de *evsgKev*. Ver el tratamiento en Zuntz, pp. 96-97.

3 Fd texto dice srly *eaveov napOevov («su* [propia] virgen»), cosa que resulta difícil para cualquier interpretación. Legó el momento en que esas palabras se omitieron, de modo que el TMay dice: «El que se casa hace bien, y el que no se casa hace mejor» (cf. RVR: «El que la da en casamiento hace bien, y el que no la da en casamiento hace mejor»).

4 Para el *noLet* de la mayoría, P15 P46 B 617391881 pc tienen el futuro *notncrN* asimilación al futuro de la cláusula siguiente, que tanto RVR como RVA traducen por un presente.

39 La esposa está ligada[5] mientras viva su esposo. Pero si[6] su esposo muere, está libre para casarse con quien quiera, con tal que sea en el Señor.

40 Pero según mi opinión, más feliz será si ?ermanece así. Y [7] pienso que yo también tengo el Espíritu de Dios.

Estos dos párrafos juntos dan conclusión al párrafo completo, inclusive a los vv. 1-24. Los vv. 36-38 representan un nudo notable, de lo cual son evidencia las tres opciones bien diferenciadas que se encuentran, la primera, en RVA, DHH y BJ; la segunda, en RVR y VNC (cf. tb. notas de DHH y RVA); y la tercera, en inglés, en NBE (cf. nota Á).[9] La mejor solución es considerar que esta sección brota directamente del v. 35 y por lo tanto da una conclusión específica a la discusión que había comenzado en el v. 25, y no que se trata de un caso especial que se trae a colación al final.[10] Así, en el v. 36 Pablo repite lo que se le dijo en el v. 28 al hombre que quiere casarse: que el matrimonio no es pecado. Pero para el hombre que ha arreglado la cosa en *su propio* corazón, quedarse soltero es lo que hay que hacer (v. 37). Uno y

5 Algunos Mss. occidentales, seguidos por el TMay, añaden vopw («por ley» [así *RVR]; K y* bo agregan *yapo* «por matrimonio»), sobre la base de *Ro.* 7.2. Falta en todos los MSS. más tempranos y mejores(P15 P46 Alef« A B D• 6 33 811175 1739 1881 pelat TertClem Cyp).

6 Varios Mss. (D2 L Psi 614 629 1241 2495 pm) añaden *KaL,* conformándose al modelo anterior *eav be Kar* («pero si de hecho»; cf. vv. 11, 21, 28).

7 En lugar de este *be* B 6 33 104 365 6301739 18812495 pc t tienen *yap.* Ver la exposición en Zuntz, p. 204.

8 Aquí hemos transcrito el texto de RVA, en lugar del de RVR, por adaptarse mejor a los argumentos del presente comentario en cuanto a los vv. 36-38. El texto de RVR para esos vv. sigue una interpretación particular (además de presentar variantes textuales): «37 Pero si alguno piensa que es impropio para su hija virgen que pase ya de edad, y es necesario que así sea, haga lo que quiera, no peca; que se case. 37 Pero el que está firme en su corazón, sin tener necesidad, sino que es dueño de su propia voluntad, y ha resuelto en su corazón guardara su hija virgen, bien hace. 38 De manera que el que la da en casamiento hace bien, y el que no la da en casamiento hace mejor.» Otra interpretación es la que se refleja, en inglés, en la NEB: «Si un hombre tiene una compañera de celibato y piensa que no se está comportando apropiadamente con ella, es decir, si sus propios instintos lo dominan y hay que hacer algo, que haga como quiera; no hay nada de malo en ello: que se casen. Pero si un hombre está firme en su intención, sin sentirse obligado, y tiene completo dominio de su propia elección, y si ha decidido en su corazón mantener virgen a su compañera, hará bien. Así, el que se casa con su compañera hace bien, y el que no se casa con ella hará mejor.» U NBE da todavía otra interpretación. Cf. tb. DHH y RI, que, como RVA, dan una interpretación más acorde con el presente comentario.

9 Ver el análisis bajo el v. 25. W. Barclay adopta el recurso de incluir todas las tres opciones, una después de la otra, en su traducción (TheNewTestamen4 A NewTraoslation, Londres, 1969, tomo II, pp. 46-47).

10 Esa es la postura básica de la opinión tradicional «padre-hija»; todavía la sostiene Conzelmana, p. 134, aunque él sigue la opinión de que aquí las «vírgenes» son adoptadas.

otro hacen bien, concluye Pablo (v. 38), aunque su preferencia final es por el celibato, por las razones dadas en el argumento precedente, a saber, «a causa de la angustia presente».

El párrafo final (w. 39-40) es una especie de rompecabezas. La pregunta que nos plantea es: ¿por qué aparece aquí como palabra final? Hay que hacer dos observaciones: (1) En armonía con lo que ha sido la pauta en todo el argumento, esta palabra funciona en relación con los w. 36-38, que iban dirigidos a los varones, y sirve como palabra de equilibrio dirigida a las mujeres. Sin embargo, (2) en este caso no es una palabra dirigida simplemente a las vírgenes mismas -si bien las incluirá- sino una palabra final a las mujeres, que se remonta hasta el v. l . De este modo se repiten, a modo de conclusión, los puntos de interés de ambas secciones. Primero, la mujer no ha de separarse de su marido (vv. 1-24); pero segundo, si él muere, entonces quedan a disposición de ella las mismas dos opciones señaladas en los w. 36-38. El quedarse sin casar (en este caso como viudas) es preferible; pero el matrimonio es una opción viable, con tal que se case con un creyente.

36 La primera directriz de Pablo va para el hombre que quiere seguir adelante con sus planes de matrimonio con su prometida. «Puede hacer lo que quiere; no comete pecado. Cásense.» Hasta aquí todo parece claro; pero la cláusula «puede hacer lo que quiere» es la apódosis (conclusión) de una oración condicional sumamente compleja, cuya doble prótasis (una cláusula con «si» incrustada en otra) describe las condiciones del hombre -y quizás de su «virgen»- que conducen a esta conclusión. La oración tiene el siguiente aspecto:

1) Prótasis 1:[11]	Si alguno considera que su comportamiento es inadecuado hacia su virgen,
2) Prótasis 2:[12]	(si [él o ella] está *hyperakrnos* y así debe ser),
3) Apódosis:	que haga como quiera.
4) Adición explicativa:	No comete pecado; cásense.

Dado que la cláusula comienza con un «pero» de contraste, y que su «comportamiento es inadecuado»[13] es el antónimo a «lo que es decoroso» en el v. 35, parece probable que la preocupación por este hombre se tuviera ya en mente en el argumento de los w. 32-35. Desde el punto de vista de los ascetas, el deseo de ese hombre por consumar el matrimonio es «inapro-

11 Esta primera prótasis es un presente particular (EL ... vogttec), lo cual implica que Pablo sabía que en la comunidad existía un caso real como ése.

12 Esta prbtasis, eav il, es una suposición que refleja algo que podría ser así.

13 Gr. ao%npoverv, palabra muy peyorativa que denota una conducta vergonzosa y deshonrosa.

piado»; de hecho, aparentemente ellos lo han llenado a él de ansiedad (v. 32) por su «lazo» ascético (v. 35). Entonces Pablo aborda específicamente la situación de este hombre, para que sus propias palabras en los w. 29-34 no se usen del mismo modo negativo. Lo que no resulta claro es qué puede hacer pensar a ese hombre que su conducta actual para con su prometida es «indecorosa» o «vergonzosa».[14] Puesto que esa idea probablemente proviene de los ascetas, podría referirse ya sea a que él quiere casarse, cosa que ellos considerarían «indecorosa», o a que él quiere mantenerla comprometida o desposada ls pero sin seguir adelante con los planes de casarse, lo cual la pondría a ella en una situación muy difícil.

La segunda prótasis interrumpe el hilo del pensamiento, quizás como un aporte hipotético del propio Pablo acerca de por qué el hombre puede pensar que su conducta actual es vergonzosa. Esta es una cláusula particularmente difícil, bajo cualquiera de las posturas. Lamentablemente no se puede estar seguro ni del sujeto del verbo ni del significado del adjetivo *hyperakmos.* El sujeto puede ser o bien la virgen, que es quien se ha mencionado más recientemente en la cláusula anterior, o el hombre, ya que el sujeto tácito en una cláusula subordinada habitualmente repite el sujeto de la cláusula anterior. Desde el punto de vista gramatical parece preferible esto último, ló pero no se puede estar seguro. Lo mismo con el adjetivo. Este compuesto *hyper-akmos*

14 Esta expresión es una de las verdaderas dificultades para la postura de que se trata de un «matrimonio espiritual». Si ya ellos están casados espiritualmente, ¿cómo puede él pensar ahora que está comportándose vergonzosamente con ella? La postura «padre/hija» respo nde a esto más fácilmente, pero no sin dificultad. Aparentemente el padre habría estado considerando la posibilidad de mantenervirgen a su hija (¿como una forma de consagrársela al Señor por decisión de él?), pero ahora está reconsiderándolo. Hay que señalar que la mayoría de los comentarios que asumen esa postura realmente no resuelven el hecho de que no se mencionan en absoluto los deseos de la joven. En todo el pasaje el actor principal es el padre (ver esp. bajo v. 37), lo cual querría decir que la virginidad de ella no es tanto una forma en que ella está «consagrándose» al Señor, cuanto una «consagración» que está haciendo él.

is Aquí la expresión «su virgen» constituye un punto a favor de la postura del «matrimonio espiritual», ya que esa sería la designación apropiada para la mujer. A veces se objeta que «su virgen» es una forma extraña de referirse a la prometida de alguien, pero eso sería menos así si el término proviniera de la carta de ellos y Pablo simplemente estuviera usándolo constantemente en todo su argumento. Aquí significaría algo así como «su chica» (Hollada y, p.105~ Es todavía más difícil para la postura padre-hija, ya que éste es específicamente el punto donde uno esperaría que apareciera la palabra «hija».

16 Lamentablemente no hay aquí paralelos en Pablo que nos esclarezcan la cosa. Lo más aproximado se halla en 7.39 y Ro. 7.2,4, donde la segunda persona de la primera cláusula se repite como sujeto en la cláusula con ecav, de modo que no hay posibilidad de entender quién murió. En 2 Co.3.16 y Ro. 14.23 el sujeto de la cláusula con eav es el sujeto del verbo principal de la cláusula precedente, pero en esos casos no hay ambigüedad. Si bien esos datos no son en modo alguno decisivos, tienden a favorecer u opinión de que la intención de Pablo aquí es repetir el sujeto de la oración principal.

es por lo demás desconocido en la lengua griega, pero su sentido puede distinguirse por las palabras simples. Alané se refiere al «punto culminante» o «más alto» de algo. Con los varones significa hallarse en «lo mejor de la vida»; con las mujeres suele usarse para referirse a «llegar a la edad adulta», y especialmente a la pubertad. La preposición ***hyper*** como compuesto puede o bien ser temporal, «más allá de», o intensiva, «completamente desarrollado» o «más de la cuenta». De manera que para la mujer significaría o bien que «pasa ya de edad» («la flor de la edad», BJ, RVA), o que «estaba completamente desarrollada en lo sexual»[17] y por lo tanto lista para el matrimonio. Para el varón con toda probabilidad se trataría de un intensivo, con un significado como «pasiones fuertes» (BAGD).[18] En conclusión habría que decir que lo más probable es que la cláusula se refiera al varón;[19] pero muy bien podría referirse a la mujer. En cualquiera de los dos casos, la segunda parte de la cláusula, «y así debe ser», significaría que el hecho de que él o ella es ***hyperakmos*** conduce a pensar que él o ella «debe casarse».

La apódosis y su explicación ulterior indican que el hombre comprometido o desposado ***quiere*** casarse: «puede hacer ***lo que [él] quiere.»*** Aparentemente los ascetas corintios lo han llevado a pensar que podría incluso ser pecado seguir adelante con los planes, lo cual a su vez ha hecho que él sienta «ansiedad» y «conducta indecorosa» para con su prometida. Pablo dice: «No es así. Si es que él o ella es ***hyperalcmos*** y el matrimonio debe darse, que él haga lo que quiera. No está pecando.»

El imperativo final, «cásense», resulta particularmente difícil para las otras dos posturas. Para la postura padre-hija se trataría de una referencia inexplicable a una tercera persona (el novio), a quien fuera de allí no se menciona en el resto del pasaje. Si esa postura tuviera razón, uno esperaría exactamente lo que hace en inglés la NASB: «que ella se case» (cf. RVR y VNC, «que [ella] se case»). Si el padre está actuando en virtud de su patria potestad, resulta especialmente extraño que se le diga a él que ***«ellos*** se casen», como si el joven y la joven estuvieran insistiéndole a él. El verbo en sí disminuye también la probabilidad de la postura del «matrimonio espiritual», ya que no existe ninguna otra evidencia de que signifique la

17 **Esta es la traducción que sugiere ISJ; cf. J. M. Ford, «The Rabbinic Background of St. Paul's Use of vnepaKNog (1 Cor. vii:36)», JJS 17, 1966, pp. 89-91, quien, basándose en fuentes rabínicas, arguye que se refiere al completo desarrollo de los senos. Al igual que con las otras sugerencias de Ford respecto a este capítulo, el presuponer un trasfondo rabínico para Pablo o para los corintios es pedirle demasiado a esta carta.**

18 Cf. **NBE, «con mucha vitalidad»; RSV, «si sus pasiones son fuertes»; NEB, «es decir, si sus propios instintos lo dominan»; Barrett, «si tiene demasiado impulso sexual».**

19 Cf. **Barrett: «Renunciar al matrimonio puede ser una acción buena y espiritual, pero en algunos casos puede resultar injusto para la muchacha e imposible para el varón» (p.184).**

consumación sexual de un matrimonio que «espiritualmente» se había contraído mucho antes.

37 Después de referirse a uno que desea casarse, cosa que probablemente refleja una situación real en la iglesia de Corinto, Pablo pasa ahora a aquel que podría optar por el punto de vista de los corintios y del propio Pablo, a saber, que es mejor quedarse como está. Lo que resulta significativo aquí es la descripción que se da de ese hombre. En no menos de cuatro formas diferentes repite que ese hombre debe estar plenamente convencido ***en su propia mente.*** Primero, «está firme en su corazón»;[20] segundo, «no tiene necesidad»;[21] tercero, «tiene autoridad[22] respecto a su propia voluntad», lo cual significa que nadie más está obligándolo a actuar así; y cuarto, «ha determinado en su corazón». Este despliegue de fuerza verbal sugiere claramente que ciertas influencias externasRodrían conducirlo a emprender esa acción, pero ***contra su*** propia voluntad. Tal parece ser precisamente el caso en Corinto. Había algunos que estaban alentando esa acción fundándose en que «es moralmente bueno que el hombre no tenga relaciones sexuales con la mujer, y por lo tanto que el hombre comprometido se quede como está». Pablo concuerda con la última parte, es decir que haría bien en quedarse como está, pero no por razones ***morales.*** Por eso lo que le dice al hombre que adopta la postura del propio Pablo es que debe asumir el mando de sus propias acciones y estar «sin presión alguna» (cf. BI), ya sea por parte de los ascetas o por parte de lo que el mismo Pablo ha escrito en esta carta. Se esperaría que esa persona, al determinar tal cosa, reconozca que si lo hace es porque tiene el *don* del celibato.

Lo que este hombre resuelve hacer es «no casarse con su virgen» (lit. «conservar su propia virgen»; RVA «conservársela virgen»). Esta cláusula tiende a ser difícil para cualquiera de las posturas [25] Lo más probable es que

20 Gr. **Kap&a. Aquí «corazón» significa «mente» (cf. 2.9).**

21 Gr. **avayKn (ver bajo v. 26); aquí se refiere a un sentido de obligación o compulsión, probablemente procedente de fuentes externas, aunque también podría reflejar lo contrario de ser** ***hyperakmos,*** **y de ahí el «debe ser así» del v. 36 (lit).**

22 Gr. **elouom (RVR «es dueño de»; RVA «tiene dominio sobre»); ef.11.10.**

23 Gr. **KeKpLKev eyTn LBLu Kap8L«; lit. «ha juzgado en su propio corazón».**

24 **Este fuerte énfasis en que él tome su** ***propia*** **decisión resulta especialmente difícil pa ra las otras dos posturas. Puesto que los corintios mismos*favorecerían* tal acción de su parte, es difícil entender por qué Pablo instaría así al hombre en un matrimonio de célibes. ¿Y por qué Pablo iba a remarcar tan fuertemente que un padre debe tomarsu propia decisión en este asunto? En cualquier caso, tiende a dejar totalmente por fuera a la muchacha, de modo que el hecho de permanecer virgen casi no tiene nada que ver con su propio deseo. ¿Cómo puede ella «preocuparse» de ser santa en cuerpo y en espíritu (v. 34) cuando eso es algo a lo que la obliga la voluntad de su padre, y no su propia elección?**

25 **A pesar de muchos comentarios en sentido contrario, ¡ésta sería también una forma muy inusitada en Pablo para hablar de que un padre no deje a su hija casarse!**

signifique algo así como «mantenerla virgen», [26] y por consiguiente «no casarse» (cf. DHH) con ella 27 No está claro por qué Pablo la llama «su [propia] virgen», pero si de hecho se trata de que están comprometidos a osarse, entonces ella es «de él» en ese sentido, y ahora él, por su propia convicción, va a mantener virgen a su «virgen». Si él efectivamente llega a esa conclusión, dice Pablo, «hará bien»

38 Con todavía otra fuerte conjunción inferencial, «de modo que» ,~ Pablo pone fin tanto al argumento entero ceno a los dos versículos anteriores. La primera oración corresponde al v. 36 pero usa expresiones del final del v. 37: «El que se casa con su virgen hace bien». Eso resume los vv. 28 y 36: no ha pecado si se casa; de hecho, «hace bien». La segunda oración corresponde al v. 37 y resume lo que ha argumentado Pablo desde el principio: desde su punto de vista, dada la situación actual, «el que no se osa hará [30] mejor.» Pero no porque una situación sea *inherentemente* «mejor» que la otra. Eso es precisamente contra lo que ha venido hablando todo el tiempo. Por lo tanto, para hallar qué es lo que is hace mejor hay que volver al v. 26: es «a causa de la angustia presente».

Pero al llegar a esa conclusión Pablo cambia de verbos: de garreo («casarse») pasa a gamizó (que en Mr. 12.25 y paralelos significa «dar en casamiento»). Puesto que se presume que «dar en casamiento» se refiere a un padre que entrega a su hija, este cambio de verbos fue lo que originó la interpretación «padre-hija» de este pasaje. Sin embargo, el verbo gamizó no se encuentra fuera del NT;[31] en el griego clásico garreó se usaba para ambos propósitos. A la pregunta de si ese verbo *debe* portar el matiz de «dar en

2s Cf. Aquiles Tacio 8.17.3 y 8.18.2, donde Calfstenes, que desea la mano de Calígone, promete no tener trato sexual con ella hasta tanto ella misma lo permita. En el primer caso, hablándole a Calfgone, dice: Thprlaw be ve napOevov («respetaré tu virginidad»; lit. «te conservaré virgen»). Al contarle esto a Sóstrato, dice: napOevov yap Trly Koprly MXPL Tovrov TeTgprlKet («he conservado virgen a la muchacha hasta ahora»).

27 Esta es la cláusula que ofrece el apoyo más fuerte para la postura del «matrimonio espiritual». De ahí en inglés la NEB: «mantener virgen a su compañera». Pero hay demasiados otros puntos en contra de esta postura, y a fin de cuentas esta cláusula terminará por significar prácticamente lo mismo para todas las posturas.

28 Este uso del adv. «bien» (rca~vs) parece confirmar que el giro «es bueno» no comporta para Pablo matices morales (ver n. 30 bajo 7.1), aun cuando probablemente sí era así para los corintios en sus lemas.

29 Gr. ware; ver bajo 3.7.

30 Cf. n. 4. En ambos casos Pablo usa para esta persona el futuro.

31 Apolonio, gramático del s. II d.C., distingue en efecto entre los dos verbos precisamente en esta forma (citado en MM, p.121). Pero puesto que no se encuentra ni en la literatura griega ni en los papiros, no puede saberse lo que significa la «regla» de Apolonio; especialmente porque los partidarios del griego ático estaban tratando de vencer los usos del griego toiné. Bien puede haber sido que Apolonio estuviera tratando de «corregir» un uso como el que manifiesta Pablo en este pasaje.

matrimonio», la respuesta es que no. Hay suficientes evidencias de que las distinciones clásicas entre los verbos en -eó yy los verbos en -izó se habían venido abajo en el período del griego koiné.3 Pero eso todavía no contesta la pregunta deporquéPablo cambió de verbos en este conjunto de oraciones. La respuesta habitual es que lo hizo «en aras de la variedad», respuesta que bien puede ser la mejor. Por lo menos hay que señalar que éste es el único oso en el capítulo en que el verbo «casar[sej» tiene complemento directo. Todos los usos de garreó son intransitivos; puede ser que para Pablo gamizó implicara un matiz transitivo, y que por eso lo utilice aquí.

Así que al final Pablo ha concordado y discrepado de lo que dicen los corintios en su carta. Ellos prefieren el celibato por razones «espirituales»; él lo prefiere por razones pastorales y escatológicas. Pero muy a diferencia de ellos, él también afirma el matrimonio; de hecho lo hace con fuerza: ese hombre «hace bien». Pero hay una palabra final. Estos versículos van dirigidos al varón; pero en consonancia con lo que ha sido su respuesta desde el principio, hay también una palabra final que va dirigida a las mujeres osadas.

39 Esta palabra final a las mujeres resulta un tanto sorpresiva. Presupone que la mujer está casada, lo cual no es la perspectiva de los vv. 25-38 sino la de los vv.1-24, donde se aludía a personas que estaban tratando de disolver sus matrimonios. Por lo tanto, el pasaje parece funcionar como palabra conclusiva para ambas secciones, repitiendo de un modo diferente el mensaje de los vv.1-24 -que no deben separarse de sus maridos---, e insistiendo en la misma realidad a las «vírgenes» de esta sección, las cuales han de proseguir con sus planes de matrimonio.[33]

La primera afirmación, «la esposa está ligada mientras viva su esposo», va tan en contra de la visión y práctica judía en aquel momento de la historia[34] que casi con toda seguridad refleja la forma en que Pablo entendía las instrucciones del propio Jesús (ver bajo v.10)[35] Como tal, es la palabra final contra el divorcio y el nuevo matrimonio. Pero aquí no se discute, sino

32 **Ver esp. MM, p.121.**

33 **Con frecuencia se sugiere que la preocupación de estos vv. finales es si las viudas deben casarse otra vez o no. Si bien el consejo tiene que vera¡ final con ese asunto, no comienza por ahí. Si ésa hubiera sido la pregunta, habría sido más apropiado que Pablo hablara simplemente acerca de las viudas, como en el v. 8. Sin embargo, Conzelmann considera que esa oración inicial «prepara el camino» para su anuncio respecto a las viudas (p.136, n.50).**

34 **Ver n. 12 bajo v.10.**

35 **En Ro. 7.2-3 se repite la idea, pero en el sentido de estar ligada por «la ley». Eso se refiere casi con toda seguridad a la ley del AT, pero en ese caso el uso de «ley» es determinado por el contexto, en que lo que interesa para la analogía es la muerte a la «ley» (o al menos éste es el punto que a fin de cuentas se deriva de la analogía). Es poco probable que Pablo esté pensando aquí en función de la ley judía. Sobre esto es Jesús quien tiene la dltima palabra.**

que simplemente se reitera objetivamente un punto enunciado con anterioridad (vv.10,13). En este caso lo que interesa a fin de cuentas es la segunda cuestión, el nuevo matrimonio de una mujer, y él repite el consejo que acaba de dar en los vv. 36-38.

El vinculo matrimonial está en vigencia hasta que[36] «su esposo muere»[37] Después de eso se le presenta la misma opción que al hombre que quiere casarse: «Está libre para casarse con quien quiera.» Esta oración parece eliminar la posibilidad de que se tenga en mente el matrimonio por levirato;[38] también indica que en este asunto por lo menos la mujer tenía plena libertad de hacer su propia elección 9 Como antes, se trata de una opción perfectamente válida. Sin embargo, en este caso Pablo añade una condición que no se necesitaba yen el caso anterior. Si ella elige casarse otra vez, debe ser sólo «en el Señor» 40 Esto no es tanto un mandato de que ella no pueda casarse fuera del Señor, cuanto simple sentido común. Estar «en el Señor» es poner la vida de uno bajo la óptica escatológica de la existencia delineada en los vv. 29-31. Esa mujer vive basada en una perspectiva y en un sistema de valores tan radicalmente diferentes de los de un marido pagano, que un matrimonio «mixto», en que «los dos se hacen uno», es sencillamente impensable. Si ella se hace creyente después de casada, entonces debe conservar el matrimonio con la esperanza de ganar a su esposo para el Señor (vv. 12-16); pero desde la perspectiva de Pablo no tiene sentido que uno contraiga un matrimonio así una vez que uno es cristiano.

40 Esta última oración es esencialmente una repetición de la postura del

36 **La cláusula griega, eav con el subjuntivo aoristo, es una suposición futura (cf.** vv. 10, 28, 36). **Esto parece contradecir la sugerencia de Barrett,** pp. **185-186, seguía la cual podría referirse a un marido cristiano que ha muerto ya. Si bien es cierto que 11.30 indica que muchos de la comunidad han muerto ya, lo cual puede haber dejado más de una viuda, Pablo está hablando más en general.**

37 Gr. a:oLWnOn, lit. **«se durmiere», eufemismo para referirse a la muerte, que Pablo sólo usa para referirse a creyentes que han muerto (1** Ts. **4.13-15; 1 Co. 11.30; 15.6, 18, 20, 51).**

38 **A pesar de Ford, Trilogy,** p. **98. La cláusula se refiere a la voluntad de la mujer en una forma tal que es casi inconcebible que se trate de una viuda joven, obligada por la ley judía a casarse con su cuñado. L Dra.** Ford **parece no hacer caso aquí del griego, el cual casi no da cabida a que se trate del mismo caso que en los vv. 36-37 pero ahora desde el punto de vista de la mujer. Aquí la cuestión es una suposición, y no algo que ha ocurrido ya.**

39 **Esto no elimina la interpretación padre-hija para el párrafo anterior, pero sí sugiere que, puesto que la viuda tenía tal libertad de escoger, se necesitaría una evidencia aplastante para mostrar que una joven soltera no tenía también cierta voz en el asunto.**

40 **Casi con toda seguridad esto significa lo que traduce DHH: «con tal de que sea un creyente» (cf.** NBE). **Es decir, puesto que ella es cristiana, su nuevo marido debe provenir también de dentro de la comunidad. Lightfoot, p. 235, seguido por Barrett, p. 186, piensa que esto es demasiado limitante para la frase Iwvov ev icvpuo; pero él mismo (Lightfoot) se ve obligado a reconocer que su postura (de que es simplemente una palabra para que la viuda recuerde su propio deber cristiano en este asunto) llega prácticamente al mismo punto.**

argumento precedente, de que la mejor opción es quedarse sin casar; sólo que en este caso se apela a la propia felicidad de ella, sin sugerir razón alguna de por qué podría ser así, excepto que se trata de «mi opinión» (ver bajo v. 25). Sin embargo, muy al estilo del v. 25, Pablo se apresura a señalar que su propia opinión no carece de buen respaldo. En este asunto, «pienso que yo también tengo el Espíritu de Dios».

Esta última oración puede tomarse en una de dos formas. (1) Es posible que se trate de un pinchazo más contra los pneumáticos corintios, insinuando: «Si ustedes creen que tienen el Espíritu, recuerden que yo también[41] tengo el Espíritu.» (2) O podría ser sencillamente una reafirmación de su «opinión», como en el v. 25, de que no está a solas en este asunto. Tiene ***también*** la ayuda del Espíritu para emitir tales juicios. Puesto que éste es un asunto en el cual ellos y él tenderían a estar de acuerdo, es más probable que su intención haya sido esta última, aunque también podría ser una palabra sutil contra aquellos que no estaban tan seguros de que él tuviera el Espíritu.

Con estas palabras se pone fin a los dos asuntos referentes al matrimonio. El argumento en su conjunto ha ido en términos generales contra el ideal ascético de los corintios. No obstante, Pablo concuerda con ellos en que los que actualmente están sin casarse, ya sea porque están desposados o porque están viudos, están mejorasí. Pero dado que discrepa de la teología que llevó a los corintios a la postura que ahora tienen, afirma también el matrimonio en contraposición al punto de vista de ellos. En el asunto que sigue (cacas. 8-10) todo eso cambia. No sólo está él en desacuerdo con la postura de ellos sino también con las razones que dan, así como con la forma en que han usado la conducta de él en contra suya. Por lo tanto contrasta claramente con la expresión relativamente moderada de estas dos secciones.

Los juicios de Pablo en estos dos párrafos han sido con frecuencia fuente de inquietud. ¿No dice la Biblia en efecto que la soltería es ***mejor*** que el matrimonio? La respuesta es que no. Primero que nada, esto refleja la propia opinión de Pablo (vv. 25 y 40), y en todo momento a él le interesa que eso no se tome como «Escritura», es decir, como una especie de mandamiento o principio. Se trata de una respuesta ad hoc a la luz de alguna «angustia presente». Pero lo que es más importante es que los vv. 36-38 *no son* en absoluto un juicio sobre el matrimonio o la soltería, sino sobre si las parejas comprometidas en aquel contexto deben casarse o no. Pablo piensa que es mejor si no lo hacen; pero también dice claramente que el matrimonio es una opción perfectamente válida. No tiene nada que ver con el bien y el real, y ni siquiera con lo que es mejor o peor, sino con lo que es bueno o mejor a la luz de ésa situación. Quizás valga la pena señalar que el tratamiento entero

41 Gr. **rcccyw (cf. 2.1, 3).**

del asunto se realiza muy aparte de lo que en nuestra cultura es una de las principales consideraciones: el ama mutuo. No puede sino conjeturarse lo que habría podido decir Pablo en un ambiente diferente.

B. LA CARNE SACRIFICADA A LOS IDOLOS

Cap. 8.1-11.1

El problema que se inicia en 8.1 continúa hasta 11.1 inclusive. El tema, «comida sacrificada a los ídolos»,[1] probablemente va relacionado con la advertencia de 5.10-11 contra el relacionarse con «idólatras»[2] Si es así, entonces el comer «alimentos sacrificados a los ídolos» se refiere a una forma específica de idolatría contra la cual Pablo aparentemente había hablado ya en su carta anterior.[3] Lo más probable es que en la carta que los corintios le escribieron a Pablo, ellos hicieran excepciones a su prohibición anterior.

Pero no todos estén de acuerdo en cuanto a la naturaleza exacta del problema y de la respuesta de Pablo. En la respuesta misma Pablo toca tres asuntos: (1) En 10.1-22 prohíbe expresamente comer alimentos sacrificiales en los templos paganos, en presencia de los ídolos-demonios. (2) En 10.23-11.1 trata de los mismos alimentos, pero ahora en tanto son vendidos en el mercado, y dice que esos alimentos pueden comerse libremente sin ningún problema de conciencia. (3) En 9.1-27 ofrece una fuerte defensa de su autoridad apostólica, con especial énfasis en su libertad apostólica. Las preguntas son: ¿cómo se conectan estos tres asuntos, si es que se conectan?[4],

1 Gr. erbwkofyra Oit. «cosas sacrificadas a ídolos»), palabra que proviene del judaísmo helenístico; en 10.28 Pablo usa el término griego LepoOvra («comida sagrada»). Lo que se ofrecía en sacrificio entraba a formar parte del banquete en los templos y santuarios paganos; lo que sobraba de la «mesa del dios» con frecuencia se vendía en el mercado. A los judíos se les prohibía absolutamente comer esas comidas. Ver *mAbodZar.* 2.3: «La carne que entra a la presencia de un ídolo es permitida, pero la que sale es prohibida» (Danby, p. 438; cf. *bJíuL* 136; 4 Mac. 5.2). No es seguro qué significa este término en los otros casos en el NT. En el Decreto Apostólico (Hch.15.29; 21.25) probablemente se refiere a lo que se vende en el mercado, pero es muy probable que allí la cuestión no sea tanto el comer en privado esos alimentos, como el comerlos en comidas en común donde había creyentes judíos presentes. Los dos pasajes del Apocalipsis (2.14, 20) son ambiguos; podrían referirse a lo mismo que en los Hechos, a comidas privadas, o a la asistencia a los templos. Los escritores cristianos del s. II que se refieren a esto lo prohiben a los cristianos, y en esos casos es casi seguro que se refiere a alimentos que se venden en el mercado (Justino, Dial. 34; Ireneo, Haer. 1.6.3).

2 El término que se usa en 5.10-11 es etbwhoh«Tpett. (cf. 10.7); nótese la prohibición conclusiva en 10.14: 4evyete ano rnS a~ohatpt,a5.

3 En cuanto a esta probabilidad ver Hurd, pp. 115-149.

4 Estas dificultades han sido la causa principal de las teorías de partición para esta carta. Ver la Introducción, pp. 19-20. Cf. Huid, pp. 42-47.

y especialmente, ¿cómo encaja en todo esto el pasaje de 8.1-13?[5] Estas preguntas, a su vez, van conectadas con la pregunta histórica: ¿qué estaban haciendo los corintios, y qué habían argumentado en su carta?

La respuesta tradicional es que Pablo está respondiendo a un problema interno en Corinto entre los «débiles» y los «fuertes» en tomo de la cuestión de la carne que se vendía en el mercado.[6] En nombre del «conocimiento» y de la «libertad», los «fuertes» están defendiendo el comer esos alimentos (8.7-13), y tal vez hasta haya algunos que llegan al punto de asistir a los banquetes cultuales en los templos (8.10; 10.14-22). Quizá ellos están insistiendo también en que el comer así va a «edificar» a los «débiles» en lo referente a la «libertad» (cf. 8.9-10). Los «débiles», por su parte, están discutiendo en contra del comer alimentos sacrificados a los ídolos como cuestión de «conciencia». El problema básico es la carne que se vende en el mercado, a lo cual Pablo responde dirigiéndose primero a los «fuertes» e invocando el principio de la piedra de tropiezo (8.1-13; cL 10.30-11.1). Por otra parte, en 10.23-29 alienta a los «débiles» a asumir una perspectiva más amplia. El capítulo 9 funciona coma una ilustración, a mulo de digresión, de cómo él ha renunciado a su propia libertad en aras de los derechos de los demás. De paso prohíbe también la asistencia a los templos, en 10.14-22.

Pero esa respuesta está colmada de dificultades prácticamente insupera-

5 Hay también considerables dificultades con el pasaje de 8.1-13 en sí; p.ej., la naturaleza inconexa de los dos primeros párrafos; cómo responden los w.1-3 a la pregunta de la comida sacrificada a los ídolos; cómo se relacionan los vv. 7-13 con los asuntos tocados en 10.14-22 y 10.23-11.1.

6 Para una expresión típica y breve de este punto de vista ver Kugelman, *ComentarioBíblico San Jerónimo IV,* Madrid, 1972, p. 39. Es la postura que se presupone o se defiende en los comentarios (a excepción de Parry), así como en la mayor parte de las demás publicaciones. Entre los rubros más significativos, ver H. F. von Soden, «Sacrament and Ethics in Paul», The Writings of St. Paul, W. Meeks, ed., Nueva York, 1972, pp. 257-268 (trad. ingl. del artículo que apareció por primera vez e⁰*MarburgerneologischeStudien,* Gotha,1931, vol. I, pp. 1-40); A. Ehrhardt, «Social Problems in the Early Church», *The Framework of the New* Testament Stories, Manchester, 1964, pp. 275-312; C. K. Barrett, «Things Sacrificed to Idols»,NTS11,1964-1965, pp. 138-153; Theissen,Estudiosdesociología del *cristianismo primitivo,* Salamanca, 1985, pp. 235-255; Horsley, «Consciousness»; Murphy-O'Connor, «Freedom»; y J. Brunt, «Rejected, Ignored, orMisunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Idol Food in Early Christianity», NTS 31, 1985, pp. 113-124.
Un punto de vista considerablemente diferente es el que ha argumentado C. A. Kennedy, «The Cult of the Dead in Corinth» (en el *Festschrift* para Marvin Pope), artículo cuyo autor me facilitó amablemente un ejemplar. Kennedy arguye que et$alho0trra en realidad no significa alimento de los fdolos sino que se refiere a los «banquetes memoriales por los muertos». Los datos acumulados son de gran interés, pero el argumento de Kennedy en su conjunto termina por no convencer, ya que no hay nada en el texto mismo que insinúe ritos funerarios, y su análisis lingüístico carece de nn ingrediente esencial: evidencias demostrables de que la palabra se usara alguna vez para los ritos funerarios, en la antigüedad judía o cristiana.

bles,[7] de las cuales la más grave es la naturaleza vehemente y combativa de la respuesta de Pablo. Difícilmente es ésta la clase de respuesta que uno esperaría si ellos simplemente le hubieran presentado una pregunta interna sobre la cual le habían pedido emitir un dictamen. Como a lo largo de la mayor parte de la carta, éste es un problema más en que Pablo y ellos están

en posiciones contrarias. La mejor solución a todos estos datos es considerar que 8.10 y 10.1-22 expresan el problema básico al cual está respondiendo Pablo en toda esta sección. Esto quiere decir que *eidólothyta* no se refiere primordialmente a la carne que se vende el mercado, sino al acto de comer alimentos sacrificiales en los banquetes cultuales que se celebraban en los templos paganos.

7 Entre otras: (1) no logra tomar en serio 8.10 (la única mención específica de la conducta de ellos en 8.1-13 sólo tiene que ver con la asistencia a los templos, y no con la carne comprada en el mercado); (2) tiene dificultades con la naturaleza esencialmente contradictoria de 8.1-13 y 10.23-29, si ambos pasajes se refieren al mismo problema (ver párrafo siguiente de esta nota); (3) no logra ver que 8.4-6 está relacionado con 10.14-22, y no con 10.23-29; (4) soslaya la fuerza combativa y apologética del cap. 9, para no mencionar 8.1-13 y 10.1-22; el *efecto* (la vigorosa discusión de Pablo y su defensa) simplemente no corresponde a la causa (una carta que pide su opinión sobre asuntos en los cuales ellos están internamente divididos).
El punto (2) ha sido siempre una fuente de verdadera dificultad para la postura tradicional, para lo cual se aducen diversas estratagemas para rescatar la teoría (casi siempre el decir que él está hablándoles a dos grupos diferentes, si **bien no hay nada** en el texto que sugiera tal cosa). Hurd, p. 148, admite con franqueza que «por lo tanto llegamos a la conclusión, un tanto extraña, de que Pablo parece haberles permitido a los corintios continuar sus prácticas actuales con respecto a la carne de los ídolos, casi sin cambiarlas» y de que «Pablo dedicó la mayor parte de su respuesta a un desacuerdo vigoroso con ellos, y sólo al final les dio permiso de comportarse como de hecho habían venido comportándose». Esto no es nada satisfactorio. En cuanto a la naturaleza completamente contradictoria de 8.7-13 y 10.23-11.1, si es que se refieren al mismo problema, ver Fee, «E1bcoXo6ura», pp. 176-178.

8 Como en otros lugares, esto no quiere decir que todos en la comunidad tuvieran la misma disposición, pero sí que aquéllos que estaban jefeando el ataque contra Pablo habían influido considerablemente en el resto de la comunidad. Sobre este asunto véase la Introducción, pp. 9-13, y el comentario bajo 1.12 y 4.18-21.

9 Para la defensa de esta postura ver Fee, «EcbwkoOusa». En una forma anterior este punto de vista fue adoptado por Parry, pp. 125-127; y se da por entendido en la reciente disertación de Willis (ver bibliografía).
Que éste sea el verdadero problema queda fundamentado también por algunos otros datos: (1) En 8.7 y 10, donde Pablo se centra en aquellos que están sufriendo por la acción de la mayoría, él destaca a los conversos gentiles que anteriormente habían sido idólatras. E sumamente dudoso si para esos conversos habría sido un problema el comprary comercarne vendida en el mercado (cf. Hch. 15.20, 29, donde la presuposición del decreto es que a los conversos gentiles no les molestan tales cosas). Tales escrúpulos sólo habrían podido surgir de la abominación de los judíos por la idolatría. No hay razón para pensar que **los gentiles hubieran adoptado la perspectiva judía sobre** estos asuntos, cuando el propio Pablo no tenia tales escrúpulos(como se ve claramente en 10.23-29). Y en cualquier caso, el problema para los judíos no habría sido con lo que los creyentes gentiles hacían por su cuenta, sino con las

Según esta postura, toda la sección de 8.1-10.22 recoge este problema en contra de la posición corintia, según la cual ellos tienen «derecho» de continuar con esa práctica. Al igual que con lo de acudir a las prostitutas (6.12-20), esto se prohíbe por razones tanto teológicas (10.14-22) como éticas (8.1-13). En 10.23-11.1 Pablo concluye con la cuestión de los alimentos sacrificados a los ídolos, que se venden en el mercado y que se comen en la casa de uno. Sobre este asunto su respuesta es considerablemente diferente; ellos pueden hacer como quieran, a menos que otra persona presente allí en la comida haga notar el origen idolátrico de ese alimento.[10]

Que el verdadero problema sea la asistencia a los templos es cosa que queda apoyada por el hecho de que el participar en banquetes sacrificiales era parte normal del culto en la antigüedad.[11] Esto era así no sólo en las naciones que rodeaban a Israel,[12] sino en Israel mismo.[13] En la Corinto de

comidas comunitarias donde esa carne podía traerse como parte de la comida común. Pero nada de esto siquiera se insinúa aquí.

(2) En 8.10 Pablo dice específicamente que el problema tiene que ver con la asistencia a los templos. En 10.7-8 las ilustraciones específicas de la idolatría y la inmoralidad sexual, tomadas de la historia judía, provienen ambas de. situaciones en las cuales la idolatría y la inmoralidad sexual se cometieron en el contexto de banquetes cultuales en la presencia de los ídolos. Uno se pregunta: ¿por qué estos detalles, si el problema fuera simplemente la contaminación de los alimentos por haber sido colocados previamente en la mesa del dios en un santuario pagano?

(3) Uno podría preguntar retóricamente qué otro tipo de contexto podría sugerirse para 8.1-13. En 8.10 él señala específicamente la asistencia a los templos como el problerna en cuestión. En 10.25-26 se muestra absolutamente liberal -y al igual que con la circuncisión (7.18), muy en contradicción con su propia tradición judía- en lo referente a la carne comprada en el mercado para comerla en la propia casa. En 10.27-29 asume una postura igualmente liberal en relación con el comer en la casa de otro, con la condición de abstenerse si para algún hermano resulta problemático. La pregunta es: ¿qué otro contexto queda, excepto el que se señala de modo específico en 8.10?

10 fía sido común considerar que la introducción del Decreto Apostólico en Corinto (ya fuera por parte de Pedro, o por parte de cristianos judíos [p.ej., Barrett, «Things Sacrifced», pp. 142-143], o por el propio Pablo en su carta anterior [Hurd, pp. 240-270]) se halla detrás de todo el problema. Pero eso supone que el problema es la carne comprada en el mercado, mientras que 10.23-11.1 deja claro que para Pablo eso no es en absoluto un problema. De hecho, la respuesta de Pablo sobre este asunto hace que su propia relación con el Decreto se convierta en una especie de dificultad histórica.

11 Para una descripción útil de este fenómeno y de sus evidencias, ver Willis, pp. 8-64.

12 En cuanto a los cananeos, ver Jue. 9.27; para las prácticas egipcias, que incluían también pecados sexuales, ver Ex. 32.6; en cuanto a Moab (también con actos sexuales), ver Nm. 25.1-2; y en cuanto a Babilonia, Dn. 5.1-4.

13 El lugar clásico es Dt. 14.22-26; cf. Ex. 24.11; 1 S. 9.13; 1 R. 1.25; Os. 8.13 (y tal vez Jer. 35.2; Sal. 23.5-6). El hecho de que esta práctica cesara en el período postexílico, a pesar del mandamiento claro de Deuteronomio, puede atribuirse probablemente a dos factores- su asociación tan estrecha con la inmoralidad sexual en los cultos cananeos, y la destrucción del templo de Jerusalén donde se habían efectuado esos banquetes.

tiempos de Pablo, esos banquetes eran todavía práctica regular tanto en los festejos cívicos como en distintos tipos de celebraciones privadas.[14] Esos banquetes constaban de tres partes: la preparación, el sacrificio en sí y el festín.[15] Parece ser que la carne de los sacrificios se dividía en tres porciones: la que se quemaba en presencia del dios, la que se repartía a los adoradores y la que se colocaba en la «mesa del dios», la cual era servida por ministros del culto pero consumida también por los adoradores.[16] Se ha discutido mucho sobre la significación de estos banquetes,[17] pero lo más probable es que implicaran una combinación de factores religiosos y sociales. Se pensaba que los dioses estaban allí presentes porque los banquetes se celebraban en su honor y se ofrecían sacrificios; sin embargo, también eran ocasiones intensamente sociales para los participantes.[18] Probablemente, en su mayoría, los gentiles de Corinto que se habían hecho creyentes habían asistido a ese tipo de banquetes durante toda su vida; en la antigüedad ése era el equivalente básico de nuestros «restaurantes»,[19] y todo tipo de ocasión se celebraba de ese modo.

Así que la mejor manera de reconstruir el problema es según las líneas que siguen. Después de su conversión -y muy probablemente después de la partida de Pablo- algunos de ellos regresaron a la práctica de asistir a los banquetes de culto. Pablo, en su carta anterior, había prohibido tal

14 La descripción de ara banquete así en el culto de Asclepio (Esculapio) puede hallarse en Arístides, *or.sac.* **2.27** (el culto de Asclepio tenia en Corinto un templo prominente). Quedan todavía trece invitaciones en papiros a banquetes así (11 para el culto de Serapis; una para Deméter, y otra para Isis; segda Pausanias, Descripciones de Grecia 4.6, en Corinto habla dos «recintos sagrados» para Isis y Serapis). Ver el análisis formal de tales invitaciones por C.-H. Kim, «The Papyrus Invitation», JBL 94, 1975, pp. 391-402; cf. el análisis de G. H. R. Horsley, NewDocumentsIllusdotingEarlyChristianity 1, North Ryde, Nueva Gales del Sur, Australia, 1981, pp. 5-9. La invitación típica dice: «Queremonte solicita tu compañía a la mesa del señor Serapis en el Serapeum mañana, día 15, a las 9 horas» (poxy 1.110); cf. POxy 2791, en que se celebra el primer cumpleaños de una hija con un banquete en el Serapeum.

15 Cf. la descripción en R. K. Yerkes, Sacrifice in Greek *arad* Roman Religions *arad* Early Judaism, Nueva York, 1952, pp. 99-100.

16 Ver la descripción en D. H. Gil¡, *«TRAPEZOMETA:* A Neglected Aspect oí Greek Sacrifice», *HTR* 67, 1974, pp. 117-137.

17 Ver el análisis de Willis, pp. 17-61.

1e En cuanto al carácter fundamentalmente religioso de los banquetes, ver Horsley, New *Documents,* p. 8; en cambio Willis, pp. 17-64, defiende el carácter social de los banquetes, pero su argumento va dirigido especialmente contra la interpretación sacramental. Su punto posterior (la ausencia de un aspecto sacramental, que incluyera el «participar de la deidad misma») casi con toda seguridad es correcto; pero probablemente ha forzado demasiado la evidencia en una sola dirección, anulando del todo el aspecto religioso. En cuanto a este punto, el breve análisis de Horsley resulta un correctivo importante. Ver bajo 10.16-21.

19 Cf. Ehrhardi, «Social Problems», p. 279.

«idolatría»; pero ellos han hecho salvedades a esa prohibición y, en su carta, han alegado cuatro cosas:[20]

1) Ellos alegan que «todos tenemos conocimiento» acerca de los Idolos. El El monoteísmo, por su propia naturaleza, descarta que los ídolos tengan existencia real alguna (8.1, 4), punto con el que, desde luego, Pablo estará de acuerdo. Aparentemente esto quería decir para ellos que el asistir a los templos no significaba nada en ningún sentido, ya que ellos no estaban sino comiendo con sus amigos, y no adorando algo que no existía.

(2) También tienen conocimiento acerca de los alimentos: para Dios son indiferentes (8.8), otro punto con el cual Pablo estará de acuerdo. Pero el punto de ellos parece ser: «Puesto que los ídolos no existen, y puesto que para Dios los alimentos son indiferentes, no sólo no importa qué es lo que comemos sino que tampoco importa *dónde* lo comemos». Así que, ¿cómo puede Pablo prohibirles la asistencia a los templos?

(3) Pareciera que ellos tienen una visión un tanto «mágica» de los sacramentos; según ellos, los que han recibido el bautismo cristiano y participan de la Cena del Señor no corren peligro alguno de caer (10.1-4).

(4) Además, muchos tienen en la mente grandes preguntas acerca de si Pablo tiene la autoridad apostólica adecuada como para ponerles prohibiciones en este asunto. A su modo de ver, esto se fundamenta en dos factores: primero, él no había querido aceptar apoyo cuando estuvo con ellos; y segundo, la postura aparentemente transigente de Pablo en lo referente a los alimentos sacrificados a los ídolos, que se vendían en el mercado (él se abstenía cuando comía con judíos, pero sí comía en compañía de gentiles; cf. 9.19-23).

Parece probable que los defensores de esta postura estén alegando que otros serán «edificados» si asumen «autoridad» en este asunto (8.9-10)[22]

[20] Al igual que con 6.12 (cf. 10.23) y 7.1, 25, la mejor forma de explicar el argumento es presumir que Pablo cita la carta de ellos en varios puntos. Eso sucede especialmente con 8.1 y 4, donde de hecho él usa una fórmula que implica una cita («sabemos que...»); lo mismo es probable en 8.8. Todavía hay otros lugares (p.ej., 8.10; 9.1;10.1-4) donde probablemente está aludiendo al argumento de ellos.

[21] Hurley, p. 34, hace la afirmación totalmente improbable de que «el partido conocedor es judío». Esto simplemente no logra tomar en serio la naturaleza del problema que nos ocupa. Además esta falla, que Hurley comete como de paso, es lo que también pone en duda su tesis principal, a saber, que la comunidad corintia era primordialmente judía. Ver n. 12 en la Introducción (p. 6).

[22] Este punto de vista tiene larga tradición. Lo adoptan, entre otros, Weiss, p. 230; Moffat4 pp. 110-111 (ver esp. su trad.); Jewett, Terms, pp. 422-423; Murphy-O'Connor, «Freedom», pp. 548-549. Para una postura contraria, ver M. E. Thrall, «The Meaning of oLKobo"co in Relation to the Concept oí vvv"nrn.s (I Cor. 8,10)», ***StudaEvangelica*** 4, TU 102, P. L. Cross, ed., Berlfa, 1968, pp. 468-472.

En todo caso, al presionar por el ejercicio de este derecho en el nombre de la gnósis («conocimiento»), ellos están ofendiendo a otros de entre su comunidad, que no saben establecer esas distinciones sutiles. Al ser invitados a unírseles en los mismos banquetes, esas creyentes de «conciencia débil» están dañándose porque para ellos eso equivale a regresar a la idolatría y abandonar a Cristo.

Por eso, para Pablo, hay cuatro cuestiones que deben enderezarse. (1) Lo que primero le interesa es la actitud que subyacía a la conducta y la postura de ellos. El ofender a otros en nombre del «conocimiento» es evidencia de una completa incomprensión de la naturaleza de la ética cristiana, la cual no brota del conocimiento sino del amor. Comienza su respuesta refiriéndose a este asunto (8.1-13).[23] (2) También está sobre el tapete, como en otros puntos de la carta, una crisis de autoridad (ver bajo 1.12; 4.18-21; 5.1-5). La conducta del propio Pablo ha sido puesta en tela de juicio, y por consiguiente también su autoridad y su libertad como apóstol (9.1-13). Por consiguiente, en 9.1-27 emprende una vigorosa defensa de su apostolado (en este caso en función de su «derecho» de recibir la ayuda de ellos, aun cuando haya renunciado a tal derecho; vv. 3-18) y de su libertad (para actuar como lo hace respecto a los alimentos sacrificados a los ídolos; vv.19-23). (3) Pero también está en juego el malentendido de ellos respecto a la verdadera naturaleza de la idolatría y su falsa seguridad en cuanto a los sacramentos cristianos. Por eso en 10.1-13 les advierte, basándose en analogías tomadas de la historia de Israel, que los sacramentos cristianos no constituyen protección segura contra tal desobediencia, y en los vv. 14-22 les prohíbe asistir a los banquetes cultuales. Allí desarrolla lo de 8.4-6 para recordarles que la idolatría implica un culto a los demonios. (4) Por último, en 10.23-11.1 añade una palabra final acerca del comer la carne que se vende en el mercado. Ellos pueden comprar y comer a discreción (v. 25), con la única condición de que deben abstenerse si, en un hogar pagano, alguien señala que esa comida proviene de un templo (vv. 27-28).

23 **La objeción principal a esta reconstrucción estriba en la tensión que ven algunos entre esta sección, donde él apela al amor, y 10.14-22, donde prohibe por completo esa forma de comportamiento. ¿Cómo puede comenzar de este modo si de hecho su intención final es prohibirlo del todo? Pero hay que señalar que, a causa de 8.10, esto es un problema para todos los intérpretes. Li respuesta radica en la forma en que Pablo entiende la relación entre el indicativo y el imperativo (ver bajo 5.6-8). Pablo rara vez comienza con un imperativo. Como en 6.12-20; 1.10-4.21; 12.1-14.40, comienza por corregir graves malentendidos teológicos y después da el imperativo. Ver Fee, «E1,8~~, pp. 195-197; y más adelante, v.13.**

1. La base de la conducta cristiana: el amor, no el conocimiento

Cap. 8.1-13

Si bien a fin de cuentas Pablo les prohibirá asistira los templos, lo primero que le interesa es la base ética incorrecta de su argumento. El problema es primordialmente de actitudes. Ellos creen que la conducta cristiana se fundamenta en la gnósis (conocimiento), y que el conocimiento les da exousia (derecho/libertad) para actuar como les parezca en este campo. Pablo piensa de otro modo: el contenido del conocimiento de ellos sólo es correcto en parte; pero es más importante que no es la gnósis el fundamento de la conducta cristiana, sino el amor.

Por eso Pablo comienza por refutar las palabras iniciales del argumento de ellos, «todos tenemos conocimiento». En los vv. 1-3 insiste en que esa es una base equivocada para la conducta cristiana. En los vv. 4-6 recoge la naturaleza parcial del «conocimiento» de ellos. Esas dos palabras prelimi-nares sirven de base para el argumento que sigue en los vv. 7-13. Puesto que no todos tienen ese conocimiento, por lo menos no en el sentido interiorizado de «conocer», la conducta de ellos debe basarse más bien en el amor. En este caso el amor asume la forma del «principio de la piedra de tropiezo, que no tiene que ver con «ofender» a alguien sino con hacer caer a las personas al imponerles una acción que no pueden realizar con libertad.

a. El camino del amor y el camino del conocimiento

Cap. 8.1-3

1 En cuanto a lo sacrificado a los ídolos, sabemos que todos tenemos conocimiento. El conocimiento envanece, pero el amor edifica.

2 Y[24] si alguno se imagina que sabe algo, aún no sabe nada como debe saberlo.

[2a] **Este «y» de RVR refleja el he que añaden los Mss. occidentales, seguidos del TMay, para romperel asíndeton de Pablo. Los mejores Mss. no contienen el ha. Como argumenta Zuntz, p. 188, esta adición «oscurece el argumento». Ver el comentario.**

[25] **El TMay pone la forma más común eL8evctL en lugar de eyvwicevat, lo cual hace que se pierda el juego de palabras de Pablo con ytv~w.**

[26] **P46 no tiene el st de esta cláusula ni (al igual que Clemente) el sov Oeov al el va'avsov de la siguiente. El texto resultante dice: «Si alguien piensa que ha llegado al conocimiento, adu no conoce como debería; pero si alguien ama, éste realmente conoce (o es conocido).» Esto tiene todas las trazas de ser el texto original, como arguye Zuntz, pp. 31-32. Ver el comentario.**

3 Pero si alguno ama a Dios, es conocido por él.[28]

Lo más notorio de este párrafo inicial es lo inconsecuente que parece ser. Pablo comienza con la rúbrica normal «en cuanto a» (cf. 7.1), cuyo contenido presente es «lo sacrificado a los ídolos». Pero lo que sigue inmediatamente (vv. lb-3) no dice nada acerca del comer ni acerca de los ídolos; más bien, pone de relieve el conocimiento y el amor, palabras que a uno no se le ocurrirían de inmediato como opuestos naturales. Sólo después de esta salvedad inicial reanuda en el v. 4 lo que había iniciado en el v. la. Puesto que los vv. 7-13 concluyen esta sección con un considerable ataque a la conducta de ellos sobre la base del conocimiento solo, uno puede tener la seguridad de que esto constituye la base de la respuesta de los corintios a Pablo, y de que él considera que esto es la raíz del problema.

La respuesta de Pablo va derecho a la médula del asunto. El énfasis de ellos está totalmente equivocado; el objetivo de nuestra fe no es el conocimiento sino el amor. El conocimiento y el amor se contraponen, por lo tanto, en dos sentidos. Primero, el efecto neto de cada uno (el conocimiento envanece; el amor edifica); segundo, la diferencia para el que conoce o ama. Ambos conjuntos de oraciones están en perfecta simetría; la agudeza del contraste se ve realzada por el asíndeton en cada una de las primeras oraciones, más el «pero» (de) contrastarte que se halla entre las dos miembros de cada conjunto. Así:

El conocimiento envanece
pero
el amor edifica
Si alguno se imagina que conoce [algo],
aún no conoce nada como debe saberlo;
pero
Si alguno ama [a Dios],
es conocido [por él].

1 El «en cuanto a» que inicia esta oración, así como el contenido completamente nuevo, indican que Pablo está recogiendo todavía otro punto de la carta de ellos, «lo sacrificado a los ídolos» 29 Como en 7.1(cf. 6.12-13), comienza por citarla carta de ellos,[30] aparentemente con la intención, como

27 P46 y Clemente no tienen el soy Oeov; ver nota anterior.

28 P46 Alef 33 y Clemente no tienen el vn'avsov. Ver arriba, a. 26.

29 En cuanto al significado de este término ver arriba, p. 406, a. 1.

30 Esto queda confirmado por la estructura del griego. La repetición de orbap£v ost, en vv. 1 y 4, y especialmente la repetición de ost (o ~pev asr ... reas (nt...) en el v. 4, así lo asegura. Cuando Pablo está expresando sus propias ideas nunca repite con as OTL; el simple rear. eS

lo indica el v. 4, de plantear y matizar el ***contenido*** del conocimiento de ellos. Comienza diciendo: «Sabemos, junto con voeotros,[31] que `todos tenemos conocimiento'». Pero sólo llega hasta ahí e inmediatamente se aparta para matizar primero esa realidad. En cierto sentido eso es verdad (como lo afirman los vv. 4-6); pero existe otro sentido en que no es verdad en absoluto (v. 7, «pero no en todos hay este conocimiento»). Esta última realidad es lo que hace que la conducta de ellos sea poco amorosa. ,

Hay que señalar que ellos no decían «todos conocemos», sino «todos poseemos gnosis» [32] Este es uno de los tres lugares donde aparece tal palabra en nuestra carta (cf.1.5;12.8); aquí predomina. [3] Junto con logos («discurso» , «retórica»; cf.1.5,17; 2.1-5) y sofra («sabiduría»; cf. 1.17-31), es casi con toda seguridad una palabra de moda en la iglesia de Corinto. Esto queda confirmado aún más por la evidencia de 1.5, 12.8 y 13.1-3. Logos y gnosis son los dos dones que se destacan para una mención especial en la acción de gracias; el logos de «sabiduría» y el logos de «conocimiento» aparecen como los dos primeros elementos en la lista de dones espirituales (12.8); y el

lo que une esas oraciones correlativas (cf.15.3-5, oTL... KM OLL ... icat ocr). Cf. C. H. Giblin, «Three Monotheistic Texts in Paul», CBQ 38, 1975, p. 530. Además, la semirredundancia en el v. 4 de las dos oraciones después de un oir, casi exige que en estos casos el orL introduzca un discurso directo. Por último, esto parece serla mejor explicación de la extraña repetición de la primera persona plural en la misma oración (ver nota siguiente).

31 Esta parece ser la mejor explicación de la extraña repetición de la primera persona plural (~Rey ... eXopev, «sabemos ... tenemos»). Unos pocos de los intérpretes más antiguos sugirieron que en vez de or,8apev había que leer orbct pev (así tb. Jeremias, «Briefzitate», p.151). Pero ése es un recurso innecesario. Ver Hurd, p.120. Más recientemente Willis, pp. 68-70 (siguiendo una sugerencia anteriorde W. Lock, «I Corinthians viii.l-9, ASuggesdon», Exp5a. serie 6,1897, pp. 65-74), ha argumentado que la cita misma comienza con orbap2v. Esto es posible, pero parece descartar demasiado fácilmente el carácter de fórmula del or,botgev on. Ver BAGD, on le: «La fórmula orbagev osr se usa con frecuencia para introducir una verdad bien conocida que es generalmente aceptada.»

32 Esta frase, junto con la aparente insistencia de ellos en que este conocimiento les otorga e jovarcr, es lo que más ha ocasionado la creencia, por parte de machos, de que estamos tratando aquí con alguna forma de influencia gnóstica en Corinto. Ver esp. Schmithals, pp.141-155, 218-229. Con todo lo útil que es ese libro para una posible comprensión de las actitudes de los corintios, su tesis principal se viene abajo por el razonamiento circular de Schmithals, que divide las dos cartas a los corintios en varias cartas, basándose en un compromiso previo con un esquema gnóstico, y luego defiende ese esquema basándose en la par6ci6n de las cartas. La misma gran falla debilita también considerablemente la presentación de Jewett, Term, pp. 23-40. Además, el llamar a los opositores de Pablo «gnósticos» es anacrónico, ya que tales sistemas no brotan sino hasta el siglo II. Es mucho más probable que lo que aparece aquí forme parte de una corriente que desembocó en los sistemas gnósticós de un período posterior. Otros ven un trasfondo judío en este asunto. Ver esp. J. Dupont, Gnosis, y Horsley, «Gnosis» y «Consciousness»; cf. Ellis, pp. 45-62.

33 Cinco de sus diez apariciones se hallan en este capítulo (vv. 1 [dos veces], 7, 10, 11). a verbo de raíz arfa Ytvoraxro aparece también cuatro veces en los vv. 2 y 3.

«hablar» y el «conocimiento» reciben un análisis especial en el contraste con el amor en 13.1-3 y 8-13. En la mente de ellos, el ser espirituales quería decir haber recibido gr0sis, lo cual probablemente significaba que el Espíritu los había revestido de un conocimiento especial, que todos los creyentes deberían tener, y que debería servir de base para la conducta cristiana~4

Pablo dice que no, y la modificación que introduce es un enunciado particularmente potente acerca de la naturaleza básica de la ética cristiana. Tanto más si los corintios mismos habían usado la palabra «edificar»[35] en sus propios lemas, sugerencia que resulta aún más plausible por el taso de ese término en 8.10 y 10.23. Es posible que ellos hubieran insistido en que, siguiendo una conducta basada en el conocimiento, los creyentes serían «edificados» en ***su exousia*** (derechos, libertad; 8.10) 36 De modo que, según ellos, «el conocimiento edifica». Si es así, entonces Pablo está echándoles en cara todo esto. No sólo resulta que el conocimiento no «edifica», sino que de hecho «envanece» al individuo (v. lb) y «pierde» o destruye a los demás (v. 11); y la ***exousia*** no es la meta final de la ética cristiana, sino que más bien lo es lo que es «provechoso» y «constructivo» (10.23). El problema con la conducta basada en el conocimiento es que ocasiona un pecado aún mayor. El conocimiento lleva al orgullo: «envanece» (cf. 4.6, 18; 5.2). 7 Pero no ocurre lo mismo con el «amor»38 El amor no sólo «no se envanece»

34 Se ha sugerido que la diferencia fundamental tiene que ver con cómo entiende cada uno el evangelio, y que para los corintios la yvrnaLSera el camino de salvación. Esto es, desde luego, un rasgo fundamental de la postura de Schmithals (ver arriba, a. 32); cf. Willis, p.71. Pero el argumento que se desarrolla aquí no parece ser ante todo una cuestión de salvación o de existencia fundada en el conocimiento, sino de conducta o de las bases para esa conducta. 1-3 cuestión de la existencia sí aflora como elemento fundamental del argumento en 1.10-2.16, donde se contraponen la sabiduría y la cruz; pero aquí Pablo está tratando con el resultado de la postura de ellos en el ámbito ético. La yvmrn5 de ellos es un don del Espíritu, que los ilumina para actuar de determinada manera; no es un camino a la salvación como tal.

35 Gr. oaacobopew. Aunque se trata claramente de una palabra paulina, tanto para su propio ministerio apostólico (cf. 2 Co. 10.8; 13.10; Gá. 2.18) como para cómo han de relacionarse los creyentes entre sí (1 Ts. 5.11) y con la comunidad entera (1 Co. 14.6-17), tiene probabilidades de ser un término con el cual los corintios también están ya familiarizados. Cf. O. Michel, TDNT V, pp. 410-412, y BAGD.

36 La reelaboración de Pablo en 10.23 del lema con FIevrty que aparece en 6.12 fortalece aún más esta sugerencia: «Todo está permitido (el eaav = «Tengo ejovata en todo»), pero no todo *edifica.*»

37 Hay que señalar cuántos elementos de esta sección son parecidos a lo que se dijo sobre la «sabiduría» en los caps. 1-4. Ambos llevan al orgullo (3.18-21); ambos son engañosos y destructivos (3.16-18); y él ataca ambas cosas con parecida ironía («si alguno se cree sabio [3.18]/si alguno se imagina que sabe algo [8.2]»).

38 Gr. aycunl, la forma cristiana básica de entender la conducta ética. Esta forma de entendimiento se remonta a Jesús, pero alcanza su plena expresión en Juan y Pablo (p.ej.,1 Ts. 3.12; 1 Co.13; 2 Co. 2.8; Gá. 5.6,13,22; Ro. 13.8; 14.15). Cf. V. P. Furaish, *The Love Command in theNewTestament,* Nashville, 1972, pp. 91-117.

(13.4, la última aparición de esta palabra en la carta), sino que, muy al contrario, «edifica». El objetivo de la ética cristiana no es la autosuficiencia estoica, la cual exige un conocimiento adecuado; más bien su objetivo es el beneficio y provecho del hermano y la hermana. Por eso es lo contrario del comportamiento de ellos en los vv. 7-12, que pone tropiezo a los demás [39]

2-3 Este segundo conjunto de contrastes entre el conocimiento y el amor añade todavía otra dimensión a la modificación que introduce Pablo sobre lo de «todos tenemos conocimiento». Lamentablemente, estas dos cláusulas han ocasionado considerable dificultad textual, y nos dejan con una certeza menos que satisfactoria 40 El texto estándar (tal como lo traduce BJ; cf. RVR, RVA) dice así:

Si alguien piensa que conoce (algo),
aún no lo conoce como debe conocerse;
pero
Si alguien ama (a Dios),
éste es conocido (por él).

Los testigos más antiguos en Egipto (Clemente y P46) no tienen las palabras que hemos puesto entre paréntesis, lo cual produce un texto que dice:

Si alguien cree que ha llegado al conocimiento,[41]
aún no conoce como debería conocer,
pero
Si alguien ama,
éste realmente conoce (o es conocido). 2

Esta última lectura encaja tan perfectamente en el contexto que, o es el original paulino, o es obra de un genio editorial.

Con cualquiera de las dos lecturas, el significado de la primera cláusula (v. 2) es básicamente el mismo. Sin embargo, la adición de «algo» tiende a

[39] Cf. Ro. 14.13-15 para el mismo tipo de argumento; allí, el andar según el amor (v. 15) significa no poner tropiezo al hermano (v. 13).

40 Ver arriba, nn. 26-28.

[41] Gr. perfecto eyvtorcevay que implica haber llegado a una condición plena de conocimiento. Este uso insólito puede haber conducido a la eliminación del iy pero es más probable que el tr no sea original, y que una vez que se añadió, entonces el eyvwuevctL llegó a cambiarse por el más común et&vai, que había perdido su fuerza de perfecto.

42 Gr. eyv~t, perfecto que puede ser de voz pasiva o de voz media. Según esta lectura probablemente sea voz media (ha llegado a conocer por su cuenta); si es pasivo, significa «es conocido» o «reconocido», y el sujeto implícito es «por Dios». Es muy probable que la lectura de este verbo como un pasivo haya llevado a la doble adición de «a Dios» y «porél» en las dos partes de esta cláusula.

poner énfasis en el contexto de lo que es conocido. La «omisión», que es más probablemente el texto original, pone el acento en el hecho de tener el conocimiento como tal. El tiempo perfecto de infinitivo implica que ellos consideran haber llegado al máximo, por lo que al conocimiento se refiere. Por consiguiente, el punto de Pablo no es que «un poco de conocimiento sea peligroso» (cosa que por lo general es cierta, y es aplicable a la situación de ellos); más bien se trata de una ironía mordaz. Aquel que cree que «lo sabe todo», por ese mismo hecho ha dado evidencias de que todavía no ha adquirido el verdadero conocimiento. Al igual que el que «se cree sabio» (3.18), el que cree tener conocimiento se engaña a sí mismo; el verdadero conocimiento le ha pasado de largo. Por eso la cláusula «aún no conoce como debería conocer» no se refiere a alguna falta de contenido, sino a la falta de la verdadera gnosis en sí, la cual, como señala la cláusula siguiente (v. 3), tiene que ver con el amor.

Eso nos lleva al verdadero problema con el texto estándar del v. 3, que parece desviar un tanto el punto de Pablo. Aquí él no está hablando de amar (ni de conocer) a Dios. Más bien lo que le interesa es el hecho de que ellos no están logrando actuar con amor para con algunos miembros de su comunidad que no comparten su «conocimiento». Debe señalarse que el texto estándar ciertamente refleja la teología de Pablo de la acción previa de Dios a favor nuestro. Es decir, nuestro amor a Dios se basa en el hecho de que Dios nos ha conocido previamente. El problema estriba en hallar una razón satisfactoria de por qué Pablo ha dicho eso aquí. En cambio, el texto de Clemente y de P46 refleja exactamente el punto del contraste. La verdadera gnosis no consiste en la acumulación de cierta cantidad de datos, y ni siquiera en lo correcta que sea la teología de uno, sino en el hecho de que uno ha aprendido a vivir en amor para con todos. El verbo final puede estar en voz media o pasiva. Si es voz media, sugiere que la persona que ama «ha alcanzado la plenitud de la gnosis»;[45] si es voz pasiva, sugiere

43 De otro modo piensa Willis, p. 82, quien concluye que ellos están procurando «establecer una relación con Dios basada en el conocimiento» y que eso es lo que Pablo está contrarrestando aquí. Pero incluso si uno acepta el texto estándar, ése no parece ser el punto en discusión. Ver arriba, a. p. 34.

44 I-a solución corriente (p.ej., Barrett, pp. 190-191; Conzelmana, pp. 141-142; Willis, pp. 78-81), que bien puede ser correcta, es que la verdadera cuestión vira, de considerar si los corintios actáan por conocimiento o por amor, hacia el fundamento de su ser, en lo cual Pablo juega entonces con dos palabras. Así, el que ama a Dios lo hace porque Dios ya lo ha «conocido» a él o a ella. Cf. Ro. 8.28, donde «amar a Dios» se equipara a ser llamado por él. Por supuesto que todo esto es cierto en cuanto respecta a la teología paulina. Pero aún permanece el problema de que «conocer a Dios» no es el problema que han planteado los corintios con su lema «todos tenemos conocimiento».

45 Así Zuntz, p. 32.

que la persona que ama es quien es verdaderamente «conocido», es decir, «reconocido» por Dios como alguien que tiene conocimiento. En cualquiera de los dos casos, este texto más breve comunica tan poderosamente el punto de Pablo que, con mayor probabilidad, fue lo que él escribió originalmente.

Pero, ¿por qué comienza Pablo de este modo su respuesta al asunto de la carne sacrificada a los ídolos? Probablemente porque básicamente está de acuerdo con las premisas teológicas que va a recoger a continuación, si bien él tendrá su propio modo particular de modificar también esas prem isas. Pero él sabe que lo que ellos están haciendo con su conocimiento está totalmente descaminado; y éste es el problema más serio. Por eso comienza por modificar la forma en que ellos entienden la gnosis misma. La conducta cristiana no se fundamenta en el camino del conocimiento, el cual conduce al orgullo y destruye a los demás, sino en el camino del amor, que es de hecho el verdadero camino del conocimiento. Todo esto se desglosará en mayor detalle en los vv. 7-13, y especialmente en el capítulo 13.

La tiranía del «conocimiento» como base de la ética cristiana tiene una larga y desafortunada historia en la iglesia, de la cual es probable que pocos de los lectores de este comentario, como también su autor, estén exentos. Una vez que uno tiene bien agarrada su teología, es especialmente tentador esgrimirla como un garrote contra los demás. Y en este caso, tal cosa se da tanto desde la derecha teológica como desde la izquierda. Eso no quiere decir que el conocimiento carezca de vigencia o de importancia, pero sí significa que no puede servir como base primordial para la conducta cristiana. En la ética cristiana el «conocimiento» debe siempre conducir al amor. Siempre hay que tener cuidado de aquellos maestros y sistemas que lo seducen a uno por una «revelación» especial o por una «comprensión más profunda». Invariablemente eso apela al orgullo de uno, en vez de atraerlo a hacerse verdaderamente un cristiano más amoroso. Si bien es cierto que la «comprensión» suele conducir a la «libertad», también es cierto que con frecuencia desemboca, a fin de cuentas, en una exigencia de «libertad» bajo la forma de «derechos». Eso fue lo que sucedió en Corinto. En la fe cristiana el «conocimiento» o la «comprensión» no es jamás un fin en sí, sólo es un medio para llegar a un fin mayor, la educación de los demás.

[46] **No hay que perder de vista lo que parece ser una clara relación entre lo que** se dice aquí y el cap. 13. Allí también, lo que está en juego es el amor al prójimo, y no la relación con Dios. En 13.2, la YYWOL9 sin ayorrrl no es nada; y en el v. 8, la yvwrns es un don espiritual que llegará a su fin, mientras que ayomn permanecerá para siempre. Por ello esta última es «mayor», sin negar la primera. Al contrario de lo que dice Willis, pp. 81-82, la lucha de Pablo en el presente pasaje no es contra la yvaoLg en cuanto tal, sino contra el hecho de que ellos la conviertan en fundamento de la ética cristiana, sin ayann.

poner énfasis en el contexto de lo que es conocido. La «omisión», que es más probablemente el texto original, pone el acento en el hecho de tener el conocimiento como tal. El tiempo perfecto de infinitivo implica que ellos consideran haber llegado al máximo, por lo que al conocimiento se refiere. Por consiguiente, el punto de Pablo no es que «un poco de conocimiento sea peligroso» (cosa que por lo general es cierta, y es aplicable a la situación de ellos); más bien se trata de una ironía mordaz. Aquel que cree que «lo sabe todo», por ese mismo hecho ha dado evidencias de que todavía no ha adquirido el verdadero conocimiento. Al igual que el que «se cree sabio» (3.18), el que cree tener conocimiento se engaña a sí mismo; el verdadero conocimiento le ha pasado de largo. Por eso la cláusula «aún no conoce como debería conocer» no se refiere a alguna falta de contenido, sino a la falta de la verdadera gnosis en sí, la cual, como señala la cláusula siguiente (v. 3), tiene que ver con el amor.

Eso nos lleva al verdadero problema con el texto estándar del v. 3, que parece desviar un tanto el punto de Pablo. Aquí él no está hablando de amar (ni de conocer) a Dios. Más bien lo que le interesa es el hecho de que ellos no están logrando actuar con amor para con algunos miembros de su comunidad que no comparten su «conocimiento». Debe señalarse que el texto estándar ciertamente refleja la teología de Pablo de la acción previa de Dios a favor nuestro. Es decir, nuestro amor a Dios se basa en el hecho de que Dios nos ha conocido previamente. El problema estriba en hallar una razón satisfactoria de por qué Pablo ha dicho eso aquí .[44] En cambio, el texto de Clemente y de P46 refleja exactamente el punto del contraste. La verdadera gnosis no consiste en la acumulación de cierta cantidad de datos, y ni siquiera en lo correcta que sea la teología de uno, sino en el hecho de que uno ha aprendido a vivir en amor para con todos. El verbo final puede estar en voz media o pasiva. Si es voz media, sugiere que la persona que ama «ha alcanzado la plenitud de la gnosis»;[4-5] si es voz pasiva, sugiere

43 De otro modo piensa Willis, p. 82, quien concluye que ellos están procurando «establecer una relación con Dios basada en el conocimiento» y que eso es lo que Pablo está contrarrestando aquí. Pero incluso si uno acepta el texto estándar, ése no parece ser el punto en discusión. Ver arriba, a. p. 34.

44 La solución corriente (p.ej., Barrett, pp. 190-191; Conzelmana, pp. 141-142; Willis, pp. 78-81), que bien puede ser correcta, es que la verdadera cuestión vira, de considerar si los corintios actúan por conocimiento o por amor, hacia el fundamento de su ser, en lo cual Pablo juega entonces con dos palabras. Así, el que ama a Dios lo hace porque Dios ya lo ha «conocido» a él o a ella. Cf. Ro. 8.28, donde «amar a Dios» se equipara a ser llamado por él. Por supuesto que todo esto es cierto en cuanto respecta a la teología paulina. Pero adn permanece el problema de que «conocer a Dios» no es el problema que han planteado los corintios con su lema «todos tenemos conocimiento».

45 Así Zuniz, p. 32.

que la persona que ama es quien es verdaderamente «conocido», es decir, «reconocido» por Dios como alguien que tiene conocimiento. En cualquiera de los dos casos, este texto más breve comunica tan poderosamente el punto de Pablo que, con mayor probabilidad, fue lo que él escribió originalmente.

Pero, ¿por qué comienza Pablo de este modo su respuesta al asunto de la carne sacrificada a los ídolos? Probablemente porque básicamente está de acuerdo con las premisas teológicas que va a recoger a continuación, si bien él tendrá su propio modo particular de modificar también esas premisas. Pero él sabe que lo que ellos están haciendo con su conocimiento está totalmente descaminado; y éste es el problema más serio. Por eso comienza por modificar la forma en que ellos entienden la gnosis misma. La conducta cristiana no se fundamenta en el camino del conocimiento, el cual conduce al orgullo y destruye a los demás, sino en el camino del amor, que es de hecho el verdadero camino del conocimiento. Todo esto se desosará en mayor detalle en los vv. 7-13, y especialmente en el capítulo 13.4'r'

La tiranía del «conocimiento» como base de la ética cristiana tiene una larga y desafortunada historia en la iglesia, de la cual es probable que pocos de los lectores de este comentario, como también su autor, estén exentos. Una vez que uno tiene bien agarrada su teología, es especialmente tentador esgrimirla como un garrote contra los demás. Y en este caso, tal cosa se da tanto desde la derecha teológica como desde la izquierda. Eso no quiere decir que el conocimiento carezca de vigencia o de importancia, pero sí significa que no puede servir como base primordial para la conducta cristiana. En la ética cristiana el «conocimiento» debe siempre conducir al amor. Siempre hay que tener cuidado de aquellos maestros y sistemas que lo seducen a uno por una «revelación» especial o por una «comprensión más profunda». Invariablemente eso apela al orgullo de uno, en vez de atraerlo a hacerse verdaderamente un cristiano más amoroso. Si bien es cierto que la «comprensión» suele conducir a la «libertad», también es cierto que con frecuencia desemboca, a fin de cuentas, en una exigencia de «libertad» bajo la forma de «derechos». Eso fue lo que sucedió en Corinto. En la fe cristiana el «conocimiento» o la «comprensión» no es jamás un fin en sí; sólo es un medio para llegara un fin mayor, la edificación de los demás.

[46] No hay que perder de vista lo que parece ser una clara relación entre lo que se dice aquí y el cap. 13. Allí también, lo que está en juego es el amoral prójimo, y no la relación con Dios. En 13.2, la yvmarn5 sin ayarrq no es nada; y en el v. 8, la yvmrns es un don espiritual que llegará a su fin, mientras que ayann permanecerá para siempre. Por ello esta última es «mayor», sin negar la primera. Al contrario de lo que dice Willis, pp. 81-82, la lucha de Pablo ea el presente pasaje no es contra la yvauox.5 en cuanto tal, sino contra el hecho de que ellos la conviertan en fundamento de la ética cristiana, sin ayann.

b. El contenido del camino del conocimiento

Cap. 8.4-6

4 Acerca, pues, de las viandas que se sacrifican a los ídolos, sabemos que un ídolo nada es en el mundo, y que no hay más que un Dios.[1]

5 Pues aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo, o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores),

6 para nosotros, sin embargo,[2] sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un Señor Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas, y nosotros por medio de él.[3]

Con este párrafo reanuda Pablo lo que había comenzado en el v. 1, después de la breve advertencia de cómo el camino del amor supera al del conocimiento. Una vez más cita la carta de ellos: en este caso lo que cita son dos proposiciones que afirman el monoteísmo (v. 4); y una vez más matiza lo que han dicho, pero de un modo sumamente inusitado. Desde luego, de ninguna manera podía estar en desacuerdo con las proposiciones de ellos. Lo que sí hace es separar la fe cristiana de las religiones paganas que están involucradas en el conflicto actual. Es así como los vv. 5-6 forman una oración concesiva en la cual la prótasis (v. 5) separa las religiones paganas de las afirmaciones cristianas que se hallan en la apódosis (v. 6). Pero el v. 5 se enuncia de tal manera que no sólo establece los contrastes del v. 6, sino que además prevé el problema de la persona de «conciencia débil» a la cual se hará referencia en el v. 7. Al mismo tiempo deja abierta la puerta para la modificación que se halla en 10.19-20.

En ambos casos Pablo niega toda realidad a los «dioses» de la idolatría. Lo que hace es más bien prever el argumento del v. 7, según el cual esos «dioses» tienen realidad subjetiva para sus adoradores; es decir, no existen objetivamente, pero sí «existen» para aquellos que al creer en ellos les han atribuido realidad. De ahí que en efecto haya «muchos dioses» y «muchos señores». En el capítulo 10 Pablo negará otra vez que en ese culto participe

1 El]May sigue alas versiones siríacas al añadir esepos («ningún otro Dios»). Es claramente una glosa basada en el tema del AT de los «otros dioses» (p.ej., Ex. 20.3).

2 P46 B 33 6 sa Ireneo «limpian» esta oración incómoda omitiendo el ctU'.

3 Unos cuantos Mss. tardíos (0142 234 460 618 630) completan la oración con una fórmula trinitaria («y un Espíritu Santo, en el cual son todas las cosas, y nosotros en él»). Esa forma se conocía ya en tiempos de Gregorio Nacianceno (principios del s. IV), si bien no podemos estar seguros de si efectivamente el texto bíblico que él usaba decía tal cosa. Ver Metzger, p. 557.

un «dios»; lo que las corintios no han tomado en serio es que la religión pagana es el ámbito de la actividad demoníaca, y que adorar a esos «dioses» es, de hecho, entrar en comunión con demonios. Pero eso vendrá después; por ahora el énfasis se pone en su acuerdo con ellos, en que, a diferencia de los «muchos dioses» y «muchos señores», **para nosotros solamente hay** un Dios, el Padre, y un solo Señor, Jesucristo. El resultado neto es una de las declaraciones teológicas más poderosas de nuestra carta.

4 La fuerza claramente retomadora del «pues»[4] y la repetición del «acerca de las viandas que se sacrifican a los ídolos» indican que Pablo está regresando al tema que lo ocupa. Con esta oración recoge las dos proposiciones básicas del argumento de ellos. Comienza como en el v. 1, «sabemos», con lo cual indica que está afirmando como verdadero lo que han dicho ellos[6]

Las dos proposiciones juntas forman una fuerte afirmación del monoteísmo por contraposición a cualquier forma de politeísmo o henoteísmo. No sólo hay solamente un Dios, sino que hay una negación correlativa de que los ídolos tengan realidad alguna. Esta proclamación no habría sido para ellos cosa nueva; lo es nuevo es cómo van a usarla en su propio argumento. El orden en que aparecen las dos oraciones sugiere que el punto central de los corintios era que un ídolo carece de realidad alguna. Aunque su matiz preciso presenta cierta ambigüedad'[8] 10 que casi con toda seguridad quieren

4 Gr. ouv.

5 Gr. **Ppwcn5; no se halla en la rúbrica original del v. 1. Es un sustantivo verbal, que subraya el acto en sí de comer los alimentos. Por eso el problema, tal como lo establece Pablo, no es con los alimentos en si, sino con el comerlos. Esto apunta también a los banquetes en los templos, puesto que ése es el lugar donde se comen esos alimentos.**

6 **Como se señaló anteriormente (ver a. 30 bajo v. l), la repetición del «que» («sabemos que ... y que...») indica, casi con toda seguridad, que aquí está citándolos a ellos.**

7 **Esto refleja sin duda lo que debe haber sido un elemento básico de la enseñanza que acompañaba la predicación del evangelio en el mundo grecorromano. En este caso, por supuesto, los primeros cristianos habían sido precedidos por un judaísmo agresivo, el cual, en tiempos de Pablo, era en términos generales bien conocido por su monoteísmo, fe que a muchos les resultaba repulsiva por su exclusividad y por su insistencia en la circuncisión, pero que al mismo tiempo era muy atractiva para otros a causa de su moral elevada. Todo esto hace que gran parte del debate de Horsley («Gnosis») resulte prácticamente sin vigencia. Lo que a él le interesa es establecer que los «gnósticos» corintios eran judíos helenísticos de tipo filónico, que se habían convertido al cristianismo. Pero aun cuando ha esgrimido considerable evidencia en los para lelos, no hay nada en esos paralelos ni en el presente pasaje que exija como trasfondo un «judaísmo iluminado». ''s primeros conversos se habían hecho cristianos, después de todo, y eso es suficiente para informar la postura actual de ellos.**

8 Gr. **ov8ev e~v ev KocrW. El ~ay puede entenderse ya sea en forma atributiva («ningún ídolo existe en el mundo») o como predicado («un ídolo no es nada [e.d., carece de existencia] en el mundo»). La correspondencia formal entre las dos clases (~ev ei,8waov/ovóets 0eos) sugiere el primer sentido. De otro modo piensa Murphy-O'Connor («Freedom», p. 546), quien llega al mismo punto, pero cree que la mejor manera de hacerlo es tomar oubev como predicado.**

decir es que Isis, Serapis o Asclepio no tienen existencia alguna. Idolos, sí; pero auténtica realidad de ellos en el mundo, no. Esto es así a causa del enunciado teológico básico de la fe cristiana: «No hay más que un Dios». El punto de los corintios será que, puesto que un ídolo carece de existencia porque no hay más que un Dios, ¿cómo puede culpársenos por participar de banquetes en los templos, ya que los dioses que esos ídolos representan no existen de veras?

Que éste sea el punto de ellos parece quedar confirmado por la inusitada modificación que sigue. En realidad la premisa de ellos sólo es verdadera en parte, como lo explicará posteriormente Pablo en 10.19-20. Pero por ahora lo que le interesa es algo completamente práctico, el efecto que el creer en tales «dioses» ha ejercido sobre quienes los adoran. Por eso, en lo que sigue va a matizar y a la vez afirmar aún más fuertemente el predicado teológico para la conducta de ellos. El problema no estriba en su contenido, sino en el uso no matizado que de él se hace para darles a ellos libertad de actuar como quieran.

5 Los vv. 5-6 juntos forman una sola oración, que en griego es un anacoluto (es decir, no se sigue gramaticalmente), pero un anacoluto cuyo sentido resulta bien claro.[10] En efecto, incluso la razón del anacoluto puede rastrearse con bastante facilidad. El «pues»[11] es explicativo, y recoge el tema de las dos proposiciones del v. 4. Así: «Es cierto que un ídolo no tiene existencia y que sólo hay un Dios; ***porque*** incluso si[12] hay supuestos dioses (ya sea en el cielo o en la tierna)...»; pero precisamente en ese punto interrumpe con un aparte parentético: «así como de hecho hay muchos

9 **M. Trtves («I Coriathiens VIII 5-6», *Cahiers Cercle Ernst Renan* 25, 1977, pp. 22-23) ha sugerido que esta oración es una interpolación postpaulina. Pero el pasaje establece el argumento del v. 7 tan perfectamente, que habría que ofrecer razones extraordinariamente convincentes para considerarlo no paulino, cosa que Tréves no logra hacer.**

10 **Algunos (p.ej., Findlay, p. 841; Parry, p. 87; Grosheide, p. 192; cf. el análisis de Hurd, pp. 121-122) han sugerido, y Willis, pp. 83-88, ha alegado con cierta extensión, que los vv. 5 y 6, a excepción de la cláusula parentética con alanep, forman también parte del argumento corintio. El argumento de Willis se basa primordialmente en lo que considera la propiedad del argumento para la postura corintia, por una parte, más el fuerte modificador aU' que inicia el v. 7, por otra. Pero ése es un recurso innecesario, que soslaya bastante la naturaleza paulina de la gramática y la estructura: (1) el yap explicativo es un rasgo estrictamente paulino, especialmente en esta carta; (2) el anacoluto tiene poco sentido como una declaración de los corintios a Pablo, pero se entiende bien como algo creado *ad hoc* por Pablo; y (3) lo que es más importante, como lo indica la estructura del argumento (ver su desglose visual), los términos «dios» y «señor» en el enunciado tipo «credo» del v. 6 dependen de la interrupción paulina con sus «muchos dioses» y «muchos señores», mientras que no siguen fácilmente a la prótasis original. Este último punto parece hacer que la hipótesis resulte, en términos generales, insostenible.**

11 Gr. yap.

12 Gr. **KaL ELREp; ver BDF p. 454, en cuanto a este uso concesivo.**

dioses y muchos señores».[13] No puede saberse exactamente cómo Pablo pensaba concluir la oración cuando la empezó; tal vez con algo como «en realidad no tienen existencia». En cualquier caso, la interrupción pide una apódosis que de hecho responde a la concesión inicial, pero lo hace modificando abruptamente la cláusula de interrupción. Así:

Porque

Incluso si hay los llamados dioses,
ya sean celestiales
o terrenales
(así como de hecho hay muchos dioses — A
y muchos señores) — B
Pero para nosotros [se entiende «los cristianos»]
Sólo hay un Dios [en contraste con los muchos dioses] — A'
a saber el Padre
del cual proceden todas las cosas,
y nosotros para él;
y un Señor [en contraste con los muchos señores] — B'
por medio del cual son todas las cosas;
y nosotros por medio de él.

Es así como Pablo admite en el primer caso que los «dioses» sólo son «llamados así».[14] Esto es así no importa cuál sea su morada, ya sea la natural, «en el cielo», o, como tan a menudo se daba en el panteón griego, donde las deidades también tenían una existencia muy terrena, «en la tierna».[15] Aunque esto podría representar la postura corintia, tiene mucho más sentido si lo consideramos una elaboración del propio Pablo en la cual está básicamente estableciendo el argumento del v. 7 y previendo la modificación de 10.19-20. Son «llamados así» porque no tienen existencia en la forma que sus adoradores creen que la tienen.

Pero Pablo reconoce también la realidad existencial del culto pagano, y sabe que dentro de la comunidad corintia hay algunos que van a quedar afectados por esa realidad. Por eso interrumpe la concesión con la afirmación

[13] **Existe una correspondencia formal entre la prótasis original y esta inserción, que resulta difícil de traducir.** Así:

KaL yap ELREp eLMV >eYOM2VOL OEOL...
wo7rep ELQLV OCOL x———

[14] Gr. **AeyoliEvoL;** cf. **el uso en EL 2.11.**

[15] **Aun cuando esto anuncia la modificación plena de 10.19-20, Conzelmana, p. 143, probablemente introduce demasiado pronto ese argumento en su comentario sobre este pasaje. Con «cielo» y «tierra» Pablo probablemente no está afirmando su «criaturidad», sino la gama completa de sus tipos y moradas.**

«como de hecho hay muchos `dioses' y muchos `señores'». Con esto no se propone decir que los «dioses» existan objetivamente. Más bien, como lo indica el v. 7, «existen» subjetivamente en el sentido de que se cree en ellos. Los dos términos «dioses» y «señores», que establecen la confesión cristiana en el v. 6, reflejan las dos formas básicas de la religión grecorromana tal como había sido modificada por el advenimiento de los cultos orientales. Los «dioses» designan a las deidades tradicionales, a quienes en la literatura se les da regularmente ese apelativo pero rara vez se hace referencia a ellos como *kyrioi* («señores»). El término *kyrios,* por otra parte, es el título normal para las deidades de los cultos mistéricos.[16]

6 Esta cláusula constituye la apódosis de la concesión que inició el v. 5, pero ahora existe como un agudo contraste con la interrupción del v. 5b que admitía que hay muchos llamados «dioses» y «señores». El fuerte adversativo «sin embargo» establece lo que es verdadero en cuanto a «nosotros»,[17] es decir, nosotros que creemos en Cristo, por contraposición a lo que ha venido anteriormente. Aunque no existe un equivalente formal para las palabras «para nosotros», como por ejemplo «para ellos » (con referencia a los paganos), en la cláusula precedente, este pronombre deja claro que todo el v. 5 se refiere no a lo que realmente existe, sino a lo que es verdadero «para ellos». Esto quedará aún más claro en el v. 7.

Lo que sigue es uno de los cuatro textos expresamente monoteístas en Pablo, en los que usa la fórmula tradicional «un [solo] Dios» (cf. Gá. 3.20; Ro. 3.29-30; 1 Ti. 2.5).[18] A Musa de su carácter rítmico y por haber algunos paralelos tanto en el helenismo[19] como en el judaísmo helenístico,[20]

16 Ver, p.ej., la invitación de papiro citada en la introducción a los caes. 8-10, a. A, donde a Serapis se le llama lcupLo5 Eapwas.
A. Feuflet(«La profession de lo¡ monothéiste de 1 Cor. viii,4-6», *StudiBiblici* Franciscani LiberAnnus 13,1962-1963, pp. 7-32) piensa que el v. 5 es demasiado contradictorio v. 4 y sugiere que aquí Pablo está refiriéndose no a las deidades paganas en cuanto tales, sino a la divinización de los emperadores helenísticos y romanos que se apropiaron esos títulos. Pero eso trata de «salvar» a Pablo mediante un recurso innecesario que, a la luz de los vv. 6,7 y 10.19-'20, parece perder de vista el punto de Pablo.

17 Sobre la base de este «para nosotros» H. Lietzmana («Symbolstudien XI», ZNW 22, 1923, pp. 268-271), seguido por Conzelmann, p.145 a. 51, argumentó que el credo es básicamente una «confesión». Pero como señala Murphy-O'Connor («Cosmology», pp. 255-257), estas palabras pertenecen a la oración del propio Pablo, y no al material más formal que tiene aspecto de credo.

18 Ver el estudio completo de estos textos (a excepción de 1 Ti. 2.5) en Giblia, «Texts».

19 Cf. Marc. Aur. Ant. 4.23, con referencia a la Naturaleza: «de ti proceden todas las cosas, en ti están todas las cosas, para ti son todas las cosas».

20 Cf., p.ej., Filón, quien considera a Dios el origen de todas las cosas, las cuales creó por medio del Logos (cher.127: «veremos que su causa [la del universo] es Dios, por quien ha cobrado existencia ... su instrumento la palabra de *Dios,* por medio de la cual fue configurado»; cf. leg.all. 3.96; *op.mund* 24-25). Cf. el análisis de Horsley, «Background», pp. 130-135, quien

esta oración se considera con frecuencia una formulación prepaulina tipo credo, originada en el cristianismo judaico helenístico.[21] Eso no puede ni probarse ni refutarse.[2] Ciertamente tiene visos de credo, y refleja un tipo de lenguaje que se halla en otras partes en textos religiosos. Pero nada de esto significa que no se haya originado aquí con Pablo. Lo más probable es que sea una elaboración paulina, creada ad hoc en el argumento actual, pero recurriendo a un lenguaje que él tiene en común con sus orígenes judíos helenísticos. En todo caso, encaja tan perfectamente bien en el argumento actual, que a fin de cuentas pierde importancia la cuestión del trasfondo u origen.

El texto tiene varios rasgos sobresalientes. Primero, las fórmulas «un [solo] Dios» y «un [solo] Señor» se yerguen en contraste específico con las «muchos dioses» y los «muchos señores» de los paganos. Esto quiere decir que el énfasis no se pone en la unidad de la divinidad, aunque eso pueda darse por sentado, sino en la singularidad del único Dios. El Dios a quien las cristianos adoran como Padre e Hijo está en contraste singular con todos los otros que pudieran ser considerados dioses pero que no lo son. Además, las dos partes están en un paralelo perfecto. Las fórmulas «un Dios» y «un Señor» van seguidas de las designaciones personales «el Padre» y «Jesucris - lo» (el apelativo «Hijo» queda implícito por el uso de «Padre» como designación personal de Dios). Estas, a su vez, van seguidas en cada caso por un conjunto de frases preposicionales que expresan tanto la actividad divina característica de cada uno, como indirectamente la subordinación funcional del Hijo al Padre. Dios Padre es a la vez la fuente última y el destino último de todas las cosas, incluso nosotros mismos; el Señor Cristo es el mediador divino, por medio del cual Dios creó todas las cosas y nos redimió a nosotros.

descarta por completo las posibles influencias estoicas (como lo hace Murphy-O'Connor [«Cosmology», pp. 259-262], pero por razones diferentes).

21 Ver, p.ej., Conzelmann, p. 144, n. 38: «El fraseo no ha sido escogido ad hoc por Pablo. El contenido no es 'paulino', y llega mucho más allá del contexto.» Ver un panorama de opiniones sobre esta cuestión en Murphy-O'Connor, «Cosmology», pp. 254-255.

22 las consideraciones estilísticas que hacen que Murphy-O'Connor, «Cosmology», pp. 254-255, lo considere prepaulino, son significativas pero no decisivas, como él mismo lo admite.

23 Murphy-O'Connor («Cosmology») arguye que la fórmula no es en absoluto cosmológica, sino estrictamente soteriológica. Pero ese argumento se basa demasiado en la sugerencia de M. M. Sagnard («A propos de 1 Cor. VIII,6», *ETL* 26, 1950, pp. 54-58) segén la cual el 8L' indica movimiento, o dirección, sobre la base de lo cual afirma que «la unidad del texto deriva de la unidad de un solo movimiento». Tiene razón al ver que el interés principal es la soteriología, pero eso no excluye que el primer miembro de cada cláusula se refiera a la creación. Que la iglesia punitiva haya unido fácilmente esas dos ideas puede verse también en He. 1.1-3 y Ja. 1.1-13.

La primera cláusula expresa tres realidades acerca de Dios, que son fundamentales para la fe cristiana. Primero, Pablo recoge el lenguaje del propio Jesús, la imagen personal del «Padre», para plantear la forma cristiana de entender a Dios. Esa designación existía en el judaísmo antes de él, pero fue Jesús quien enseñó expresamente a sus seguidores a ver a Dios de ese modo. Para él era no sólo un término que expresaba su propia manera singular de entenderse a sí mismo, sino también su don para sus seguidores. De modo que ellos, también, podían tener ese tipo de relación personal con Dios. En segundo lugar, él es la fuente, el Creador de todas las cosas 24 Después de la realidad de la unidad de Dios, éste es el siguiente enunciado teológico fundamental de la forma judeocristiana de entender a Dios. En contraste con los muchos dioses, sujetos ellos mismos con frecuencia a los caprichos del cosmos, el Dios cristiano está separado de todas las cosas, como fuente que es de ellas. No hay nada que se halle fuera de la jurisdicción del Dios con quien nosotros tratamos y que nos invita a relacionarnos con él como un hijo con su padre. En tercer lugar, en vez del esperado «todas las cosas son para él» (e.d., Dios es a la vez la fuente y la meta de todas las cosas creadas Pablo dice: «y nosotros [somos] para él». El énfasis se pone en el «nosotros», que es el rasgo singular de esta presente expresión del credo. Aquí la preposición tiene una especie de ambigüedad inherente. De ordinario, en una fórmula de credo como ésta, se trata de un término escatológico, que expresa el hecho de que Dios se halla al inicio y al final de todas las cosas. Pero precisamente porque el credo ha sido personalizado, esa meta comporta una fuerza potentemente télica (de propósito). Dios es no sólo aquél hacia el cual nos encaminamos a fin de cuentas, junto con todo el orden creado, sino que nuestra misma existencia es para sus propósitos. De manera que lo que a Pablo le interesa no es la teología filosófica, sino sus implicaciones prácticas para el asunto que le ocupa. Aunque él no vuelve a referirse directamente a ello, éste es el fundamento de todo el argumento que sigue. Con esta frase, él los coloca a todos ellos —a los corintios, tanto «gnósticos» como «débiles», como también a sí mismo-bajo los propósitos últimos de Dios, los cuales se desglosarán con más precisión en la cláusula siguiente y especialmente en el v.11.

La segunda cláusula coloca la obra de Cristo, y nuestra relación con él, en la relación más cercana posible con Dios. Aunque aquí Pablo no llama a Cristo Dios, la fórmula está construida de tal modo que sólo la persona más

24 Gr. **sor rzavsa (cf. 15.27-28; Ro. 11.36). Murphy-O'Connor («Cosmology») alega que aquí este término se refiere al nuevo orden de salvación, y no a la creación del universo como tal.**

endurecida podría negar sus implicaciones trinitarias. En la misma exhalación con que puede afirmar que existe sólo un Dios, afirma igualmente que la designación «Señor», que en el AT pertenece al único Dios, es la designación apropiada para su divino Hijo. Hay que señalar especialmente que Pablo no siente tensión alguna entre la afirmación del monoteísmo y la clara distinción entre las dos Personas del Padre y Jesucristo. Como con otros enunciados similares en el NT,[25] Jesús es aquél por medio del cual Dios realizó tanto su obra de crear como su obra de redimir. De modo que esas dos oraciones juntas abarcan la totalidad de la existencia humana. Dios Padre es la fuente de todas las cosas, que fueron mediadas por la actividad creadora del Hijo; el Hijo es aquél por medio del cual Dios también nos redimió, de modo que ahora nuestra existencia es «para» Dios. Como en la cláusula anterior, el énfasis se pone en la actividad de Cristo a favor de nosotros, y por lo tanto resulta especialmente pertinente para la situación corintia. Ellos están discutiendo en abstracto, que los ídolos no existen porque sólo hay un Dios. Pablo concuerda; pero la base de la conducta cristiana es la actividad redentora de Padre e Hijo, y no la teología abstracta, por más que ésta sea verdadera.

En suma: los corintios han argumentado que los «dioses» representados por los ídolos no tienen realidad alguna, ya que sólo existe un Dios. Pablo concuerda, pero modifica su acuerdo en dos sentidos. Primero, esos «dioses» inexistentes tienen un cierto tipo de realidad que a fin de cuentas debe informar tanto la relación de los corintios con otros creyentes como su propia relación con Dios mismo. Eso se desglosará en los vv. 7-13. En segundo lugar, la explicación más cabal del monoteísmo cristiano arguye que «nuestro» Dios no sólo existe en su unicidad, sino que los corintios tienen con él una relación que debe determinar en última instancia tanto sus propias vidas como su forma de relacionarse con otros creyentes.

He aquí un ejemplo claro de cómo la ética cristiana se fundamenta en una teología cristiana adecuada. Hoy día es común proponer diversas otras bases para la conducta ética. Para Pablo, y por consiguiente para todos los que quieran ser cristianos verdaderamente bíblicos, solamente existe una base para esa conducta: la unidad de Dios, y el hecho de que nuestra existencia, tanto por la creación como por la redención, está fundada en el único Dios, a quien servimos y con quien tratamos. Es a partir de este tipo de realidad que Pablo apelará por fin a la muerte de Cristo como una muerte que es para los demás así como para nosotros mismos (v. l l), para afirmar por tanto que el amor, y no el conocimiento, es lo que debe servir de motivación para la ética cristiana.

[2s] **En el corpus paulino véase Col. 1.15-20; 1 Ti. 2.4-5; fuera de él, véase in. 1.1-3 y He. 1.1-3.**

c. El criterio: cuidar al hermano

Cap. 8.7-13

7 Pero no en todos hay este conocimiento; porque algunos, habituados [1]
hasta aquí a los ídolos,[2] comen como sacrificado[3] a ídolos, y su
conciencia, siendo débil, se contamina.

8 Si bien la vianda no nos[4] haces más aceptos ante Dios; pues ni
porque comamos seremos más, ni porque no comamos, seremos
menos [6]

9 Pero mirad que esta libertad vuestra no venga a ser tropezadero para
los débiles.

1 En lugar de *~Oeat* (Alef* A B P Psi 33 81630 1739 1881 pc cop syhmg), las tradiciones occidental y bizantina dicen *ovvet8nrn5,* probablemente una asimilación a la *auveL8nats* que viene después (así Metzger, p. 557). De otro modo M. Coune, «Le probléme des Idolothytes et I'éducadon de la Syneidesis», *RSR* 51, 1963, pp. 515-517 (verla refutación en Murphy-O'Connor, «Freedom», pp. 551-552).

2 Gr. Tau *eLbw>,ow* («elídolo»), lo cual implica al «dios» a quien cualquiera de ellos adoraba y cuyo templo frecuentaba.

3 DHH: «pensando que fueron ofrecidos». Tal traducción es gratuita, y probablemente equívoca; *e~9lnov* no insinúa tiempo verbal alguno.

4 Unos pocos Mss. (Alef• Psi 33 3651241 1881) dicen *upas.*

5 Aquí RVR refleja las tradiciones occidental y bizantina, que tienen el tiempo presente en lugar del futuro de la tradición egipcia. Este cambio (de *napavsgaer* a *naptcmnaL)* es probablemente una tendencia generalizante de esa tradición.

6 RVR sigue aquí a la vasta mayoría de testigos, tanto orientales como occidentales, que tienen este orden de palabras. En cambio P46 B 81630 1739 pc vgst cop tienen «ni somos menos si no comemos, ni somos más si comemos» (cf. RVA), lectura que, si bien está confinada a Egipto, parece ser la lectrco dfecifor. Zuntz (pp. 161-162,194) argumenta tanto a favordel orden de RVRcomo del *yap* («pues») diciendo que son originales, fundamentándose en que «Pablo no podría sino comenzar con la afirmación en discusión». Pero ésa es precisamente la razón por la cual se cambió, muy temprano y muy frecuentemente, la lectura original (egipcia). Zuntz explica la lectura egipcia como una **equivocación del escriba (haplografía debida al doble** *ovse,* con una reinserción posterior incorrecta). Eso parece sumamente improbable. Más recientemente Murphy-O'Connorha argüido en favorde la lectura singular de Ac (su inclusión del códice 17 de Tischendorf [Gregory, p. 33] es incorrecta): «No nos va mejor si no comemos, ni peor si comemos». Descarta aquí el uso de la evidencia externa diciendo que es «mecánica», y alega que solamente esta lectura explica las otras dos. Pero eso no sirve. La evidencia externa es parte de la «crítica racional»; las lecturas, o tienen una genealogía -cosa que no ocurre con ésta (la «corrección» está hecha por la misma mano al momento de copiar)-, o surgen espontáneamente, como sucedió con esta. No es la lectura original a la cual el escriba tenía acceso mientras copiaba, **sino representa más bien su confusión entre las otras dos lecturas,** una de las cuales estaba copiando y la otra aparentemente era también conocida. Al cambiarde la una a la otra intercambió los verbos, pero dejó la negación en su posición original.

10 Porque si alguno te ve a ti,[7] que tienes conocimiento, sentado a la mesa en un lugar de ídolos, la conciencia de aquel que es débil, ¿no será estimulada a comer de lo sacrificado[8] a los ídolos?

11 Y[9] por el conocimiento tuyo, se perderá el hermano débil por quien Cristo murió.

12 De esta manera, pues, pecando contra los hermanos e hiriendo su débil)° conciencia, contra Cristo pecáis.

13 Por lo cual, si la comida le es a mi li hermano ocasión de caer, no comeré carne jamás, para no poner tropiezo a mi hermano.

Con este párrafo regresa Pablo a la modificación del camino del conocimiento iniciada en los vv.1-3, pero ahora por vía de la modificación práctica del *contenido* del conocimiento dada en los vv. 4-6. Aunque «todos tenemos conocimiento», no todos los creyentes participan de ese «conocimiento» en una forma tal que lo experimenten en su vida. La vida anterior de ellos como paganos, cuando creían en los dioses, continúa informando su experiencia en el presente (v. 7). De modo que tienen una «conciencia débil», y su asistencia a los banquetes cúlticos podría tener -o de hecho tiene- el efecto de «perderlos». Por tanto, la primera razón que da Pablo en cuanto a por qué los corintios no deben asistir a las templos es que esa actividad puede ocasionar la destrucción de un hermano por quien Cristo murió (vv.10-12).

Para pasar del v. 7 a los vv. 10-12 Pablo toma el siguiente punto del argumento corintio, con el cual está plenamente de acuerdo: que para Dios el alimento es indiferente (v. 8). Pero precisamente por ser eso así, ellos no deben usarlo como están haciéndolo, para insistir en sus «derechos» y su «libertad». Más bien deben orientarse en la dirección contraria, no permitiendo que sus «derechos» ocasionen la caída de un hermano o hermana (v. 9). Con el ejemplo concreto de la asistencia a los templos hace una vehemente defensa de la causa de los débiles (vv. 10-12). El argumento concluye (v.13) afirmando el principio de la piedra de tropiezo, en su forma más amplia, como criterio para su propia acción, cosa que a la vez sirve tanto

7 El *ae* («ti») es omitido en P46 B F G latt. Zuntz, p. 92, se inclina a favor de la omisión, basándose en que el pronombre pudo haber sido añadido sobre la base del *ae* **del v.11; pero Meizger,** p. 557, ha argumentado con razón que «es más probable que los copistas hayan omitido el pronombre, generalizando así la afirmación del apóstol, y no que lo hayan insertado».

& Ver arriba, a. 3.

9 F1 TMay pone este «y» (gr. *leal,)* en lugar del más probable *yap* («porque»), que es la lectura más difícil desde cualquier punto de vista.

10 P46 y Clemente omiten *aaOevouoav*. Ver Metzger, p. 557.

11 Varios testigos occidentales omiten el pow en ambos casos.

como paradigma cuanto como trampolín para una vigorosa defensa de sus propias acciones en estos asuntos (9.1-23).

Hay que señalar que a pesar de la forma en que avanza el argumento -el alimento como algo indiferente, la consideración por la conciencia dril del otro, la insinuación de que ellos sí tienen «derechos» en este asunto-, la sección en su conjunto tiene el efecto neto de una prohibición. Hay quienes han afirmado[12] que si no hubiera un hermano «débil» que presenciara la acción de los que «tienen conocimiento», entonces estos últimos podrían participar en los banquetes cúlticos a discreción. Pero el argumento que viene después (10.1-22) desautoriza en gran medida esa interpretación. De manera que las dos secciones (8.7-13;10.1-22) indican que el ira los templos es incorrecto en dos sentidos: es no actuar con amor (8.7-13) e implica comunión con demonios (10.19-22).

7 El fuerte adversativo «pero»[13] indica que Pablo está a punto de matizar lo que dijo hasta ahora. La presente sección (vv. 7-13) detalla el principio enunciado en vv. lb-3, según el cual lo que edifica es el amor, y no el conocimiento, y por lo tanto que el amor es en lo que consiste a fin de cuentas el verdadero conocimiento.[1] Pero establece ese punto por medio de los vv. 4-6, donde ya ha matizado el contenido del conocimiento de ellos insistiendo en que, a pesar del hecho de que los ídolos no existen realmente como dioses, aún así para ellos (e.d., los paganos) hay muchos «dioses» y «señores». Así que, contra la insistencia corintia en que «todos tenemos conocimiento» (v. l), Pablo afirma ahora que «no en todos hay este conocimiento».[15] Como lo deja claro el resto del versículo, con esto quiere decir que, aun cuando a nivel teórico todos crean que un ídolo no es un dios, no todos tienen este «conocimiento» en un nivel de experiencia y de emoción personal.[16]

12 Ver más abajo, a. 74.

13 Gr. aUa. Debido a su forma peculiar de entender los vv. 4-6 afirmando que son en su totalidad una cita de la carta de ellos, Willis, pp. 87-96, considera que el v. 7 va junto con vv. 4-6, como réplica de Pablo. Sin embargo, el contenido del v. 7 indica que este v. más bien introduce lo que viene a continuación.

14 Esto es válido a pesar de que la palabra «amor» no aparezca en esta sección. Es porque para Pablo el amor no es una especie de sentimiento subjetivo hacia los demás. Se expresa ante todo en la muerte de Cristo por nosotros (v.11), la cual a su vez halla expresión concreta en acciones para con los demás. Cf. Conzelmann, p. 149.

15 Aquí DHH traduce yvmcrL5 como un verbo: «Pero no todos saben esto.» Capta la relación con los vv. 4-6, pero pierde de vista el lazo formal con el v. l y el juego con el término yvmaL5.

16 Esta parece ser la explicación más natural de la supuesta contradicción entre los vv. 1 y 7. Pablo da cabida al lema de ellos sólo teóricamente. El conocimiento de que sólo existe un Dios no erradica inmediatamente lascreencias y prácticas idolátricas que ellos han arrastrado durante toda la vida. Cf. Murphy-O'Connor, «Freedom», pp. 553-556. La dificultad que ve Willis, pp. 87-88, p.ej., la cual lo conduce a considerar que todo el pasaje de vv. 4-6 es una cita, es más aparente que real.

Algunos de los creyentes corintios están entre aquéllos para quienes los «dioses» y «señores» fueron una realidad auténtica cuando eran paganos. Esos individuos, por tanto, están «habituados [17] hasta aquí al ídolo»[18]; es decir, aunque ellos ahora saben que el dios no existe, su anterior vinculación con él o con ella como dios(a) sigue siendo parte de su experiencia de la realidad. Podrán insistirle a su razón todo lo que quieran que el dios es sólo un ídolo y que un ídolo no tiene auténtica realidad. Pero el hecho es que su anterior modo de vida está entretejido en su conciencia y emociones en un modo tal que los vínculos antiguos no pueden soslayarse tan a la ligera. Para ellos, retomar al lugar donde antes daban culto significaría volver a comer «como si estuviera ofreciéndose realmente un sacrificio al dios». Esta parece ser la mejor explicación de la frase (lit.) «comen como si fuera comida de ídolos». La DHH insinúa[19] que están comiendo alimento que anteriormente había sido sacrificado (es decir, carne del mercado), y que las antiguas asociaciones idolátricas de ellos se proyectarían a este alimento. Pero eso es presuponer que entre esos cristianos gentiles estaban promulgándose escrúpulos judíos.[20] El lenguaje de Pablo tiene mucho más sentido si se trata de que están comiendo alimentos en los templos, en cuyo caso la frase no significa «que ellos piensan que eso fue ofrecido en sacrificio a un ídolo», sino que «lo comen como si fuera ofrecido en sacrificio a un dios»,[21] tal como lo había sido en todos sus años anteriores.

El resultado final del regreso de esas 11ersonas a los templos es que «su conciencia, siendo débil, se contamina». Esta cláusula introduce las dos palabras clave («conciencia» y «débil») para el argumento que viene des-

17 En cuanto a la variante textual, ver arriba, n. 1. El deseo de Coune de leer aquí «conciencia» está conectado con su interés de ver a los «débiles» como cristianos judíos que están viéndose tentados a comer carne vendida en el mercado. Otros que consideran que aquí el problema se refiere a cristianos judíos son Schlatter, p. 101; T. W. Manson, «Corinthians», pp. 200-203; Dupont, Gnosis, pp. 265-377. Pero la actitud de Pablo con respecto a esos alimentos en 10.25-30 contradice tan claramente lo que se dice aquí, que una opinión as(parece imposible.

18 Gr. srl ~La ew5 apusov e~ov; el dativo es causal (=«por razón de»), y el genitivo es objetivo: así, lit., «por el hecho de estar acostumbrados hasta este momento al ídolo». El singular «el (dolo» sugiere que el problema no es con la idolatría en general, sino con su devoción y adhesión a determinado dios.

19 Ver arriba, n. 3.

20 Sobre esta cuestión ver la introducción a los caes. 8-10, p. 408, a. 9.

21 De modo que Pablo está usando su vocabulario judío para describir lo que ellos hacen: comer alimento de ídolos. Pero para los participantes mismos el «(dolo» representa un «dios».

22 Hay que señalar que la conciencia débil es con respecto a los ídolos, no con respecto a la comida como tal. El lugar más probable para que se dé esa falla y «contaminaci6n» de la conciencia es en el templo donde efectivamente se hallaba el (dolo.

pués. Lamentablemente, el matiz preciso de la palabra «conciencia» [23] no es fácil de captar,[24] ni resulta claro de quién procede el término: si de la carta de los corintios o del propio Pablo. Esta es su primera aparición en el NT; es uno de los pocos rubros del vocabulario teológico de Pablo que parece haber provenido de su trasfondo griego más que de su trasfondo judío.[25] Debido a su frecuencia en este pasaje y en 10.25-29, mientras que no aparece en ningún otro punto de 1 Corintios, y debido a que no se usa en el razonamiento un tanto semejante de Romanos 14, muchos han argumentado que el término procede de la carta escrita por los corintios. Muy bien puede ser así; sin embargo, Pablo usa ese término en otros lugares en una diversidad de formas, que aquí deberían hacemos tomar la cosa con el cuidado necesario.

En todo caso, el principal problema es lo que significa. En el habla popular se refiere a una especie de árbitro moral interior que se pronuncia sobre la rectitud o iniquidad de las propias acciones (como en la frase «Déjate guiar por tu conciencia»). Aunque esto se acerca al uso que le da el propio Pablo en pasajes como Romanos 2.15[27] y 13.5, en el caso que nos ocupa la palabra parece acercarse más a su significado radical de «ser consciente» en cuanto a las propias acciones (cf. el verbo en 4.4), con un

23 Gr. auvetblat5. F1 verbo apareció en 4.4. La palabra aparece ocho veces en 1 Corintios, todas en 8.7-12 y 10.25-29. En el corpus paulino aparece tres veces en Romanos, tres en 2 Corintios, y seis en las epístolas pastorales. También aparece en Hechos, Hebreos y 1 Pedro.

24 Aquí la literatura es considerable. Entre otros elementos, ver H. Osborne, «EvvetbgcrLg», J1532,1931, pp. 167-179; C. Spicq, «La consciente dans le NT», *RB* 47,1938, pp. 50-80; C. A. Pierce, Consciente in *theNew* Testament, SBT 15, L.ondres,1955; C. Maurer, *TDNT* VII, pp. 898-919; B. F. Harris, «Evvetbrlat5 (Consciente) in the Pauline Writings», WTJ 24, 1962, pp. 173-186; M. Thrall, «The Pauline Use oí auvetbnot5», *NTS* 14,1967-1968, pp. 118-125; Jewett, Terins, pp. 402-446; H. C. Hahn y C. Brown, *NIDNIT I, pp.* 348-353; T. McCaughey, «Consciente and Decision-Making in some Early Christian Communities», IBS 5, 1983, pp. 115-131.

25 Si bien es igualmente claro que (1) la palabra «coraz6n » en el AT (cf., p.ej., Job 27.6) porta a veces el peso que tiene en Pablo el término «conciencia», y que (2) la convicción de una época pasada, según la cual Pablo había tomado prestado este término del estoicismo, no resulta ya sostenible. Ver esp. Pierce, Consciente, pp. 13-28.

26 Además de Pierce, Maurer y Jewett (ver n. 24), esta es la postura que toman Hoisley, «Consciousness», pp. 581-582; Murphy-O'Connor, «Freedom», pp. 548-555; y Willis, pp. 89-90. Pierce arguye que ingresó al vocabulario teológico de Pablo por medio de Corinto y que sus usos posteriores del término brotan de este encuentro. Pero eso es dar mucho peso al silencio al respecto en 1 y 2 Tesalonicenses. La diversidad del uso posterior sugiere que era un término que había quedado a su alcance por otros medios.

27 Partedeldebatehasidosiauvetbrlrngsepronunciasolamentesobreaccionespasadas(como argumenta Pierce) o si además da orientación por anticipado. La evidencia, tal como se evalúa en los artículos de Osborne, Harris y Thrall (ver n. 24), sugiere que probablemente a veces sí funciona como una guía para el futuro, aunque lo más frecuente es que se pronuncia sobre acciones pasadas. Thrall, en particular, arguye que para Pablo, en Romanos, funcionaba entre los gentiles en una forma muy parecida a como funcionaba la ley para los judíos.

decidido matiz moral en ese hecho de estar consciente. De manera que «ser moralmente consciente» sería la mejor forma de captar el sentido que tiene aquí. La debilidad implícita es que «la convicción intelectual de ellos, de que sólo existía un Dios, no había sido plenamente asimilada en sus emociones». De modo que, al verse alentados a asistir a los banquetes cúlticos como una forma de «edificación», no podían resolver la disonancia entre su razón y su corazón, por decirlo así, lo cual en última instancia los conduciría de regreso a la idolatría y así los destruiría (ver bajo v. 11). De este modo, la conciencia moral de ellos es «contaminada», es decir, sus vínculos anteriores con los ídolos significan que un regreso al culto a ese dios al comer en su honor los hace contaminar su nueva relación con Cristo.[30]

8 Con un par de oraciones que son tan desconcertantes como abruptas,[31]

2s Murphy-O'Connor, «Freedom», p. 554. El contexto sugiere que esto es mucho más probable que la sugerencia de BAGD (bajo auvetbrlrn~, según la cual «conciencia débil» significa «conciencia que no puede tomar una decisión». Cf. Horsley, «Consciousness», pp. 581-583, seguido de Willis, pp. 90-92, quien arguye sin convencer que significa solamente el ser consciente, sin ningún matiz moral. Así, «los que eran `débiles' en su awetbnatg eran sencillamente los que 'no sabían' (8.7) la verdad acerca de los ídolos y la carne de los fdolos» (Willis, p. 92). Ese punto de vista no toma suficientemente en serio la profunda angusda que iba implícita para esas personas, que se veían «destruidas» por acciones así. El problema de ellas no radica en llegar a una decisión, ni en no saber acerca de los ídolos, sino en llevar hasta el final una decisión que les ocasiona una enorme disonancia moral, y por eso las hace recaer en la idolatría.

29 Gr. ItoÁvveTctr; es su única aparición en Pablo (cf. el sustantivo de la misma raíz en 2 Co. 7.1). Algunos (p.ej., Dupont, Gnosis, p. 284) han considerado que este uso indica que los «débiles» son cristianos judíos; pero ese argumento necesitaría bases más sólidas.

30 Con frecuencia se señala que Pablo no dice nada acerca de «cómo podrían fortalecerse las conciencias débiles» (Conzelmann, p. 147; cf. Barrett, pp. 194-195: «son escrupulosos allí donde la escrupulosidad se basa en un craso error... Todo esto es insensato, y Pablo no lo defiende»). Pero eso da por entendido que el problema es básicamente una lucha interna en cuanto a la carne que se vende en el mercado, y no un debate entre ellos y él en cuanto a la asistencia a los templos. Esto es precisamente lo que hace que esta cuestión difiera de la de Ro. 14, donde el problema es la comida en sí y él les habla a los dos bandos, diciéndoles que vivan juntos en la comunidad de fe.

31 La oración comienza con un be que la RVA traduce «pero» (cf. Hurd, p. 123). Lo más probable es que se trate de un consecutivo moderado («ahora bien», o sin traducirse, como lo hacen la mayoría de los comentarios). De hecho es muy difícil explicada como una instrucci6apaulina en contraste con lo que se ha dicho en el v. 7, especialmente si uno presupone, como lo exige el contexto, que Pablo está hablándoles a los «gnósticos». En el v. 7 ha establecido que los «débiles» son los que no logran manejar el conocimiento de los «gn6sticos». Si esto contrasta con aquello, entonces aquíestá tratando de lograr que los últimos se «contengan» en lo referente a la «comida de ídolos» (entendiendo que se trata de carne vendida en el mercado), puesto que el comer esos alimentos no acercará a las personas a Dios. Pero, ¿cómo puede una oración así estar en contraste, a menos que refleje la perspectiva de que comer esos alimentospodrlaacercarlo a uno a Dios? Y ¿de dónde habría podido provenir una idea así sino de ellos, y cómo apoya el argumento de Pablo contra ellos en este punto?

Pablo toma la causa de aquellos que se acaban de mencionar, que tienen «conciencia débil» 32 Las dificultades estriban en determinar tanto lo que estas oraciones significan como su funcionamiento dentro del argumento. Parte de este último problema tiene que ver con si reflejan una instrucción *ad hoc* de Pablo en manto a los alimentos sacrificados a los ídolos, o si reflejan de algún modo una postura corintia.

Las dos oraciones tienen apariencia de aforismos, el segundo de los cuales aparentemente tiene la intención de modificar el primero o elaborarlo. Así: (1) «La comida[33] no nos hará más aceptos a Dios»; y (2) «Ni somos menos35 si no comemos, ni somos más si comemos» (RVA). El sentido de la primera oración parece suficientemente fácil. Aunque el verbo puede ser positivo («presentarnos ante Dios para que nos apruebe») o bien ser negativo («colocarnos ante Dios para ser juzgados»), en cualquiera de los dos casos el sentido es que la comida como tal no tiene nada que ver con nuestra relación con Dios.[36] Por supuesto, esta sería la perspectiva tanto de Pablo como de los corintios. Lo que ellos bien puedan haber estado insistiendo en su carta es algo que habrían podido fácilmente aprender de él.

32 **Es de cierta importancia señalar que en ningún punto del argumento aparece la palabra «fuerte». El contraste es entre los que tienen «conciencia débil», tal como se acaba de definir en el v. 7, y los que «tienen conocimiento». No debe resultar sorprendente que Pablo se ponga del lado de los «débiles», ya que desde su punto de vista ésa es la única postura adecuada para los cristianos en la edad actual (cf. nota anterior). Esto refleja su modo de entender tanto a Cristo como a su propio apostolado (ver bajo 4.8-13). En 2 Corintios esto se convierte en una cuestión clave en su debate con esta iglesia, cuyos miembros tienden a despreciar la debilidad considerándola menos que cristiana.**

33 Gr. **ppwlla (lb. en v. 13; cf. 6.13). Puesto que Pablo no hace referencia a e~>.OBvsa («comida de (dolos»), esta palabra parece poner por el momento el argumento en un marco más general (ver bajo v. 13).**

34 Gr. **napacrrgaey que como transitivo significa «presentar» u «ofrecer» algo o a alguien a otra persona, y se usa como término técnico para presentar a alguien ante un juez. El «recomienda» de RVA corresponde más apropiadamente al verbo napam9r11u (así también el «acercará» de BJ).**

35 Gr. **vasepouWe0a; de ordinario significa estar falto en algún sentido. Murphy-O'Connor, «Food», pp. 297-298, sugiere, sobre la base del tiempo futuro de la primera oración (que según él se refiere a ser presentados ante el tribunal de Dios: los corintios han alegado que el comer alimento de (dolos no logrará tal cosa), y el presente de la segunda, que esto se refiere a «dones espirituales» (cf. 1.7). Según eso, los «fuertes», desde su punto de vista, están alegando: «El comer alimento de (dolos no nos acarreará el juicio de Dios; además, si no comemos (como hacen los débiles), no estaremos abundando en dones espirituales (de lo cual dan evidencia los débiles), y si lo hacemos (como en efecto lo hacemos), no careceremos de ellos (como también resulta evidente)». Pero esto no sólo se basa en una opción textual sumamente improbable (ver arriba, n. 6), sino que también se ve debilitado por la completa ausencia de mención de los dones espirituales en el contexto.**

36 Cf. **Barrett, p.195: «el observarlas leyes alimentarias no constituye algo que podamos alegar ante Dios».**

El enigma viene en la segunda oración. La elaboración natural de la primera oración habría sido: «por tanto, el abstenerse no es ventajoso para nadie; ni el comer es desventaja alguna». La comida no afecta nuestra vida ni en un sentido ni en el otro. De modo que los que se abstienen, que generalmente lo harían para ganarse la aprobación de Dios, no tendrán esa ventaja; y los que se permiten comer, que podrían temer la desaprobación de Dios, no serán juzgados. Pero eso no es lo que dice Pablo. Su elaboración es exactamente lo contrario: «El que se abstiene no está en desventaja; y el que come no está en ventaja». El problema es: ¿cómo se relaciona esto con la primera oración como parte de la respuesta de Pablo a los corintios que están desafiándolo, y especialmente como parte de la acción de él, de asumir la causa de los «débiles»?

Los problemas contextuales son igualmente difíciles. (a) Dado que el contexto (tanto los vv. 7 como 9-12) no tiene que ver con la «comida» como tal, sino con alimentos comidos en la presencia de un ídolo, y por ende con la idolatría, ¿por qué se dice esto, y especialmente por qué se dice en este punto preciso? (b) Lo más extraño de todo es el v. 9, donde Pablo se refiere a estos aforismos como «esta autoridad/libertad vuestra», como si lo que se dijo en el v. 8 no fuera una instrucción que se da por primera vez, sino una postura que o ellos han defendido o con la cual Pablo sabe que estarán de acuerdo. (c) Todo esto se complica aún más por el hecho señalado arriba, de que la primera oración representa un punto de vista que fácilmente podría demostrarse que es de Pablo o que es de los corintios.

Se ha ofrecido una variedad de soluciones, ninguna de las cuales resulta completamente satisfactoria. Si se trata de una palabra *ad hoc* de Pablo,[37] entonces la extraña formulación de la segunda oración sigue siendo un problema, como también la aparente reprensión del v. 9. Si se trata de una afirmación de los corintios,[38] entonces la forma abrupta en que se introduce, especialmente a la luz de cómo él los cita a ellos en vv. 1 y 4, resulta igualmente desconcertante, como loes también la formulación de la segunda oración, que parece ser exactamente lo contrario de lo que uno habría esperado que ellos dijeran

37 Esta es la opinión tradicional, pero en la mayoría de los casos simplemente no se hace referencia a la cuestión contextual, y se pasa por alto la dificultad con la formulación de la segunda oración. En vano busca uno la respuesta a la pregunta «por qué», especialmente en relación con el v. 7.

38 Para una lista de algunos que asumen esta postura, ver Hurd, p. 68, a la cual puede añadirse Holladay (tentativamente), y Barrett, Murphy-O'Conaor y Willis (ver nota siguiente). De otro modo Hurd, p.123, y Conzelmana, p. 148, quien dice que se trata de «una declaración positiva porparte de Pablo». Ni él ni Hurd bregan adecuadamente con la cuestión contextual.

39 Esto fue destacado hace tiempo por Lretzmasa, p. 38, y posteriormente ha sido señalado con frecuencia. Entre los que toman esta postura pero se dan cuenta de los problemas, se han

La solución que ofrecemos aquí[40] es que, a pesar de la falta de señales, ambas oraciones reflejan lo que los corintios estaban argumentando en su carta, ya se trate de citas directas o no. No colocaríamos comillas en una traducción porque esas oraciones también están completamente de acuerdo con el punto de vista del propio Pablo. La clave estriba en la palabra «comida» (RVR pone «vianda» en v. 8 y «comida» en v. 13 para traducir el mismo término griego), la cual vuelve a aparecer en la conclusión en el v. 13, y el único otro lugar donde Pablo la usa es Romanos 14.15-20 (donde parece que lo que se tiene en mente son las leyes alimentarias) y en 1 Corintios 6.13, donde también aparece como parte de un lema corintio (con el cual Pablo también estaba esencialmente de acuerdo) [á1] Lo que hay que señalares que lo que se dice aquí acerca de la comida es casi exactamente lo que dice Pablo en otros lugares acerca de la circuncisión (7.19; Gá. 5.6; 6.15). Muy probablemente esto refleja la propia postura de Pablo en cuanto al ser «kosher»: que la comida, cano la circuncisión, no nos «recomienda» ni nos «hace más aceptos» ante Dios. En ningún sentido somos peores si no comemos esa clase de alimento (al igual que si no estamos circuncidados), y no somos mejores si los comemos (al igual que si estamos circuncidados). Para Dios esas son cosas completamente indiferentes. Para Pablo esto seguiría siendo válido, y de ahí la forma positiva en que se presentan los aforismos. Se trata de la «autoridad/libertad» de la persona que está en Cristo. Según esta opinión, los corintios han tomado una de las palabras del propio Pablo en un campo diferente, y están empujándola para lograr sus propios propósitos; esa <dibertad», según han alegado ellos, puede aplicarse también a lo de comer cualquier alimento, en cualquier circunstancia, incluidos los templos de los ídolos. Para Pablo éste es un uso incorrecto de la «libertad» en lo que respecto a la comida (v. 9)[42], y ante todo por causa de lo que puede ocasionarle a un hermano o hermana (vv. 10-12).

9 Esta oración hace que sea mucho más probable que el v. 8 represente parte de la discusión de ellos con Pablo. Comienza con una conjunción

ofrecido tres soluciones diferentes. Barren, p.195, considera que la oración 1 procede de los corintios, y que la oración 2 ese¡ inicio de la respuesta de Pablo. Murphy-O'Connor(«Food») ve el conjunto como una cita, pero opta por una solución textual improbable (ver un. 6 y 35). Willis, pp. 97-98, opta sólo por la oración 2 pero sin los ovte, haciéndolos decir: «Si no comemos, nos va mejor por ello; si comemos, nos va mejor».

40 Cf. Fee, «EOw"~, pp. 190-191, donde se propuso esto por primera vez.

41 Este uso en 1 Cor. 6.12-13 fortalece la probabilidad de que aquí Pablo esté tratando con una postura corintia, como lo hace también el hecho de que ambas oraciones, como **en los** vv.1 y 4, estén en primera persona plural, en contraste con el v. 7 que habla de los «débiles» en tercera plural y el v. 9 que se dirige a los «gnósticos» en segunda plural.

42 Como bien lo expresa Conze¡mann, p. 148: «La neutralidad de la comida *no* implica neutralidad de *conducta*» **(bastardilla suya).**

adversativa («pero»),[43] seguida por el imperativo de advertencia, «mirad que».[44] La advertencia en sí contrasta dos palabras de tal manera que una de ellas («libertad») parece ser la perspectiva corintia de su actividad actual, mientras que la otra («tropezadero»)[45] es la de Pablo. En cuanto al término crucial *exousia* («autoridad/libertad») ver bajo 6.12.[46] Una vez más, se trata casi con toda seguridad de una contraseña corintia (cf. tb.10.23)[47] y al igual que en 6.12 significa alío aproximado a «libertad de actuar como ellos quieran sin restricción». Que esta sea una palabra de ellos parece seguro por la forma en que Pablo se refiere a ella como «esta libertad vuestra»[49] Pablo está advirtiéndoles que se cuiden de que «esta autoridad vuestra (promovida en el versículo anterior)», con la cual Pablo estaría totalmente de acuerdo en lo referente a las leyes alimentarias, no sea transferida al acto de participar en los banquetes cúlticos, lo cual haría que se convierta no en «libertad» para los otros sino en «piedra de tropiezo» para ellos. Para los corintios, el «conocimiento» (=visión, percepción) implica «derechos» para actuar con «libertad». Así es que para ellos la libertad se había convertido en el sumo bien, ya que conducía a la exaltación del individuo. Para Pablo prevalece lo contrario: El «amor» significa «renunciar libremente» a los propios «derechos» por el bien de los demás (cf. 9.19-23), y el objetivo de la salvación es la «vida conjunta» en comunidad.

Como ya se señaló, latente dentro de la naturaleza de la «autoridad» de ellos se halla probablemente el deseo de «edifican» a los «débiles». Si es así, entonces para ellos el término *exousia* es un término crucial. No sólo quieren «liberar» a algunos de sus hermanos y hermanas de lo que para ellos es su

43 Gr. be.

44 Gr. P>.enese; cf. 3.10; 10.12; Gá. 5.15.

45 Gr. npoarncoppa~ en 1 Corintios sólo se encuentra en este punto (pero cf. Ro.14.13, 20). En el v.13 Pablo usa el sinónimo oxavbakri co. Estas dos palabras, como lo muestra claramente su uso en la tradición sinóptica, se refieren no a «ofenden» a alguien sino a convertirse en causa de que alguien caiga. Aquí el contexto exige también ese sentido.

46 Esa palabra significa ordinariamente «autoridad», pero el poner en su lugar ekevOe-po5/e>evOepLa. en 9.1, 19 y 10.29 sugiere que las ideas son, en determinado sentido, prácticamente sinónimas en esta discusión.

47 Para un panorama del debate en cuanto a sus orígenes en Corinto, ver Willis, pp. 98-104. Dicho autor probablemente tiene razón al verlocomo una adopción de la «filosofía popular», ya que esto va muy en armonía con la actitud de ellos que se manifiesta en 1.10-4.21 (ver esp. bajo 1.12 y 17). Como en 6.12, posiblemente ellos han tomado una idea paulina y le han dado nueva forma, dentro del marco de sus propias opiniones sobre la «sabiduría» y el «conocimiento», de modo que en su forma actual es de ellos, y no de Pablo.

48 El concepto de «libertad» en la filosofía popular era sumamente individualizado, y se acercaba a la autodeterminación. De manera que significaba estar libre de restricciones impuestas por fuerzas externas, incluso de otras personas. Obviamente para Pablo (9.19) significa exactamente lo contrario. Ver H. Schlier, TDNT II, pp. 487-502.

49 Gr. rl ejovrna vgmv aun.

actual esclavitud a nociones falsas acerca de los «dioses» (que es el punto de lo específico del versículo siguiente), sino que también su idea de exousia los ha conducido a poner en tela de juicio el propio apostolado y libertad de Pablo, puesto que él no actúa con la osadía de esa «autoridad» (lo mal se convierte en punto central de la defensa de 9.1-23).

10 Habiendo advertido a los corintios que no usen sus «derechos» como medio que provoque la caída de «los diles», Pablo procede en las tres oraciones que siguen (w. 10-12) a hacer una vehemente defensa de los «derechos» de los «débiles». Comienza en este versículo especificando en detalle aquello que ellos están haciendo, que está ocasionando esa raída. Aun cuando la explicación asume la forma de una suposición general presente, la urgencia del argumento sugiere que nos hallamos frente a una situación real, y no meramente hipotética.[50] «Porque», explica con referencia al v. 9, «si alguno (es decir, la persona de conciencia débil que se menciona en la apódosis) te ve a ti,[51] que tienes conocimiento, sentado a la mesa en un lugar de ídolos, la conciencia de ese otro que es débil (exactamente igual que en el v. 7) ¿no será `edificada' conduciéndolo a comer[52] (se sobreentiende `él mismo') comida sacrificial?»

A partir de esta pregunta nos enteramos por lo menos de tres cosas en cuanto a la situación en Corinto. Primero, aquellos que tienen el «conocimiento» expresado en los w. l, 4 y 8 están asistiendo a los banquetes cúlticós en los comedores de los templos.[53] Puesto que esta es la única expresión especifica del problema en el capítulo 8, y puesto que esta sigue siendo la preocupación principal cuando se retoma el asunto de los «alimentos sacrificados a los ídolos» en 10.1-22, parece seguro que éste es el verdadero problema en torno del cual ellos están argumentando en contra de la prohibición anterior (aparentemente) de Pablo.[54]

50 De otro modo opina Hurd, p. 125, quien piensa que la sintaxis apunta a lo hipotético. Pero él alega que incluso los llamados «débiles» son hipotéticos, opinión que no parece tomar suficientemente en serio ni la urgencia de esta respuesta ni la urgencia afín mayorde 10.1-22.

51 Gr.ae (segunda persona singular). En cuanto a este uso cf. 4.7; 7.21, 28; 14.17; 15.36. Aquí el uso es muy parecido al de 4.6-7, donde la primera oración tiene una introducción general en segunda persona plural, seguida de una especificación en cuanto a cómo es que ellos están «envaneciéndose» (introducida por un yap explicativo) en segunda singular.

52 Gr. OLxobogr101laetaL La traducción es de Turner, Syntax, p.143, quien considera que este uso «expresa una medida de efecto» (expresión tomada aparentemente de Burton, *Moods*, p.411).

53 Gr. ev e ~euo xatctKELMvov («reclinado a la mesa en el templo del ídolo»). En cuanto a la evidencia arqueológica de estos comedores en Corinto, ver C. L. Thompson, «Corinth», IBDSup, p. 180.

54 El punto donde mejor se nota el compromiso de los intérpretes con la postura de «la carne vendida en el mercado» es en su forma de tratar este versículo. Algunos simplemente lo saltan de plano (la mayoría de los comentarios); otros dan un rodeo calificándolo como «un

En segundo lugar, es probable que al mismo tiempo ellos estén alentando a todos los demás miembros de su comunidad a asumir la misma postura «conocedora» sobre este asunto. Por eso parece que están instando a otros, a quienes Pablo describe como individuos cuya conciencia es débil (ver bajo v. 7), a que se les unan en esos banquetes. Esa parece ser la mejor forma de explicar los otros dos elementos del texto: (a) el hecho de que los débiles «ven» a los «conocedores» sentados a la mesa (¿cómo podrían «ver» a menos que estén presentes?)[56]; y (b) el uso irónico del verbo «edificar»[57] en relación con la conciencia moral de los débiles. Estas dos cosas pueden entenderse si lo que está «destruyéndolos» (v. 11; RVR «perderá») es el hecho de que se hallan bajo considerable presión para aceptar --o en efecto han aceptado- las invitaciones de los «conocedores».

En tercer lugar, el problema con las personas de conciencia débil no es que se sientan «ofendidas» por lo que están haciendo los «gnósticos». Su «conciencia» es «edificada» en tal manera que ellos son conducidos también a «comer lo sacrifcado a los ídolos». Su problema radica en su incapacidad de manejar el argumento de los «gnósticos» (cf. v. 7). Pueden de hecho reconocer que el ídolo no tiene realidad alguna, pero lo que para otros es simplemente «comida», para ellos es «comida sacrificada al ídolo».

caso extremo» (p.ej., R-P) al cual Pablo volverá a modo de «digresión» en 10.14-22. Schmithals, p. 227, es más ingenuo, y lo descarta por medio de una nota al pie: «Incluso en 8.10, donde Pablo desde luego escoge un ejemplo extremo, está interesado solamente en el hecho de comer etáwao0vta, no con la participación en el culto como tal». Para lograr esto se fuerza la única declaración explícita de Pablo en el cap. 8, que lleva directamente al argumento de 10.1-22, de modo que signifique algo diferente de lo que dice y pueda encajar así en un esquema preconcebido.

55 Una «libertad» que se siente obligada a «liberar» a otros suele ser en realidad una expresión de esclavitud. Ver bajo 6.12.

56 Esto por sí mismo parece dar el golpe de gracia a la idea de que los «débiles» solamente están preocupados por lo de comer carne del mercado. Pablo no sugiere que ellos «descubran» que otros son tan osados como para comer incluso en los templos, lo cual entonces los envalentonaría para comer carne del mercado. Esa idea frecuentemente repetida (p.ej., Grosheide, p. 196; Lenski, p. 345) debe sepultarse de una vez por todas. Ellos podrían «ofenderse» porto que están haciendo los «gnósticos» y muy probablemente los «juzgarían» por ello, pero es difícil imaginarse cómo su descubrimiento de la acción de los «gnósticos» los conduciría a realizar esta acción de menor monta y de un tipo totalmente diferente. Esa sugerencia le quita al ejemplo toda su fuerza al convertirlo en un *non sequitur*. Si para los «gnósticos» la cuestión importante es la asistencia a los banquetes en el templo, entonces difícilmente se sentirían gratificados de alentara otros a comprary comercame del mercado; y si los «débiles» no fueran presionados en alguna forma, ¿qué podría llevarlos a hacerlo por cuenta propia?

57 Gr. oaacobogew (en inglés NIV traduce «emboldened» [«envalentonado»], para lo cual no hay paralelo conocido). Sobre este asunto véase la n. 22 en la introducción a los caes. 8-10. Cf. el comentario de Godet: «¡Lo ilumina y lo fortalece en dirección a su pérdida 1 ¡Hermosa edificación!» (p. 426).

No es la comida lo que los destruye, sino la idolatría inherente al acto de comer en los templos. Este es el elemento que se recogerá y se detallará más en el v. 11.

11 Esta oración, que también comienza con un «porque» explicativo **(RVR «y»; RVA** «así»), elabora la preocupación del v. 10 indicando exactamente lo que le sucede a la persona de «conciencia débil» que podría emular -o ha emulado- a aquel que está tratando de «edificarlo» de ese modo. Esa persona «por tu conocimiento se pierde» (BJ)5[8] Pero la persona no es sencillamente «alguien de conciencia débil»; es «el hermano por quien Cristo murió». Tanto el énfasis del orden de las palabras[s9] como el modo de hablar sugieren que para Pablo el problema no es meramente hipotético. Está en j uego una vida cristiana, y todo por causa de la libertad de ellos, informada por su conocimiento. Este resultado trágico previsto--o real-de la pérdida de un hermano coloca bajo una luz más clara varios elementos del argumento que ha precedido.

Al decir que el hermano «es destruido»[60] lo más probable es que Pablo esté refiriéndose a la perdición eterna, y no simplemente a una especie de «desgarramiento» interior de quien está comportándose contrariamente al «dictado de su conciencia». Esta última idea es demasiado moderna; y en otros lugares de los escritos de Pablo esta palabra se refiere invariablemente a la ruina eterna. 1 Eso parece remachar el argumento de que el problema en cuestión es la verdadera idolatría (e.d., el comer en banquetes cúlticos), y no simplemente el comer carne que previamente había estado ligada con la idolatría. Lo que se tiene en mente es un antiguo idólatra que cae de nuevo en las garras de la idolatría. Sólo quien toma en serio, como lo hacía Pablo, el carácter demoníaco de la idolatría (ver 10.19-22), puede apreciar la fuerza de agarre que ésta tiene sobre la vida de aquellos que están atados a sus poderes.[62] Para esas personas, regresar a la idolatría significa volver a quedar

5s Cf. **Ro. 14.15: «No hagas que porra comida tuya se pierda (RVA' no arruines por tu comida a') aquel por quien Cristo murió».**

59 **En griego dice literalmente: «Porque destruyéndose está el débil por tu conocimiento, el hermano por quien Cristo murió."**

60 Gr. **anoUvsaL (cf.1.18;10.9-10; 15.18). Nótese el tiempo presente; ya él está experimentando ruina (RVR pone en futuro, «se perded").**

61 **Como Pablo no tiene un sistema anterior que recobrar, ve el peligro como algo real.** Cf. **Conzelmana, p.149 n. 38: «Pablo presupone, desde luego, la idea de que también el cristiano puede perder su salvación». No es éste un pensamiento afortunado, pero refleja con sobrio realismo la propia teología de Pablo. De otro modo Bruce, p. 82, que considera el xa1 ~ovtieg (v. 12) como epexegético, y por lo tanto como explicación de lo que significa «perder/destruir».**

iz **Aquellos que han estado involucrados en el rescate de drogadictos y prostitutas, p.ej., o de personas Implicadas en diversas expresiones del vudd y el culto a los espíritus, tienen una comprensión existencial de este texto que otros difícilmente aprecian. Muchas de esas**

bajo su poder y sufrir por ende la perdición eterna. Por eso son destruidas «por el conocimiento tuyo»: no sólo porque el conocimiento no es la base apropiada de la ética cristiana, sino también porque el conocimiento de los «gnósticos» acerca de la idolatría en sí es tan defectuoso. Por esas razones uno puede ahora entender más claramente la naturaleza del argumento de Pablo hasta este punto, especialmente los vv. 1-3, 4-6 y 7-8, donde se ha sentido impelido en cada punto a matizar el «conocimiento» de ellos. El conocimiento conduce a todas esas acciones incorrectas. No sólo no logra «edificar» a los antiguos idólatras, sino que los destruye; para no mencionar el hecho de que «envanece» al que insiste en los «derechos» y la «libertad».

De modo que Pablo apela al amor en dos formas, aun cuando no emplea aquí esa palabra. En primer lugar, la persona que está destruyéndose es un «hermano». Aquí se coloca en primer plano la interacción entre el amor, el conocimiento y la edificación. Ellos quieren «edificar» al débil por medio de su «conocimiento»; pero en vez de eso lo que hacen es «derribar». Puesto que las personas involucradas son hermanos y hermanas, hay que edificarlas del modo adecuado. Esto quiere decir no insistir más en la «libertad», ya que la «libertad» va en dirección de la existencia individualizada, mientras que el amor va en dirección de la comunidad y del cuidado por los demás. En segundo lugar, la base común de la vida de ellos en Cristo no es el «conocimiento» ni la «libertad», sino la muerte de Cristo. Su arrogancia e insensibilidad, que pueden destruir al hermano en nombre del conocimiento y la libertad, se contraponen así al amor de Cristo «hasta la muerte». Al igual que en los capítulos 1-4, donde Pablo trata de combatir la fascinación de ellos con la sabiduría, los hace retomara la cruz. Tanto sus vidas individuales como su vida conjunta en comunidad dependen del hecho de que cada uno de ellos es alguien «por quien Cristo murió».

12 Esta oración pone fin al presente argumento dando una expansión teológica del punto del v. 11. «De esta manera»,[63] es decir, de la manera descrita en el v. 10, ellos destruyen a un hermano por quien Cristo murió (v. 11). Eso se expresa ahora en términos de «pecado». Por una parte, la actividad de ellos resulta ser «pecado contra los hermanos», lo cual se

personas deben ser separadas para siempre de sus vínculos anteriores -incluso de la posibilidad de volver a sus antiguos antros para evangelizar allí-, por lo tenaz que es la fuerza de atracción de su vida anterior. Pablo tomaba en serio el poder de lo demoníaco; de ahí su preocupación de que un antiguo idólatra, al retornar a sus idolatrías, sea destruido: es decir, ese individuo regresad a sus hábitos anteriores y sed apresado por ellos todavía más fuertemente, y por eso terminará por sufrir la perdición eterna.

63 Gr. o~5, **en primera posición, correctamente traducido «de esta manera», e.d., de la manera que se acaba de describir.**

expresa de nuevo con lo de «hiriendo[64] su débil conciencia». Por otra parte, el pecar así contra un hermano por quien Cristo murió es «pecar contra Cristo» mismo. Esto evoca el lenguaje de Jesús, según el cual el hacer algo contra uno de los más pequeños es hacerlo contra él (Mt. 25.45), o el lenguaje de Hebreos 6.6, donde el retomar a los antiguos pecados es crucificar otra vez al Hijo de Dios y exponerlo al vituperio público. Herir a un miembro de Cristo es herir a Cristo; pecar contra uno de los suyos es pecar contra aquél a quien éste pertenece.

Debido al viraje al plural («los hermanos») después del singular de los vv. 11 y 13, algunos han sugerido que el pecado es contra la iglesia. Es decir, eso bien puede reflejar la forma en que Pablo entiende la solidaridad de Cristo con su cuerpo. Pecar contra Cristo significa entonces destruir su cuerpo, la iglesia.[65] En cualquier caso, la ofensa última del «gnóstico» no es simplemente que carece de verdadero conocimiento, y ni siquiera que es responsable de la perdición de un hermano, por malo que esto sea, sino que al hacerlo así está pecando directamente contra Cristo mismo en alguna forma. El resultado neto de un argumento así es, por supuesto, la prohibición.

13 Con la fuerte conjunción inferential «por consiguiente»,[66] Pablo concluye a este argumento inicial, y al hacerlo así realiza dos cosas que le interesan. Primero, pone fin al argumento inmediato generalizando la referencia al tropezadero en el v. 9, pero lo hace en función de su propia conducta personal, o al menos de su disposición de conducirse de ahora en adelante en determinada forma en aras de «mi hermano». Esto lo hace recogiendo el lenguaje del v. 8 («comida»)[67], que ahora limita específicamente a la carne de animales 68 Así, «si la comida es la causa del tropiezo" de mi hermano,

64 Gr. tvntw, lit. golpear, en sentido figurado, como aquí, significa ser responsable por las heridas que una persona así ha recibido.

65 Esta es la postura que arguye Murphy-O'Coanor, «Freedom», pp. 563-564, seguido de Willis, p.107.

66 RVR «por lo cual»; gr. iir,oxep, en Pablo sólo aquí y en 10.14 (hay una variante en 14.13).

67 Gr. ppwWa. Conzelmann, p. 148 n. 26, hace la afirmación infundada de que aquí PpwWa significa «comer». Pero Ppmrn5 (cf. v. 4) es ua sustantivo verbal; no hay evidencia alguna de que *Ppwp«* pueda usarse de ese modo. En cuanto a la distinción entre ambos vocablos, ver *T. Rub.* 2.7: yivewrr ppwon5 pportmv ... otL ay ppwgaonv.

68 Gr. rcpea, palabra que se refiere específicamente a la carne de animales y por lo tanto se contrapone a la comida que come un vegetariano (cf. Ro. 14.21). Theissen, *Estudios de Sociologfa*, pp. 235-255, puede estar apuntando en la dirección correcta cuando sugiere que parte del problema es sociológico. Puesto que de ordinario los pobres sólo comían carne en banquetes de esos, la carne en sí asumía para esas personas una cualidad casi religiosa.

69 En este caso el lenguaje cambia del npoarcoWpa del v. 9 al verbo sinónimo oxavbaXrru1, probablemente porque refleja con más veracidad lo que se ha dicho en los vv.10-12 acerca de cómo el hermano «es destruido», y especialmente acerca del «pecar contra» él (cf. el uso de este verbo en la tradición sinóptica: p.ej. Mt. 5.29-30; 18.6-8).

entonces yo no volveré a comer carne de animales en toda mi vida, [70] para no ser yo la causa del tropiezo de mi hermano.» Pero, ¿por qué generaliza de este modo? Y ¿por qué usa de repente como ejemplo de ese principio su propia conducta?

la respuesta a la primera pregunta parece bastante fácil. En todo este trecho ha venido tratando sobre una forma de «comer»; pero puesto que generaliza en primera persona singular (e.d., con referencia a su propia conducta), y puesto que él nunca habría participado en los banquetes cúlticos en cuanto tales, debe ahora ampliar el principio para referirse en general a los escrúpulos sobre los alimentos, y en particular sobre la carne de animales. Esto sugiere no sólo que él está generalizando de veras y que por lo tanto está trascendiendo con mucho el problema específico en cuestión (los banquetes cúlticos), sino también que en ciertas formas el problema específico no sólo es sintomático del problema mucho mayor de la insistencia de ellos en los «derechos» y la «libertad» en nombre del conocimiento. De modo que esta conclusión resume con una especie de principio general negativo el principio más positivo con que había comenzado el argumento («el conocimiento envanece, pero el amor edifica»). El amor, es decir, el cuidado por el hermano, es lo que determina la vida ética cristiana; no lo es la «libertad». Como lo dejan claro 9.19-23 y 10.23-30, esto no significa que la vida *personal* de uno con respecto a la comida en sí quede absolutizada, sino que en la conducta ética la primera consideración no ha de ser mis propios «derechas» sino el bien del otro.

En segundo lugar, al mismo tiempo esta conclusión generalizante en cuanto a su propia conducta acerca de la comida lleva directamente al argumento que sigue. En lo que parece una digresión pero es en realidad parte crucial del argumento entero, Pablo hace una apasionada defensa de su apostolado, en la cual el principal punto en discusión es su libertad como apóstol para vivir cano vive.[71] El hecho de que esta defensa se plantee mediante esta palabra conclusiva sugiere que la conducta de Pablo con respecto a la comida se había convertido en parte del problema tal como ellos lo habían formulado en su carta.

Pero precisamente de eso es de lo que trata el capítulo 9. Por ahora hay

[70] Este es un intento de captar la fuerza plena del negativo enfático ov Wrl 4oryw, reforzado en este caso por era rov eawva («pan siempre»).

[71] La mayoría de las veces este versículo y el caca. 9 son considerados como casos en que Pablo se pone él mismo como modelo para la conducta que se defiende en los vv. 7-13 (quien más recientemente piensa así es Willis, pp. 109-110. y «An Apostolic Apología? The Form and Function of 1 Coriathians 9», JSNT 24, 1985, pp. 33-48. En cierto sentido eso es verdad; Pablo siempre plantea su propia conducta como algo que «imitar» (cf.11.1). Pero ése no es su punto en el caca. 9. Ver la introducción y el comentario bajo caca. 9.

que decir una palabra final en cuanto a por qué Pablo comienza de este modo su reacción a la asistencia de ellos a los banquetes cúlticos, en vez de comenzar con la prohibición directa que finalmente vendrá (10.14-22). La respuesta a esto parece ser doble. (1) Esta reacción ha sido determinada ante todo por la naturaleza de la argumentación en la carta de ellos. Es decir, Pablo no está simplemente dando su opinión acerca de si uno puede asistir a los banquetes cúlticos. Finalmente dirá que ellos no pueden hacerlo bajo ninguna circunstancia. Pero comienza de este modo porque fue así como comenzaron ellos Y3 Así, como se ha señalado, él va recorriendo el argumento de ellos punto por punto, y muestra que la teología y la ética cristiana van en una dirección muy diferente de la de ellos. Se trata de una argumentación y un llamado en ***contra de ellos,*** y no de una instrucción para responder una pregunta amistosa.

(2) El reaccionar de este modo también encaja perfectamente con lo que constituye un patrón en toda la caria (ver, p.ej., 1.10-4.21; 6.12-20; 12-14), donde en cada caso él llega finalmente a prohibir la actividad actual de ellas, pero sólo lo hace después de haber tratado primero de corregir el problema en un nivel más profundo, a saber, a nivel del malentendido de ellos en cuanto al evangelio. Esto también armoniza con la forma más amplia en que él entiende el evangelio, según la cual el imperativo sigue al indicativo, y según la cual sí debe haber obediencia -que a veces se expresa a fin de cuentas en absolutos, como en 6.18 y 10.14-22- pero siempre en función de una respuesta al evangelio.

Por esto Pablo invariablemente trata el imperativo en una forma nueva. El orden divino sigue teniendo absolutos morales y éticos; hay conducta que es totalmente incompatible con la vida en Cristo. La inmoralidad sexual es incorrecta, absolutamente; la idolatría es incorrecta, absolutamente [74] Pero

n Cf. **Fee, «EtbooXo0vra», pp. 195-197.**

73 Cf. **Willis, pp. 112-122.**

74 **Es aquí donde tanto von Soden («Sacrament», p. 264) como Conzelmann, pp. 148-149, parecen perder de vista por amplio margen el argumento de Pablo. Conzelmann, p.ej., dice acerca de 8.10: «Pablo declara: la conducta de ustedes no los afecta a *ustedes, su* libertad interior para ir a esos lugares no constituye problema alguno. El problema estriba en la demostración que ustedes dan a su hermano, no deliberadamente, sino en un sentido objetivo; ea otras palabras, la forma en que él entiende la conducta de ustedes.» Pablo no declara tal cosa, como lo deja claro el pasaje de 10.14-22 (pasaje que Conzelmann parece considerar embarazoso para Pablo). El problema radica en nuestra incapacidad de pensar que podría haber absolutos sin sentir al mismo tiempo que Pablo está traicionándose a sí mismo poniendo otra vez en acción la ley. Pero en Pablo no existía tal tensión. Imperativos hay muchos en él, pero él nunca deja que se conviertan en ley (entendiéndola como medio de garantizar uno su propia seguridad ante Dios). La obediencia no lo salva a uno ante Dios; sin embargo la obediencia se espera de aquél a quien Dios ha salvado.**

Pablo nunca empieza por ahí. Para la persona que está en Cristo esa forma de conducta es incorrecta, primero que nada, precisamente porque la persona está «en Cristo». Con Cristo uno ha muerto; en Cristo uno ha sido resucitado para vivir una nueva existencia. Quien participa así en el nuevo orden debe hacer realidad el fruto del Espíritu. Por eso Pablo comienza con el evangelio y su fruto de amor y de cuidado por los hermanos y hermanas. Pero finalmente concluye (en 10.19-22) con la conducta personal, y los banquetes taílticos están absolutamente prohibidos como algo que es totalmente incompatible con la vida en Cristo.

A pesar del hecho de que el cristianismo occidental, durante más de un milenio, no ha tenido en su cultura nada comparable a este asunto, este texto ha tenido una larga historia de uso en la iglesia en la forma del «principio de la piedra de tropiezo». Pero mucho de lo que se ha dicho en ese respecto se derivaría mejor de 10.31-11.1 o de Romanos 14. Hay que señalar algunos puntos.

(1) El problema no es el de «ofender» a alguien en la iglesia. Tiene que ver con una forma de conducta que otro podría «emular» -y que de hecho en este caso parece ser que está instándosele a emular- para su propio mal.

(2) Generalmente se invoca este principio en asuntos de conducta más periféricos. Pero ése tampoco es el caso aquí. Si bien es cierto que en el v.13 Pablo amplía considerablemente el panorama, el problema específico es algo que a fin de cuentas él llegará a prohibir por completo. No obstante, en esta sección los problemas más grandes para él -los de actitud- merecen ser escuchados con atención: el problema de las personas que defienden una conducta basada en el conocimiento, y que afirman su propia «autoridad/libertad» en perjuicio de otros.

(3) Lo que parecerla ser un uso ilegítimo del principio, incluso en los términos más amplios del v.13, es que aquellos que se sienten «ofendidos» traten de obligar a todos los demás a conformarse a su propia idiosincrasia de conducta. Pablo deja muy en claro en Romanos 14 que en asuntos de indiferencia las personas dentro de cualquier comunidad específica deben aprender a vivir juntas en armonía, sin que ningún grupo les exija a los demás un comportamiento igual al suyo.

(4) El verdadero punto de interés del pasaje necesita expresarse con regularidad en la iglesia. La conducta personal no es dictada por el conocimiento, la libertad, o la ley, sino por el amor a los que pertenecen a la comunidad de fe. Todo lo que uno haga, que afecte las relaciones dentro del cuerpo de Cristo, debe tener como su motivación primordial el cuidado por los hermanos y hermanas.

2. La defensa apostólica de Pablo

Cap. 9.1-27

Aun cuando el argumento de 8.1-13 se esgrime con cierto vigor, difícilmente se halla uno preparado para la retórica con la cual se inicia la presente sección, la cual ha de mantenerse durante los primeros 14 versículos. Una pregunta retórica le pisa los talones a la otra, casi sin respiro.[1] Igualmente impresionante es el argumento en sí.[2] Después de un disparo inicial en que Pablo reafirma su apostolado (vv. 1-2), emprende su propia defensa contra aquellos que están poniéndolo en tela de juicio (v. 3). La «defensa» resulta ser una vehemente insistencia en sus «derechos» de recibir de ellos apoyo material (w. 4-14). Con todo tipo de argumento a su disposición, alega que «Si otros participan de este derecho sobre vosotros, ¿cuánto más nosotros?» (v. 12a).[3] Pero después de todo eso, la conclusión en los w.15-18 no es que ellos deban por consiguiente sustentarlo a él; es exactamente lo contrario: una explicación, o de hecho una defensa, de su propia política de no aceptar aquello a favor de lo cual acaba de argumentar con tanta vehemencia. Bajo cualquier circunstancia, se trata de una argumentación insólita.

Lo que sigue (w. 19-23) es una explicación (¿defensa?) de su propia conducta social, la cual difería según el entorno (judío o gentil): él se hacía de todo para todos a fin de ganar a tantos como fuera posible. Finalmente, en los vv. 24-27 pasa otra vez a la exhortación, instándolos ahora a ser disciplinados consigo mismos, para lo cual él mismo sirve de ejemplo.

¿Qué debemos deducir de todo esto, especialmente en el contexto de la

[1] En total son 16. Pablo comienza con cuatro una detrás de otra (v. 1), seguidas por otras ocho que empiezan en el v. 4.

[2] Esta es otra de las secciones que ha conducido a teorías de partición. Ver la Introducción, pp. 19-20; cf. Hard, pp. 43-47.

[3] Tanto así es que cuando comienza a explicar, en el v. 12b, por qué él había renunciado a tales derechos, interrumpe para añadir otras dos clases de evidencia de apoyo (vv. 13-14}

[4] Willis, «Apologia», arguye que «difícilmente podría decirse que las pretensiones o ilustraciones de 9.4-14 son una defensa del derecho de Pablo de recibir sustento, como si alguien en Corinto estuviera poniéndolo en duda» (p. 35). Pero ese argumento se basa en afirmaciones infundadas y ea una lógica arrevesada. Willis no logra tomar en serio la naturaleza decididamente defensiva de la mayor parte de 1 Coriados, y especialmente de los caps.1-4. En cuanto al asunto inmediato argumenta que nadie en Corinto habría protestado por el hecho de que Pablo rechazara sus contribuciones económicas, pero pasa por alto la dimensión sociológica del problema y fracasa del todo a la hora de fijarse en 2 Co. 11.7-12 y 12.13. El sarcasmo de ese último pasaje difícilmente se dirigiría a algo que no es un problema. En cuanto a la afrenta que habría sido para los corintios el hecho de que él rechazara el sustento, ver E. A. Judge, «Cultural Conformity and Innovation in Pan¡: Some Clues from Contemporary Documents», TywB 35, 1984, pp. 3-24, esp. pp. 15-23.

prohibición a los corintios de asistir a los banquetes aílticos? La respuesta tradicional es que esto sigue a 8.13 como un ejemplo más de la disposición de Pablo a renunciar a sus derechos en aras de los demás. Si bien la respuesta de Pablo puede en parte cumplir esa función, hay dos dificultades con ese punto de vista como razón básica para esta sección: (1) Aparte de las w. 26-27, que parecen pasar a otro asunto, el texto no da indicio alguno de que Pablo esté rogándoles que sigan su ejemplo.[5] (2) Por lo menos una mitad de la respuesta (w. 1-14) no encaja en modo alguno en ese esquema. Sugerir que los w.1-14 no hacen sino preparar los w.15-18, donde explica por qué renunció a esos derechos, es algo que difícilmente explica el vigor de la retórica.[6] Además, los w. 15-18 son tan personales -y tan cargados de emoción- que no parecen funcionar como un modelo para seguir.

Es más probable, como se sugirió anteriormente,? que ésta sea parte integral de la respuesta de Pablo a la carta de ellos. Ya anterionnente había prohibido la asistencia a los templos. Ellos están contradiciendo esa prohibición, tanto mediante un conjunto de argumentos teológicas (8.1, 4, 8) como mediante un cuestionamiento de la autoridad apostólica de Pablo. Por esta respuesta parecería que dicho cuestionamiento provenía de dos fuentes. Primero, están volviendo en su contra el hecho de que él no aceptara apoyo material, poniendo en duda su apostolado en sí (¡cf. 2 Co.12.1Y). Segundo, en lo referente a la comida comprada en el mercado se sabía que él seguía dos normas diferentes. Comía esos alimentos en ambientes gentiles, pero los rechazaba cuando se hallaba entre judíos (vv. 19-22) s Una vacilación así no parece digna de un apóstol.

Dado que tras gran parte de esta carta se halla una crisis de autoridad (cf. 4.1-5; 5-6;14.36-37), Pablo aprovecha esta ocasión, que surgió directamente de la carta de ellos, para atacarla de frente. La defensa va estructurada en torno de las dos preguntas iniciales, que él responde en orden inverso: «Sf, yo sí soy apóstol» (w. lb-14); y «Mi apostolado me da la libertad de renunciar a mis derechos de recibir sustento de ustedes» (w. 15-18) «y a comer o rehusar cualquier clase de alimento» (w. 19-23). Lo más probable es que el asunto crucial sea su libertad de actuar, como en w. 19-2.i. Pero para llegar a ese punto él debe primero defender su apostolado en sí.

5 **A este respecto véase esp. 2 Ts. 3.6-10, donde Pablo usa algunos de las mismos términos que aquí (p.ej., v. 9: «no porque no tuviésemos derecho») y dice explícitamente que la razón para renunciar a esos derechos era para darles ejemplo.**

6 **Cf., p.ej., Holladay, pp. 113-114, quien pretende atribuirla al estilo de la diatriba. Pero eso casi no sirve aquí, por lo personal que es la defensa y por lo claramente dirigida que va a su relación con ellos.**

7 **Ver la introducción a los caps. 8-10, pp. 410-412 arriba.**

8 Cf. **Ruef, p. 78, y Hurd, pp. 127-128, que también han sugerido esta posibilidad.**

a En defensa de su apostolado

Cap. 9.1-2

1 ¿No soy apóstol? ¿No soy libre? ¿No he visto a Jesús el Señor nuestro? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor?

2 Si para otros no soy apóstol, para vosotros ciertamente lo soy; porque el sello de mi apostolado sois vosotros en el Señor.

Esta retórica ha sido preparada por la oración final del argumento precedente (8.13). Es fácil pasar por alto el cambio a la primera persona en aquella oración; pero una vez que Pablo generaliza el principio de ese modo, destaca una vehemente defensa de sus propias acciones. Aunque la pregunta inicial (la del texto original, «¿No soy libre?») es la crucial para el contexto, y es la que se sigue más naturalmente de 8.13, la cuestión de su apostolado mismo cobra la mayor atención porque todo lo demás .pende de ella.

1 Con inesperado vigor Pablo desata súbitamente un torrente de preguntas retóricas, cada una de las cuales comienza con la partícula griega ou, la cual espera una respuesta positiva: «Claro que lo soy; claro que lo he visto; claro que lo sois».[10] Las preguntas van en su orden natural por lo que al argumento se refiere. El problema tiene que ver con exousia («autoridad/libertad»; ver bajo 8.9) *y eleutheros* (ser «libre»; la palabra que se tasa aquí): no sólo con referencia a ellos, sino también con referencia a él, que es de lo que tratan los vv.19-23 y 10.29b-30. Por eso la primera pregunta es: «¿No soy libre?»[11] Como se desprende claramente de lo que sigue, esto no es ante todo un

9 Al colocar estas dos primeras preguntas en ese orden, RVR sigue a D F G Psi May a b syh, que invierten el orden, aparentemente en interés de colocar primero la pregunta más «importante» (la del apostolado). Pero eso pierde de vista la estructura del argumento de Pablo. El orden «¿No soy libre? ¿No soy apóstol?» (cf. RVA) es con toda seguridad el original, como consta en P46 Alef A B P 33 104 365 629 630 1175 1739 1881 pc vg cop Tert.

10 Willis, «Apologia», p. 34, afirma que como las preguntas esperan una respuesta afirmativa, entonces esto no es una «verdadera defensa». Eso es una lógica arrevesada que entiende muy mal la naturaleza de la retórica. El o)J,.a ye vpev *(«para vosotros* ciertamente lo soy») deja claro que prevalece lo contrario. Aún más insensible al argumento presente, para no mencionar la situación histórica, es la afirmación ulterior de Willis de que «el apostolado de Pablo no puede ser cuestionado por los corintios, que son el sello de su autenticidad como apóstol» (ibíd). Si tal fuera el caso, uno tendría que preguntarse el porqué del problema de 1.12, o el porqué de 4.1-21 o de 2 Corintios en su totalidad.

Gr. ouK eLgt, 4.ev0epos. Con frecuencia se ha señalado la notable semejanza con Epict. 3.22.48 («¿Y qué me falta? ¿No estoy sin dolor? ¿No estoy sin temor? ¿No soy libre? (ovK atlu Úev0epogj»). Pero el paralelo es pura coincidencia. Epicteto está tratando de proponer al cínico como aquel que sabe cómo vivir sin cosas. Lo de Pablo es defensa para y simple ... ¡de acciones que incluyen el comer alimentos del mercado en determinados contextos!

intento de ponerse él mismo como ejemplo del uso adecuado de la «libertad» (cosa que su respuesta termina por hacer en su propia manera perifrástica), sino defender sus propias acciones. La segunda pregunta, «¿No soy após-to1[12]9» es la que cobra atención inmediata. Este es el primer enunciado directo en la carta de que su apostolado en sí está en juego en Corinto; pero ya se ha insinuado varias veces antes (1.1,12; 4.1-5,8-13,14-21; 5.1-2).

La propia opinión de Pablo sobre el apostolado se presenta en el segundo conjunto de preguntas, las cuales sirven para establecer que de hecho él es un apóstol. Primero, «¿No he visto[13] a Jesús el Señor nuestro?»[14] Junto con 15.8, esta pregunta establece dos cosas: (a) Pablo creía que su experiencia en el camino a Damasco[15] era más que una simple visión. Para él era una aparición del Resucitado, de la misma clase que todas las demás; sin duda posterior a la ascensión, y por lo tanto fuera de su debido tiempo (15.3-8). (b) Pero como otros que vieron al Señor Resucitado no llegaron por eso a ser apóstoles, lo que más probablemente legitimaba su apostolado era el mandato misionero que acompañó a aquella aparición. Aunque aquí no lo diga así, en Gálatas 1.16 la revelación del Hijo de Dios va acompañada por su propósito, «para que yo le predicase entre los gentiles» (cf. 15.8-11, donde la aparición del Resucitado va seguida de un comentario sobre su apostolado).[17]

Segundo, «¿No sois vosotros mi obra en el Señor?» 19(cf. 3.6, 10;

12 En cuanto al término «apóstol» ver bajo 1.1.

13 Gr. e"ctKa; cf. ~rl en 15.8. Ha habido mucho debate en cuanto a si este modo de hablar describe una visión meramente revelatoria (p.ej., W. Michaelis, TDNT V, pp. 355-360, y W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth,* Filadelfia, 1970, pp. 98-111) o una verdadera visión objetiva (G. O'Collins, *The Resurrection of Jesus Christ,* Valley Forge, 1973, pp. 7-9). Sin duda Pablo creía lo segundo. Ver Kim, *Origin, pp.* 55-66; cf. F. Kerr, «Paul's Experience: Sighting or Theophany?», *NewB1ackfriars* 58, 1977, pp. 304-313.

14 Este modo de hablar es inusitado en Pablo. Cf. Ro. 4.24, que se refiere también al Señor Resucitado. Probablemente se trate de un lenguaje semitécnico para referirse a Cristo en su resurrección. El es Jesús», el nombre del Hijo de Dios en su encarnación, «Señor nuestro», que lo llegó a ser mediante su resurrección de entre los muertos.

1s Si bien Pablo no menciona esta experiencia por nombre, sólo el exegeta más prejuiciado negaría que **sea esto a lo que Pablo está refiriéndose aquí y en 15.8, y probablemente también en Gá. 1.12-16.**

16 Así Barrett, p. 200; Conzelmann, p. 152; Kim, *Origin, pp.* 56-66.

17 Lucas recoge este aspecto de la teología paulina en Hch. 1.21-22; cf. los relatos de la experiencia en el camino a Damasco, en 9.15; 22.10; y esp. 26.15-18.

18 Gr. zo apyov Wou; RVR traduce lit. «mi obra», pero el sentido es que ellos son el resultado de la labor apostólica de Pablo.

19 En cuanto a este ev Kupuo ver bajo 4.17 y 7.22. El matiz exacto es incierto aquí. Como en los dos pasajes anteriores es probable que sea principalmente locativo; e.d. su existencia no es «en Pablo» sino «en el Señor». Por otro lado, puede tener un dejo levemente instrumental. Aunque ellos sean producto del trabajo de Pablo, la responsabilidad última reside en el Señor.

4.15). Este es el segundo criterio que usa Pablo en cuanto a su apostolado, el establecimiento de iglesias en nuevas regiones (cf. Ro. 15.17-22). Esto lo retomará en 2 Corintios 10.13-16 para contraponerse a los de afuera que habían llegado a atribularlos a ellos. Esos eran falsos apóstoles según Pablo, en parte porque estaban trabajando en el «territorio de otro». Aquí el punto de Pablo es que la propia existencia de los corintios autentica su apostolado (cf. 4.15: muchos ayos pero sólo un padre). Este punto se elaborará ahora en el v. 2.

2 Esta elaboración tan ***ad hominem*** de la pregunta final, y por lo tanto de las tres últimas preguntas, del *v.* l, deja claro que el asunto en cuestión no es simplemente su «libertad» (e.d., esto no es un intento por explicar cómo un apóstol puede limitar su libertad del modo descrito en 8.13); más bien, su propio apostolado ha sido puesto en tela de juicio. Pero no estamos muy preparados para la referencia a «otros». Hay dos posibilidades: (1) Puede referirse a otros cristianos o a otras comunidades. Es decir, tal vez está simplemente dando cabida a la posibilidad hipotética de que fuera del círculo inmediato de ellos tengan alguna razón para no considerarlo a él apóstol. Tal parece ser la insinuación de DHH, que traduce: «Puede ser que otros no me reconozcan como apóstol». (2) Puede referirse a algunos de afuera, como las que son atacados vigorosamente en 2 Corintios 10-12, que ya han entrado a la comunidad y han empezado a sembrar semillas de discordia.

El asunto no es fácil de decidir, cosa lamentable porque la reconstrucción de la relación de Pablo con esta iglesia descansa en parte en cuándo hayan hecho su aparición los extraños de 2 Corintios 10-12. Dos cesas podemos decir: Primero, desde la perspectiva de Pablo sus actuales «críticos» son de dentro de la misma comunidad corintia. En ningún punto sugiere 1 Corintios que el problema se deba a agitadores de afuera. Eso no quiere decir que tal no fuera el caso, sino que Pablo ve el problema estrictamente como un asunto interno, cosa que probablemente la carta de ellos le da plena base para creer. Pero, en segundo lugar, hay indicios de que otros han visitado la iglesia. Esto brota especialmente en los lemas de 1.12, y tal vez en pasajes como 4.15 («aunque tengáis diez mil ayos»)[20] y 9.12 («si otros participan de esta exousia»). Este último pasaje parece sugerir algún tipo de personajes de afuera. Si es así, entonces entre ellos puede haber algunos de quien Pablo sospecha que ponen en duda su apostolado. Entonces, «Si para ellos no, ¡sin duda para vosotros sí lo soy![21]»

20 **Aunque, como se señaló allí, eso puede referirse sencillamente a aquellos que actualmente están ejerciendo liderazgo en la comunidad y están encabezando la campaña contra él.**

21 Gr. **a. la ye vWrv. Para este uso de a" en la ap6dosis ver 4.15 y 8.6. Con el ye significa «pero por lo menos para vosotros».**

Aún así, como lo implican el v. 3 y 4.1-5, en este punto el problema es de dentro de la comunidad; y aquí el argumento va dirigido a la iglesia. Pablo les dice: «Si otros tienen dudas, ustedes no se atrevan a compartirlas porque el hecho mismo de su existencia es evidencia viva de mi apostolado». Ese es el punto de la oración final: «Porque el sello de mi apostolado sois vosotros en el Señor». Así Pablo toma una metáfora común, el «sello» que indica propiedad o autenticación,[24] y la aplica a la relación de ellos con él. La propia existencia de ellos autentica su apostolado. Como con la pregunta final del v. l, añade «en el Señor». La existencia de ellos «en el Señor» marca el ministerio de Pablo con el sello divino de autenticidad: también ella es «en el Señor». Aunque Pablo no establece el punto aquí como lo hará en el capítulo 15 (ver esp. vv. 12-19), el hecho de que ellos cuestionen el apostolado de él los cuestiona también, por consiguiente, a ellos. Si él no es un verdadero apóstol, entonces ellos no están verdaderamente «en el Señor».

¿Hay algo que pueda decirse en nuestros días acerca de los «apóstoles»? Dados los dos criterios aquí expresados, habría que conceder que las após-toles no existen en el sentido en que define Pablo su ministerio. Pero también hay que señalar que éste podría ser un punto de vista demasiado estrecho, basado estrictamente en la experiencia personal de Pablo. Su visión más funcional del apostolado (ver bajo 1.1) tendría ciertamente sus contrapartes modernas en aquellos que fundan y dirigen iglesias en regiones no evange-lizadas. Sólo cuando el término «apóstol» se usa en un sentido no paulino de «garantes de las tradiciones» se circunscribiría su uso al siglo primero.

b. Los derechos apostólicos de Pablo

Cap. 9.3-14

3 Contra los que me acusan, esta es mi defensa:

4 ¿Acaso no tenemos derecho de comer y beber?

5 ¿No tenemos derecho detraer con nosotros una hermana por mujer'
como también los otros apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas?

22 Aquí el yap es causal, «por la misma razón de que».

23 Gr. rrls anooso>.rls (= el «oficio» de apóstol), que por primera vez aparece aquí en Pablo; fuera de aquí sólo aparece en Gá. 2.8 y Ro. 1S.

24 Pablo usa esta imagen en otros lugares para referirse al Espíritu como «sello» de pertenencia a Dios (2 Co.1.22; Ef.1.14; 4.30; cf. la circuncisión de Abraham, Ro. 4.11). Aquí el énfasis se pone menos en la «propiedad» que en la «atestación legalmente válida» (Conzelmann, p. 152, n. 11).

1 Gr. abel*qvyvvatxa (= «una hermana como mujer/esposa»). Varios testigos occidentales (F G a b Tert Ambst Pel) aparentemente toman el «nosotros» como un auténtico plural y

6 ¿O sólo yo y Bemabé no tenemos derecho de no trabajar?

7 ¿Quién fue jamás soldado a sus propias expensas? ¿Quién planta viña
y no come de[2] su fruto? ¿O [3] quién apacienta el rebaño y no toma de
la leche del rebaño?

8 ¿Digo[4] esto sólo como hombre? ¿No dice esto también la ley?

9 Porque en la ley de Moisés[5] está escrito: No pondrás bozal[6] al buey
que trilla. ¿Tiene Dios cuidado de los bueyes,

10 o lo dice enteramente por nosotros? Pues por nosotros se escribió;
porque con esperanza debe arar el que ara, y el que trilla, con
esperanza de recibir del fruto.

11 Si nosotros sembramos entre vosotros lo espiritual, ¿es gran cosa si
segáremos de vosotros lo material?

12 Si otros participan de este derecho sobre vosotros, ¿cuánto más
nosotros? Pero no hemos usado de este derecho, sino que lo sopor-
tamos todo, por no poner ningún obstáculo al evangelio de Cristo.

ponen yuv«LKag(«esposas»; sin rana forma de abe ~. Zuntz, p.138, defiende esa lectura occidental basándose en que encaja con el «fervor» de Pablo (cf. J. B. Bauer, «Uxores circumducere [1 Kor9,5]»,BZa. s. 3,1979, pp. 94-102. Pero se ve obligado a alegar también que abe ~ es una interpolación, opción sumamente improbable.

2 Esto traduce el texto de P46 May it bo Ambst (eK tov Kapnov), que es una asimilación a la oración que sigue. El texto de Pablo dice tov Kapnov (= «come su fruto»), segón se ve por el apoyo de Alef• A B C• D' F G P Psi 0222 331175 1739 pc sa. Cf. Zuniz, p. 50.

3 NA26, siguiendo a P46 Alef A C' May Syp bo, comienza esta pregunta con Ti («O»). Este fue quitado por un escriba primitivo para conformar esta clatísula a la precedente (B D F G Psi 81 104 630 1175 1739 pe latt Syh Sa).

4 Para un tratamiento de la variación Xaku),Uyw ver Zuntz, p. 97.

5 P46 f Ambst omiten Monlaeal5; D' F G dicen simplemente: «porque está escrito». Zuntz, pp. 138-139, arguye que la lectura occidental es original, pero no logra reconocer la abrumadora tendencia hacia la asimilación que es típica de esa tradición. Todos los argumentos que esgrime en contra de la lectura más larga la hacen al mismo tiempo la lectio diicilior.

6 El KroWnaets de Pablo ha sido conformado a la LXX (4rluoa£LS; cf. 1 Ti. 5.18) en la tradición entera (incl. P46) a excepción de B' D• F G 1739. Ver Metzger, p. 558, y Zuntz, p. 37.

7 Las palabras finales de esta «cita» presentan considerable confusión. El texto traducido (apoyado por P46 Alef• A B C P 33 69 81365 1175 1739 pc sy cop) dice *en'aXnabt* sov ItzseXetv(«con esperanza de tener parte»). La tradición occidental (D' F G a b syhmg) dice srls eantóos avtov lteseXety («[el que trilla debe] tener parte en su esperanza [e.d., la del que ara]»). Esto parece haber surgido por causa de la elipsis de a "v después de a>,Omv. Fl TMay unió las dos lecturas («[el que trilla] en ta esperanza de tener parte en su esperanza»}

13 ¿No sabéis que los que trabajan en las cosas sagradas, comen del templo,[8] y que los que sirven al altar, del altar participan?

14 Así también ordenó el Señor a las que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio.

Aunque Pablo llama a esto su «defensa», el asunto difícilmente encaja en lo que podríamos esperar en una defensa. En una cascada de preguntas Pablo toca variaciones sobre un mismo tema: su derecho de recibir sustento material de ellos. Puesto que en los vv.12b y 15-18 pasa a explicar por qué ha renunciado a este «derecho», y puesto que este problema tan sensible vuelve a tratarse -de un modo igualmente defensivo- en 2 Corintios (11.7-12; 12.13), parece seguro que fueron ellos quienes lo plantearon.[10] Y como esto se da en el contexto de defender su apostolado (vv. lb-3), lo más *probable* es que el hecho de que él no haya aceptado ese sustento haya sido usado en su contra para poner en duda su autenticidad apostólica.

Pero ¿cómo pudo haber surgido un problema así? Lo más probable es que esté conectado con algunos factores sociológicos" de una especie que también sirve de telón de fondo al problema de división y querellas sugerido para 1.10-4.21.[12] Parte de ese problema era que ellos consideraban a sus diversos maestros en función de la filosofía popular de la época. Aparentemente eso incluía no sólo la forma y el contenido de su enseñanza (ver bajo 1.17 y 2.1-5), sino también sus medios de sustento. En el mundo grecorromano, los filósofos y los misioneros itinerantes obtenían su sustento por

8 RVR refleja el texto de P46 A C Psi May b d syh, que tienen un texto en paralelo con v.14, EK TOV tepov eaetovaty («comen del templo»; con la sugerencia de que viven por medio de su oficio sacerdotal). En cambio NA26 tiene Ta eK iov tepov(lit. «las cosas del templo»; cf. RVA «comen de las cosas del santuario»), apoyado por Alef B D• F G 6 811739 PC lat cop. La pregunta es si el paralelo de RVR será propio de Pablo, y que en el otro caso no habría sido reconocido por los escribas, los cuales habrían añadido un Ta para hacerlo referirse a los alimentos en sí (así Zuntz, p. 51), o si más bien la lectura con Ta será original y el paralelo de la otra tradición será resultado de la labor editorial de parte de los escribas (así Conzelmann, p. 156, n. 2). En general ha de preferirse la primera posibilidad.

9 De hecho, cabe tan mal en la categoría de «defensa» que machos creen que el v. 3 va con vv. 1-2 y se refiere sólo a lo que ha precedido. Ver el comentario bajo v. 3.

10 Así también Weiss, 1232, y Conzelmann, p.154. Esto es contrario a la sugerencia de Daube, *Rabbinic* Judaism, p. 395, segtin la cual Pablo es quien introduce aquí el tema por primera vez, y que en el v.8 en cierto modo se disculpa por ello ya que iba contra las prácticas judías. Pero el ambiente de esta iglesia es helenístico, no judío.

11 Por esta información estamos en deuda con diversos estudios sobre la sociología de los primeros cristianos, especialmente los de Theissen, pp. 50-65; Hock, Social Context, pp. 50-65; y Jadge, «Conformity», pp. 15-23.

12 Ver la introducción a 1.10-4.21, pp. 56-58.

cuatro medios: honorarios, patrocinio, mendicidad y trabajo. Cada uno de esos medios tenía tanto defensores como detractores, los cuales consideraban que las formas rivales de obtener sustento no eran dignas de la filosofía. 3

Diversos retazos de evidencias de las cartas paulinas y de los Hechos sugieren que ésta fue una cuestión con la cual el propio Pablo tuvo que lidiar, especialmente en las ciudades grecorromanas donde iba a pasar tiempo considerable. La evidencia sugiere que, para el tiempo de su ministerio en Tesalónica, Pablo había abandonado ya, en términos generales, el patrocinio (como, p.ej., en Filipos en la casa de Lidia, Hch. 16.15), y en vez de eso había optado por trabajar (en su caso, en el oficio de hacer tiendas) como su medio básico de sustento (1 Ts. 2.9; 2 Ts. 3.7-9; 1 Co. 4.12; cf. Hch.183).[14] Por qué hizo tal cosa es algo que no puede saberse a cabalidad,[15] si bien su defensa en 1 Tesalonicenses 2.1-12 tiene tantas correspondencias con los debates filosóficos 16 (especialmente los que van contra quienes reciben honorarios, y tal vez también patrocinio), que uno se pregunta si en Tesalónica habrá sucedido algo que lo hiciera darse cuenta de su necesidad de tener más cuidado con su medio de manutención, para que el evangelio mismo no viera dañada su reputación. 17 En cualquier caso, tanto Lucas (Hch.18.3) como Pablo (1 Co. 4.12) atestiguan el hecho de que en Corinto, aparentemente por decisión tanto como por necesidad, él se ganaba su sustento en el taller de Aquila. Su dificultad parece haber surgido cuando unos maestros posteriores ([¿]Apolos y Cefas[?]) y quizás algunos agitadores de afuera, al aceptar el patrocinio, pusieron en alto relieve el hecho de que Pablo lo había rechazado. El hecho de que él trabajara

13 Ver el estudio de Hock, Social Context, pp. 52-59; cf. A. E. Harvey, «`The Workman is Worthy of His Hire': Fortunes of a Proverb in the l3arly Church»,NovT24,1982, pp. 214-16.

14 Esto no quiere decir que antes de eso no haya trabajado, ni que posteriormente no aceptara apoyo material, como arguye, p. ej., Hock (ver «The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching», CBQ 41,1979, p. 440). Más bien se trata de reconocer que la fuerte evidencia de Hch.183; 20.34; 1 Ts. 2.9 y 1 Co. 4.12 coloca esto, con seguridad, a partir de este momento.

15 Una razón puede haber sido que proporcionaba oportunidad para evangelizar, como sugiere Hock (ver la nota anterior).

16 Ver A. J. Malherbe, «'Gente as a Nurse': The Stoic Background to 1 Thess. II», NovT 12, 1970, pp. 203-217; y Hock, Social Context, pp. 52-59.

17 No así Dungan, p. 15, quien arguye que «en resumen, parece que todo dependía de la capacidad financiera de cada congregación en particular». Pero dos evidencias de Pablo contradicen esto con claridad. El aceptaba mantenimiento de Macedonia (2 Co. 11.9; Fil 4.14-20), aunque, según él mismo lo dice, ellos vivían en «profunda pobreza» (2 Co. 8.2); pero rechazó el apoyo de Corinto, iglesia que conocía la abundancia (2 Co. 8.13-14). De modo que la razón no es la relativa fuerza financiera de las congregaciones, sino algo más afín al evangelio mismo (ver bajo v. 12b).

era degradante no sólo para él mismo[18] sino también para los corintios (2 Co. 11.7).[19] Desde el punto de vista de ellos, el apostolado de Pablo era por lo tanto cuestionable.[20]

La respuesta de Pablo a esto no consiste ante todo en defender su renuncia de sus derechos, sino en establecer que sí tiene tales derechos. Esto había que hacerlo porque ellos habían puesto en duda su autoridad como tal. Según ellos, lo que él había hecho no era ***renunciar*** a derechos consabidos; más bien, si trabajaba con sus manos debía ser porque ***carecía*** de tales derechos. Por consiguiente, como él no hacía como los otros -que aceptaban patrocinio-, no debía ser un auténtico apóstol. De modo que Pablo comienza con una serie de tres preguntas retóricas cuyo objetivo es el punto del v. 6, según el cual él tiene derecho a *no* trabajar para vivir, y por ende a que ellos lo mantengan. Esto lo ilustra entonces con ejemplos tomados de la vida cotidiana (v. 7) y del AT (vv. 8-10). Tras aplicar esto a su propia situación en Corinto (vv. 11-12a), comienza a explicar por qué ha renunciado a ese derecho (v. 12b). Pero entonces recuerda otros dos elementos de evidencia de apoyo para el argumento anterior, la práctica religiosa en general (v. 13) y la enseñanza de Jesús en particular (v. 14). El resultado neto es una larga y vehemente «defensa» de su apostolado, en la cual él alega que tenía los derechos de apóstol aun cuando hubiera renunciado a ellos.

3 Habiendo planteado el asunto con las preguntas retóricas de vv. 1-2, Pablo enuncia a continuación que lo que sigue[21] es «mi defensa contra

[18] En cuanto a que Pablo aceptara el carácter degradante de trabajar con sus propias manos, ver4.12; cf. Hock, «Paul's Tentmaking and the Problem of His Social *Class»,JBL* 97,1978, pp. 555-564.

[19] Esto sería así todavía más para los ricos de esa comunidad, que podían sentirse desairados por este rechazo suyo. En tres de los artículos recopilados en Social Setting (caps. 2-4), Theissen ha argumentado que las divisiones básicas en la iglesia se daban entre algunos de los patronos ricos, quienes entonces degradaban también a algunos de los pobres tanto en lo referente a la comida de ídolos como en la Cena del Señor que se celebraba en sus casas.

[20] Una alternativa a esto, sugerida por C. Forbes («Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric», NTS 32,1986, pp. 14-15), es que a Pablo se le ofreció patrocinio mientras estaba allí, y que su rechazo condujo al sentimiento autipaulino por parte de algunos.

[21] Algunos han argüido que el v. 3 va con los vv. l-2 (p.ej., Godet, p. 5; Ellis, p. 47, n. 8; Willis, «Apologia», p. 34; y esp. K. Nickel, «A Parenthetical Apologia: 1 Corinthians 9.1-3», CurTM 1, 1974, pp. 68-70; cf. la trad. de Helen Monigomery). Pero eso queda descartado por el orden de palabras, que exige que lo que sigue sea a lo que se refiere aval («esta»). Cf. C. K. Williams: «Mi vindicación de mí mismo ante los que están investigándome es ésta:...» Esto capta tanto el orden del griego como el aspecto presente de zot,savatcpi,vovaw («los que están investigando»; ver n. 24).

[22] Gr. cnoaoyta, un discurso o escrito para replicar a acusaciones; cf. Hch. 22.1; Jos., cAp. 2.147; Jenofonte, mem. 4.8.

los [23] que me acusan» (cf. 4.3-4). En cuanto al verbo «acusar/juzgar», ver bajo 2.14-15 y 4.3. La implicación tanto en 4.3-4 como aquí es que los corintios están en proceso de «examinarlo» o «investigarlo» a él; [24] la evidencia de este contexto nos asegura que la «investigación» tiene que ver con su autoridad apostólica. Lo más probable es que gran parte de nuestra carta y de la relación de Pablo con la iglesia esté poniéndose aquí bajo el reflector. Cualquier número de elementos las «divisiones» en los caps. 1-4, la naturaleza combativa de gran parte de la carta, el rechazo de ellos de la carta anterior de Pablo, la continua mala voluntad que provocó posteriores visitas y cartas- cobra sentido cuando se ve a la luz de este versículo.

4-6 Pablo comienza su defensa con una serie de preguntas retóricas cuya función en el argumento es singular: obligarlos a reconocer, como ya deberían saber, que él tiene todos los derechos de un apóstol.[25] Menos seguro es a qué se refiere específicamente cada una de ellas, especialmente los w. 4 y 5. Dado que el resto del argumentó recoge el punto del v. 6, de que él tiene derecho de no trabajar en un oficio, la mayoría de los intérpretes entienden las primeras dos preguntas como variaciones sobre el mismo tema. En efecto, si sólo estuvieran la primera y la tercera preguntas, probablemente nadie habría pensado jamás de otro modo. El problema radica en el v. 5, que no parece encajar tan bien en ese esquema, y que por tanto les sugiere a algunos que tal vez el v. 4 tampoco encaje. La alternativa es considerar que las dos primeras preguntas reflejan otras dos inquietudes en torno de los derechos, donde también se había sabido que él se apartaba del patrón normal de otros apóstoles, de modo que las preguntas juntas defienden sus derechos en asuntos de comida, matrimonio y mantenimiento. Aunque esta última sugerencia resulta atractiva en varios sentidos, [26] una mirada de cerca a las tres preguntas, más el contexto entero, parecen favorecer el primer punto de vista, o una versión modificada de éste.

23 Conzelmann, p.153, sugiere que los «críticos están (por el momento) fuera de la comunidad corintia". También pasa por alto 4.3-4. Ver bajo 4.18-21; lo más probable es que esto se refiera a los líderes de la oposición, que en términos generales han arrastrado a la iglesia entera por ese camino. Ver la Introducción, pp. 9-13.

24 En inglés la RSV, sin fundamento gramatical, traduce esto como una suposición: «los que pretendan juzgarme». Willis asegura, igualmente sin fundamento gramatical, que «zas avauptvovrnv podría legítimamente traducirse como futuro... Entonces podríamos decir que Pablo está previendo las críticas y no respondiendo a una queja anterior» («Form», p. 34). Pero ni la gramática ni el contexto apoyan tal interpretación.

25 Al mismo tiempo los vv. 5-6 vislumbran todo tipo de detalles históricos interesantes que por lo demás desconocemos, y que aquí no resultan plenamente lúcidos.

26 Tanto así es que en mi Study Cuide (1979) me incliné hacia ella.

La pregunta 1(v. 4) interroga: «¿Acaso no[27] tenemos[28] derecho de comer y beber?» La palabra clave en cada una de esas preguntas es *exousia* (ver bajo 8.7). Pero a diferencia del uso allí, donde predomina el matiz de «libertad», aquí el énfasis se pone en «autoridad» o «derechos». Esta es la palabra que ha hecho que la mayoría de los intérpretes consideren que este argumento lo pone a él como ejemplo para ser seguido por los «gnósticos» del cap. 8. Así como ellos tienen la *exousia* de comer pero deben limitarla en aras de los débiles, así también Pablo tiene la *exausia* de comer y beber, pero ha renunciado a ella en aras de los demás. Por supuesto que el problema con ese punto de vista es que el texto en sí no lo sugiere, y la naturaleza vigorosa de la insistencia en los «derechos» parece orientar el interés en otra dirección.

Pero ¿a qué se refiere lo de «comer y beber»? Viniendo como viene casi seguido de 8.13, podría ser que exousia realmente sí signifique «libertad» y que la cuestión sea su propia libertad de comer ciertos alimentos, aunque él haya renunciado a ese derecho. Eso anunciaría el asunto del que se habla en w.19-23.[29] Por atractivo que eso sea en lo referente a su contexto anterior y abuso de exousia, es sin embargo difícil de mantener. El asunto de 8.1-13 no es simplemente lo de comer alimentos sacrificados a los ídolos; es más bien lo de comer en los templos de los ídolos; y a pesar de 8.13, otras partes de este argumento (9.19-23; 10.29"-30; y 10.31) indican que Pablo no siempre se abstenía de esos alimentos, cosa que de hecho sí hacía en la cuestión del sustento por parte de los corintios. Además, la combinación «comer y *beber*» parece salirse del terreno del argumento anterior sobre los alimentos para pasar al del sustento. Por consiguiente, lo más probable es que ésta sea la primera en una serie de tres preguntas que argumentan a favor de su derecho de recibir el apoyo material de ellos.

[27] En contraste con el v.1 (donde había un simple ov), cada una de estas tiene el doble negativo lirl ov. A fin de cuentas también éstas esperan una respuesta positiva, pero llegan allí por medio de mis rodeos. El Wrl espera una respuesta negativa a una oración expresada negativamente. Podría traducirse también: «¿Es posible que no tengamos derecho de comer y beber?» Es algo intensamente retórico.

[28] Este es otro uso desconcertante de la primera persona plural (cf. bajo 2.6} Todo el párrafo, a excepción del v. 8, está en plural, mientras que todos los vv. 1-3 y 15-27 están en singular. Probablemente refleje el hecho de que Pablo y sus compañeros de viaje asumían todos esta misma postura con respecto al mantenimiento. Por eso los incluye a ellos en esta defensa. Pero el contexto, y especialmente el intercambio de «nosotros» y «yo» para el mismo contenido en vv. 12b y 15, indican que lo que le interesa primordialmente es su propio ministerio.

[29] Esto lo ha alegado Bauer, «Uxores», aunque él piensa que los vv. 4-5 se retoman en los vv. 24-27, y no en 19-23. Cf. Dungan, p. 6, a. 1, quien cita esa opinión y la aprueba. La otra sugerencia que hacen ellos, de que las primeras dos preguntas reflejan lo de «comer, beber y gozarse» (= «comer, beber y hacer el amor con la esposa») es, cuando menos, forzada.

La pregunta 2 (v. 5) es la que está llena de acero os: «¿No tenemos derecho de traer con nosotros una hermana por mujer como también los otros[31] apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas?» Por un lado, su colocación entre los vv. 4 y 6 implica que por lo menos tiene algo que ver con sus «derechos» de recibir sustento de ellos; por otro lado, la naturaleza misma de la pregunta, y especialmente los contrastes con tantos otros, implica que aquí lo que está en juego es algo más que el sustento material. Quienes ven esto como una segunda cuestión en tomo de sus derechos apostólicos sugieren que todo esto significa «¿No tengo derecho de estar casado?» y que por eso podría estar conectado con el asunto de su soltería en el capítulo 7. Otra vez, eso resulta un tanto atractivo, pero en este punto esa opinión es aún más difícil de sostener. Si esa fuera su intención, entonces habría que admitir que esta es una forma muy perifrástica y obtusa[32] de poner lo que Pablo es perfectamente capaz de decir en forma directa (cf., p.ej., 7.2). Es muy probable que aquí se fundan ambos asuntos. Es decir, en efecto él está tratando sobre sus derechos de recibir de ellos sustento, pero eso se une aquí a otro asunto en el que el modo de vida de él (y de sus compañeros) es estrictamente una opción de minoría. Hasta sus colegas fabricantes de tiendas son un matrimonio (Hch.183). ¿Cómo es, se preguntan los corintios, dado lo que hacen todos los demás, que él y sus compañeros no vayan acompañados de esposas? ¿Será que esto también dice algo de la autenticidad de su apostolado...?

Las comparaciones son tan intrigantes como breves[33] Como se ve claramente en 15.7, para Pablo el término «apóstol» no se limitaba a los doce. Por eso es realmente imposible saber en total quiénes estarían incluidos en «el resto de los apóstoles». Igualmente intrigante es el hecho de que

30 Gr.abe ~vocLxa,queefectivamentesignifica«unahermanacomomujedesposa».Ver arriba, n. 1. En cuanto a la cuestión de si Pablo había estado casado anteriormente, ver a. 7 bajo 7.8.

31 Gr. Jo ^ (lit. «los que quedan» = «el resto de»).

32 El problema estriba en el verbo napLayw, que significa «llevar alrededor» o «andar por ahí (en el sentido de tener a alguien en cercana compañía)», y su complemento «una hermana por mujer/esposa». Baser, seguido otra vez por Duagan (ver n. 29 arriba), ha presentado evidencia de que ese verbo a veces podría interpretarse con el sentido de «estar casado». Pero ¿por qué preferir un significado obtuso cuando puede mostrarse que el significado corriente tiene bastante sentido en el contexto?

33 Como ha argumentado razonadamente Jervell («Traditions»), este texto es evidencia segura de que en las primeras comunidades cristianas se habrían conocido tradiciones acerca de los apóstoles así como acerca de Jestis.

34 Puesto que Pablo pone después de esto «los hermanos del Señor» y «Cefas», y puesto que Cefas es ciertamente uno de «el resto», ha habido cierto debate acerca de si el término incluirla también a los hermanos del Señor. Probablemente sí, puesto que Pablo implícitamente incluye a Santiago (Jacobo) como apóstol en 15.7 y Gá. 1.19. De otro modo piensa

presente de este modo a «los hermanos del Señor» 35 Esto se refiere a los otros hijos de María, algunos de los cuales son mencionados por nombre en la tradición sinóptica (Mr. 6.3; Mt. 1355). Este pasaje deja claro que aunque ellos tuvieron sus inquietudes durante el ministerio terrenal de Jesús (Mr. 3.31; Jn. 7.3; pero cf. 2.12), finalmente llegaron a creer en él y fueron unos de sus primeros seguidoras después de la resurrección (cf. Hch.1.14). Cuánto hayan viajado y cuán bien conocidos fueran en las iglesias es cosa que permanece en el misterio.

Que mencione a Cefas es menos sorprendente 37 dado que en la comunidad hay quienes están usando su nombre como bandera de partido. Pero ¿sugiere este texto que Pedro y su esposa de hecho habían visitado Corinto? La posibilidad es favorecida por el argumento de 1.10-4.21 (ver esta. bajo 1.12 y 3.22) y por el hecho de que se lo destaca a él de entre los demás apóstoles. Por otra parte, el hecho de que algunos estén abanderándose en torno de su nombre, ya fuera que él hubiera estado allí o no, es sin duda lo que hace que Pablo lo destaque. Es de cierto interés que Pablo haga esto tanto con Pedro como con Santiago en 15.4-7, y nadie alega seriamente que Santiago o los otros hermanos de Jesús hayan visitado Corinto jamás. Simplemente no puede saberse si Pedro había estado allí o no.

La tercera pregunta (v. 6) pone el problema actual bajo una luz más clara: «¿O sólo yo y Bernabé no tenemos derecho de no trabajar?» 38 Aunque a fin de cuentas lo que significa es «debemos trabajar para mantenernos», el asunto en discusión es su *derecho de no trabajar,* con referencia a trabajar con sus propias manos como oficio (cf. 4.12). I.a implicación es que para los corintios el problema no es simplemente que él no aceptara de ellos la manutención (e.d., que rehusara recibir patrocinio en la casa de uno de sus miembros más acomodados), sino que él se mantuviera a sí mismo en esa forma degradante de trabajar en un oficio. 39 ¿Qué actividad es ésta para este hombre que pretende ser «apóstol de nuestro Señor Jesucristo»? Desde

W. Schmithais, *The Ofce ofApostle in AeEarly Church,* Nashville,1969, pp. 80-81, quien de un modo muy poco convincente excluye tanto a Santiago como a Pedro de la categoría de apóstoles segáa la opinión de Pablo.

35 En otro lugar Pablo se refiere a Santiago (Jacobo) como «el hermano del Señor» (Gá.1.19). Sin duda éste es el mismo Jacobo de 1 Co. 15.7.

36 Aunque la eradici6n católica rechaza tal idea. Ver los datos bibliográficos en BAGD bajo aáe4os.

37 En cuanto al uso de este nombre para Pedro por parte de Pablo, ver n. 41 bajo 1.12. Hay puntos a favor de la posibilidad, sugerida por Barrett, p. 204, de que la oposición al apostolado de Pablo pudiera provenir de los que aseguraban ser seguidores de Pedro.

3e Cf. esta. 2 Ts. 3.9: «[trabajamos con nuestras manos] no porque no tuviésemos derecho loux exolrev ekoumav] a tal ayuda».

39 A este respecto ver esta. Hock, «Tentmaking».

luego, el punto de Pablo es que sí tiene derecho de no trabajar, aun cuando haya renunciado a tal derecho.

La mención de Bernabé resulta especialmente intrigante. ° ¿Por qué no Silas, por ejemplo, o Timoteo? Lo más seguro es que la respuesta no radique en la sugerencia de que también Bemabé había visitado Corinto,[41] sino en la probabilidad de que fueran bien conocidas ciertas tradiciones acerca de las apóstoles. Y en este caso se sabía que, en particular, Pablo y Bemabé habían trabajado en un oficio mientras evangelizaban.

Aunque, entonces, las tres preguntas tienen que ver todas con el mismo asunto, el de su derecho de recibir sustento, recogen diversos aspectos de esa cuestión. El tiene derecho (1) de que ellos suplan sus necesidades diarias, (2) de tener una esposa, que también lo acompañe en su ministerio, y (3) de no tener que trabajar en un oficio para mantenerse. A partir de aquí va a presentar varias clases de ilustraciones que demuestran aún más este derecho.

7 Con un conjunto más de preguntas retóricas procede, Pablo a ilustrar el punto de los vv. 46. Todas las preguntas se sacan de realidades comunes: el soldado, el labrador y el pastor. Cada una de ellas espera una respuesta negativa. Ningún soldado milita «a sus propias expensas»[43]; todo viñador come de las uvas (cf. Dt. 20.6; Pr. 27.18); todo pastor «toma[44] de la leche». Si bien como analogía la primera difiere levemente de las otras dos, en cada caso el punto es el mismo. En la vida diaria uno espera

40 Tanto más cuanto que esto fue escrito en algún momento después de su separación consignada en Hch.15.36-41.

41 Lo cual matiza aún más la cuestión de si Pedro lo hizo alguna vez. Es decir, el hecho de que pueda destacarse a Bemabé de este modo significa que uno no puede dar demasiada ¡mportancia al hecho de que se destaque a Pedro en la oración anterior, por lo menos en cuanto a si había visitado Corinto o no.

42 Cf. 2 Ti. 2.4-7, donde el soldado y el labrador van juntos con el atleta para recalcar el punto de que el verdadero soldado, etc., debe tener una dedicación íntegra a su tarea si espera obtener el premio.

43 C. C. Caragounis, «OIPONION: A Reconsideraton oí its Meaning», NovT 16, 1974, pp. 51-52, ha argüido convincentemente a favor de este significado, con la condición de que «'expensas' no debe entenderse en ningún sentido que se aproxime al de 'sueldo'.» La palabra tiene que ver con las «provisiones», no con un salario, y **casi con toda seguridad es así como Pablo la entendía y lo que él está defendiendo aquí para sí mismo.** No es que a él haya que «pagarle» por servicios prestados, sino que aquellos que le deben sus vidas deben «proveer para él». La ¡asistencia de Dungan, pp. 28-29, de que Pablo está defendiendo el derecho de un salario, pierde de vista por amplio margen la situación histórica. Cf. Flock, *Social Sening, p.* 50, a. 1(p. 92).

44 FA verbo griego que se traduce aquí «toma» es **ecrOteL** (= «come»). Esto sugiere que la leche se considera un alimento para la nutrición, y no una bebida; por eso se «come». No hay que dar importancia, como lo hacen R-P (pp. 182-183), al erc con Yaaaitzo5 en comparación con el acusativo directo en el ejemplo anterior.

mantenerse por sus propias labores. Igual can el apóstol. El debe esperar su sustento de su «producto» o «rebaño»: la iglesia que le debe a él su existencia.

8 Pablo rara vez se contenta con un argumento basado solamente en «cómo son las cosas», y por eso apuntala sus «derechos» apelando a la Escritura en la forma de otra pregunta retórica. La pregunta va en dos partes; la primera parte, que espera una res~tuesta negativa, establece a la vez la segunda, que espera una afirmativa. RVR capta estos matices haciendo de ellas dos preguntas separadas. Al preguntar: «¿Digo esto sólo como hombre?» Pablo está refiriéndose ante todo a las ilustraciones inmediatamente anteriores, pero más allá de ellas, también al punto de los vv. 4-6, su derecho a que ellos lo mantengan. Lo que no es tan claro es el matiz exacto de «sólo como hombre» (cf. 3.3;15.34).[46] Esto puede significar: «¿Es que mi derecho de ser mantenido por ustedes se basa simplemente en analogías de la vida diaria?» Pero el contraste con la ley en la cláusula siguiente sugiere que significa algo más cercano a: «¿Acaso las analogías que acabo de dar se basan en una perspectiva puramente humana?» «Por supuesto que no», es la respuesta que se busca, la cual lleva a la segunda cláusula: «¿No dice esto también la ley?» Habitualmente Pablo no apela al AT con esa designación, y nunca lo hace así después de que brota la controversia judaizante.[48] Como lo indica la fórmula más completa del v. 9, aquí «ley» se refiere más precisamente al Pentateuco más que al AT en general (como en 14.21).[49] Lo

[45] Aun cuando la oración griega es un tanto extraña, su sentido general es claro. Comienza con la partícula negativa gil, indicando así una respuesta negativa («No ... ¿verdad que no9»). El TI KOIL (= «o también») sirve tanto para unir los dos contrastes («yo laxe esto»/«la ley a.EYEL esto») como para recomendar la segunda alternativa (cf. Ro. 4.9). La extrañeza resulta porque la alternativa recomendada, que sigue siendo parte de la oración original, espera una respuesta positiva. (El TMay, seguido del TR, limpia esto quitando el ov antes de kEYEL y comenzando la segunda cláusula con 0UXL.)

[46] Daube (*RabbinicJudaism*, *pp.* 394-400) argumenta, sobre la base del uso similar de la frase completa («hablo como hombre») en Ro. 3.5; 6.19; y Gá. 3.15, que se trata de una frase técnica del trasfondo judío de Pablo, que es «una disculpa por una afirmación osada que, sin esa disculpa, podría ser considerada casi blasfema» (p. 394). Eso puede ser así con respecto a Ro. 3.5, pero aquí difícilmente lo es. Daube presume un trasfondo judío para la iglesia tanto como para Pablo, y sugiere que está presentándoseles a ellos por primera vez el contenido de los vv. 4-7, que es contrario a la práctica judía, y por lo tanto requiere una «disculpa». Pero eso parece pasar por alto, con amplio margen, la situación histórica. Para una crítica de Daube y un estudio más útil de la frase, ver C. J. Bjerkelund, «'Nach menschlicher Weise rede ich.' Funktion arad Sinn des paulinischen Ausdrucks», ST 26,1972, pp. 63-100.

[47] Sólo aquí y en 14.21 y (tal vez) 34 en las cartas que nos han llegado.

[48] Ro. 7.7 no es verdadera excepción, puesto que el argumento acerca de la ley en ese contexto exige la introducción «si la ley no dijera».

[49] Cf. Ro. 3.21: «la ley y los profetas».

que los cristianos llaman el Antiguo Testamento era considerado Palabra de Dios por los judíos de la era neotestamentaria, de modo que apelar a sus palabras es apelar a la autoridad de Dios mismo.

9.10 Con un «porque» explicativo procede Pablo a citar lo que «en la ley de Moisés está escrito»." La cita es de Deuteronomio 25.4: «No pondrás bozal al buey que trilla.»[51] La cita en sí no ofrece dificultad; demuestra por analogía, a partir de las palabras de la Escritura, lo que se había defendido a partir de analogías cotidianas en el v. 7: que al obrero se le permite disfrutar los beneficios materiales de la cosecha. Ese punto lo remarca el propio Pablo mediante su aplicación en el v.10. El texto refleja la antigua práctica agrícola de hacer pasar a un buey, el cual tiraba de un trillo, sobre el trigo para desprender los granos del tallo. Por misericordia al animal de trabajo, a los israelitas se les prohibía poner bozal al buey, para que éste pudiera tener cierto «beneficio material» de su trabajo. Ahora Pablo considera que eso «por nosotros se escribió».[52]

Pero la explicación que da Pablo del texto del AT ha creado problemas para muchos[53] Comienza con una pregunta retórica más, semejante en forma a la precedente,[54] donde la primera parte espera una respuesta negativa, mientras que la segunda espera una positiva. Las dificultades se hallan en la primera parte, donde Pablo parece negar que ese pasaje de la ley expresara interés alguno por el buey, y en la palabra traducida «enteramen-

50 Dos veces en Romanos (10.5, 19) Pablo habla acerca de lo que Moisés «escribe» o «dice», pero no vuelve a usar la fórmula «en la *ley* de Moisés está escrito».

51 Gr. *a* ——— (lit. «mientras está trillando», lo cual es importante de notar porque la palabra vuelve a usarse en v.10). Este pasaje suscitó gran interés entre los rabinos, como lo atestigua el número significativo de alusiones a él en el Talmud. Ver Str-B III, pp. 382-399. De particular interés son los dos pasajes en que lo tratan como un ejemplo de «de menor a mayor», e.d., si Dios muestra interés en los animales, cuánto más en nosotros (ver *b.B.Mes.* 88b; b.Git. 62a).

52 Aunque aquí podría argüirse que el «nosotros» es más inclusivo, el uso de «nosotros» en todo el pasaje, y especialmente otra vez en el v. 11, indica que se refiere a sí mismo, y tal vez a sus compañeros, como en los vv. 4-6.

53 Además del análisis de los comentarios, ver W. Arnd4 «The Meaning oí 1 Cor. 9,9.10», *LTM* 3, 1932, pp. 329-335; G. M. Lee, «Studies in Texts: I Corinthians 9:9-10», Theology 71, 1968, pp. 122-123; A. T. Hanson, Studies in Paul's *Technique* arad Theology, Grand Rapids,1974, pp 161-166; y W. C. Kaiser, «TheCurrentCrisis in ExegesisandtheApostolic Use oí Deuteronomy 25:4 in 1 Coriathians 9:8-10», JETS 21, 1978, pp. 3-18.

54 Ver arriba, e. 45. El paralelo formal no es exacto, pero las semejanzas son notables. (1) Ambas vienen ea dos partes, unidas por una il (_ «o»), y la segunda se prefiere a la **primera; (2) ambas comienzan con ¡Lrl, esperando una respuesta negativa** a la primera rrte y **positiva a la segunda; (3) ambas van seguidas de una cláusula** con *yap* que explica o elabora más la segunda parte, la alternativa preferida. L a solución de Lee (ver la nota anterior), en la cual trata de hacer el prl positivo, quizás no haga «violencia alguna al griego», como alega él, pero desde todo punto de vista es un sentido sumamente innatural.

te»[55] en la segunda parte, que puede significar precisamente eso, como lo traduce RVR, o algo como «ciertamente, sin duda, desde todo punto de vista». Esto a su vez ha conducido a considerables discusiones -o afirmaciones grotescas--- acerca del uso que hace Pablo del AT.

La dificultad es principalmente de fabricación nuestra. Hay pocas dudas de que Pablo espere una respuesta negativa a la primera parte de su pregunta: «¿Tiene Dios cuidado de los bueyes?»[56] Pero eso no quiere decir ni que Pablo esté contradiciendo el sentido del texto del AT,[57] ni que esté haciendo una alegoría,[58] o que esté argumentando «de menor a mayor»[59] Para entender el uso que hace aquí Pablo de la Escritura, hay que señalar tres cosas: (1) Pablo no está tratando de hacer un enunciado acerca del texto del AT en sí. La primera parte de la pregunta existe estrictamente para plantear la segunda: «o lo dice [la ley][60] enteramente (ciertamente, en todo sentido)[61] por nosotros?» (2) En consonancia con todo el antiguo Cercano Oriente, Pablo entendía bien el carácter paradigmático y analógico de la ley. Por su propia naturaleza las leyes, que son limitadas en número, no pretenden abarcar todas las circunstancias; de ahí que regularmente funcionen como paradigmas para ser aplicados en toda suerte de circunstancias humanas. Hay que señalar en este punto que Pablo no está hablando de lo que la ley *quería decir originalmente,* como tiende a ser nuestro interés. Lo que a él le

55 Gr. *navuo5 (cf.* 9.22; 16.12; y el ov *navuos* de 5.10).

56 Suele señalarse un pasaje de Filón: spec.leg.1.260 («porque la ley no prescribe para criaturas irracionales, sino para los que tienen mente y razón» [Loeb VII, p. 251)). Pero ese texto no se refiere a Di. 25.4; más bien refleja la actitud general de Filón. Por otro lado, en virt. 140-147 incluye este pasaje (145) entre varias otras leyes «animales» como evidencia de la espléndida misericordia del Dios de Israel incluso para con las criaturas irracionales.

57 Eso se sugiere amenudo(p.ej.,A.Deissmann,Paul:AStudyinSocialandReligiousHistory, Nueva York, 1957, pp. 102-103; Moffati, p. 117), aunque generalmente se expresa en términos del sentido «literal» del texto del AT, lo cual es ya un juicio hermenéutico cargado.

58 Esa es también una sugerencia frecuente. Ver, p.ej., R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis* in theApostolie Period, Grand Rapids,1975, pp. 126-127; Hanson, Studies, p.166; Ruef, p. 81; Conzelmann, p. 155. Llamar a esto alegoría es forzar ese término más allá de lo que puede reconocérselo. Ese texto del ATse escogió porque en su contexto original significaba precisamente lo que Pablo está afirmando aquí, que el «obrero» debía cosechar beneficio material de su trabajo. El sentido del texto no se alegoriza; más bien se le da una nueva aplicación.

59 Esto también se sugiere con frecuencia (p.ej., O-W, p. 241), pero el propio Pablo no hace esta clase de aplicación.

60 Aunque no hay sujeto explícito en la oración, lo más probable es que Pablo esté refiriéndose a la ley, no a Dios, puesto que se presume el mismo sujeto para el verbo aypa$q («se escribió») en la oración que sigue; y rl volros es el sujeto de Xeyer en el v. 8b (cf. NEB, Montgomery).

61 Que ésta sea la intención de *navuos* se confirma no sólo por el contexto sino por el uso que hace Pablo de ese término en otros lugares. Ver los estudios de Ellis, *Use, p.* 47, y Longenecker, *Exegesis,* p. 126.

interesa es lo que significa, es decir, cuál es su aplicación a la situación actual de ellos. En cierto sentido él mantiene claramente la intención original; simplemente cambia la aplicación[62] (3) Además, toda la perspectiva de Pablo sobre el AT estaba condicionada por su nueva existencia escatológica en Cristo. Al decir que Dios no tiene cuidado (ahora) de los bueyes sino de nosotros, Pablo refleja la misma visión escatológica del AT que se expresa en 10.11: que a fin de cuentas la Escritura existe para aquellos a quienes ha alcanzado el final de los siglos. No se trata tanto de una negación del interés de Dios por los animales, como de un reconocimiento de que incluso el interés de la ley por los bueyes era una forma de enseñarle a Israel la misericordia de Dios para con todos. Y como «nosotros» nos hallamos al final de los siglos, hacia lo cual y para quienes apuntaban todas las cosas de antes, arguye Pablo: «sin duda que esto lo dice por nosotros, ¿verdad?»

El propio interés de Pablo se halla en la elaboración de la segunda parte de la pregunta retórica: «Sí,[63] por nosotros se escribió, porque cuando el arador ara y el trillador trilla, deben hacerlo con la esperanza[64] de tener parte` en la cosecha»[66]; es decir, deben tener plena expectativa de participar de los beneficios materiales de sus esfuerzos. Pablo aplica entonces la analogía del buey que trilla a otra analogía más de la agricultura, y ambas juntas establecen el punto de que él tiene derecho de recibir de ellos sustento material.[67]

62 Cf. Kaiser, «Crisis», quien usa el paradigma de E. D. Hirsch (significado y significación) para afirmar este mismo punto. Pero es menos segura la conclusión de Kaiser en cuanto a su «significado» en el pasaje del AT (siguiendo a Godet, sugiere que ya se refiere a los seres humanos, así como a los bueyes, en el Deuteronomio; cf. Grosheide, p. 205). Ese es un recurso innecesario en un intento por dejar bien parado al apóstol.

63 Esta sería una traducción más apropiada del yap de Pablo (RVR «pues»); ver BDF p. 452. Aquí se usa para afirmar lo que se pregunta en la parte final de la pregunta retórica (= «sin duda» [RVR «enteramente»]).

64 Esta frase se halla en posición enfática en el primer caso; vuelve a aparecer en la segunda cláusula con referencia al que trilla. De modo que ésta es la frase enfática en la oración. «En esperanza» ara el uno; y «en esperanza» trilla el otro.

65 Esto no quiere decir que tengan la esperanza de tener parte los dos juntos en la cosecha, sino que cada uno trabaja «en esperanza» de disfrutar una parte del producto.

66 Este es un buen intento de traducir una cláusula que es un poco difícil porque la oración original de Pablo (ver arriba, a. 7) es elíptica. Hay que suplir un segundo o0ELkeL y el infinitivo de al`oaw para completar el sentido que Pablo quiere transmitir.

67 Algunos han argumentado que a causa de su estilo un tanto poético, esta cláusula final es en realidad una cita de alguna fuente desconocida, quizás apócrifa (cf. Weiss, p. 237; Iietzmann, p. 41; Conzelmann, p. 155). De modo que el yap eyp— se entiende como una introducción a la cita «está escrito». Pero eso no funciona. En ningtin otro lugar usa Pablo el aoristo pasivo como fórmula introductoria para una cita. El verbo se refiere retrospectivamente al pasaje citado en el v.9, y el yap tiene un sentido causal y explicativo (cf. Dungan, p. 11: «Es claro que esto fue escrito por causa nuestra para mostrar que el que ara, etc.»).

11-12a En «su mejor estilo homilético»[68] Pablo toma ahora los temas de la analogía precedente y los aplica específicamente al argumento que tiene entre manos. El ha «sembrado lo espiritual» entre ellos;[69] no debería ser «gran cosa»,[70] por tanto, que él «coseche lo material» de parte de ellos. Si «otros» se han beneficiado de ellos de ese modo, ¿no debería él también tener ese derecho? Los términos «espiritual» y «material»[71] son iguales que en Romanos 15.27, donde se refiere de un modo igualmente recíproco a la llegada del evangelio a los gentiles como «bienes espirituales» y a la colecta de ellos para los pobres de Jerusalén como «bienes materiales». El trabajo de Pablo en Corinto había sido «sembrar» el evangelio, que significaba para ellos «cosechar» las casas que tienen que ver con el Espíritu. ¿Es demasiado pedir que ahora ellos actúen en sentido inverso, y que lo beneficien a él materialmente? Esta aplicación, especialmente con el uso de «es gran cosa» para iniciar la apódosis, deja claro que Pablo está discutiendo con ellos, y no simplemente poniéndose él mismo como ejemplo para que ellos lo sigan. Esto resulta aún más claro en la siguiente oración.

La pregunta final (v. 12a) en este largo argumento retórico pone todo bajo la luz adecuada. «Otros» han estado recibiendo este tipo de patrocinio que Pablo está defendiendo como «despecho» suyo. A esta distancia no podemos estar seguros de a quiénes se tiene en mente con este «otros». Aunque podría referirse a los «diez mil ayos» de 4.15 o los «otros» de 9.2, lo más probable es que se refiera a Apolos y a Pedro. Parece probable que el que ellos aceptaran beneficios materiales de parte de los corintios es lo que haya puesto a Pablo a la defensiva. Sobre este asunto, la conocida renuencia de Pablo a aceptar patrocinio ha hecho parecer que él no tenía derecho de tal cosa. Así que ahora, sobre la base de las analogías precedentes, y especialmente la aplicación de la analogía agrícola del v. 11, él vuelve esto en contra de ellos. Si otros (= ¿«los que cosechan»?) tienen tales derechos, el hecho de que yo haya sembrado entre ustedes el evangelio sólo significa que «yo tengo ese derecho con mucha mayor razón».

El lenguaje de esta oración es especialmente revelador. Literalmente Pablo dice: «Si otros participan de vuestra autoridad, ¿no [participaremos] nosotros con mayor razón?» El verbo «participar» hace eco de la metáfora de la cosecha en la conclusión del v. 10;[72] de lo que ellos participan es

68 Duagan, p. 11.

69 No hay que pasar por alto la naturaleza fuertemente personal de esta aplicación. Nótese la repetición de vluv, v~, ugmv.

70 Gr. pzya(DHH «no es mucho pedir»; e.d., ¿es algo extraordinario el que esperemos esto?).

n Gr. Ta nvevpaTLKet y is aaPKLKa; obviamente están usándose en un modo diferente que en 3.1.

72 Lamentablemente esto se pierde en RVR; cf. en cambio RVA.

uousia, «autoridad», o en este contexto, «derecho» (como en los w. 4-6). Lo que no resulta claro es el matiz del posesivo «vuestro». Aunque esto podrfa bien ser un genitivo subjetivo (_ «participar del derecho que vosotros otorgáis»), 73 es más probable que sea objetivo[74] (_ «participar de este derecho sobre vosotros», como traduce RVR; e.d., «cosochar el beneficio de los derechos que son de ellas en virtud de su ministerio entre vosotros»). De lo que trata todo el argumento es de las «derechos», a sabor, los «derechos» de recibir apoyo material, que le pertenecen a él en virtud de su apostolado. Así que, si otros de hecho han tenido parte en esos beneficios, cuánto más tengo yo tales derechos, aun cuando nunca haya hecho uso de ellos.

12b Con una serie de contrastes «no/sino», 5 Pablo comienza a explicar por qué «no ha usado[76] de este derecho (etcousia)» congo lo han hecho «otros». La explicación más completa se dará en los w.15-18; pero antes de llegar a ese punto, ofrecerá todavía otras dos ilustraciones de la realidad de sus derechos (w. 13-14).

Aquf la explicación es que en vez de «usar de este derecho, por el contrario, lo soportamos[77] todo, por no poner ningún obstáculo al evangelio de Cristo.» Al decir esto Pablo indica a la vez que ésta era una elección consciente de su parte, y que era algo que acarreaba cierta medida de dificultad. Como se sefaló anteriormente, esto comenzó ya en tiempos de la misión a Tesalónica, donde él se refiere a lo de trabajar con sus manos como algo que hada «de noche y de df a» para no cargar a nadie (1 Ts. 2.9-10; 2 Ts. 3.8).

La razón para esta elección se expresa en términos de no causar ningún

73 Tal es la postura de R-P, pp. 185-186.

74 Fsto lo afirman la mayoría de los intérpretes con mucha más seguridad de lo que la evidencia lo permite. Lo que a fin de cuentas perece volcar la balanza es el orden de palabras. En otros lugares, cuando Pablo usa el posesivo, o el genitivo subjetivo, con el auaLa, éste va después del sustantivo (cf. 8.9); el genitivo encerrado (como aquí) sugiere una relación levemente diferente con el ovawi-

75 Gr. osa ... ctUa,. La oración comienza con un aXX', que pone la cláusula en contraste con la apódoaia de la oración anterior, el segundo contraste ea dentro de la nueva oración propiamente dicha. A&((formalmente): «¿No deberíamos nosotros con mayor razón participar del derecho de recibir apoyo de ustedes? Pero nosotros no hicimos uso de ese derecho, sino que lo soportamos todo, ate.»

76 Gr. eXpr1oagaAa (cf. 7.21,31); aquí el aoristo probablemente se refiere a su anterioreatad(a en Corinto. El perfecto aparece en el v. 15, implicando que incluso ahora, mientras escribe, ésa sigue siendo su posición.

n Gr. csayw (cf. 13.7; 1 Ta. 3.1, S). Esta no es la palabra que Pablo usa normalmente para «soportar»; aquí parece que no significa «soportar sufrimientos» sino afrontar las diticultadesque brotan del trabajar con las propias manos y evangelizara¡ mismo tiempo (cf. 4.11-13, donde el hambre, etc., pueden haber tenido que ver con tener que trabajar para obtener su sustento). Cf. W. Kasch, TDNT VII, pp. 585-587.

obstáculo[78] «al evangelio de Cristo»,[79] lo cual para Pablo significarla no obstruir en modo alguno la evange~6n. Pablo es un hombre de una sola pasión, «el evangelio de Cristo». Como lo explicará en los w.19-23, todo lo que él es y lo que hace es «por causa &1 evangelio», Por consiguiente, cuando se trata de ha= una elección entre sus propios «derechos» y el que otros escuchen el evangelio, no hay elección alguna; todo lo que pudiera impedir que alguien escuche el evangelio corno lo que es, la buena nueva de la gracia redentora de Dios, puede dejarse de lado fácilmente.

Ha habido considerable especulación acerca de lo que Pablo pudo haber tenido en mente al hablar de «obstáculo» 80 Aunque aquf no lo especifique, la clave estriba en la explicación de los w.15-18, que esta oración anuncia. Al predicar el evangelio «gratuitamente», es decir, sin aceptar «paga», es capaz de ilustrar aún más la naturaleza «gratuita» del evangelio. Casi ciertamente esto se contrapone a los filósofos y misioneros itinerantes, que «traficaban» con su «sabiduría» o instrucción religiosa (cf. 2 Co. 2.17;1 Ts. 2.5-10). Al mismo tiempo, puesto que esta protesta se inserta aquí (los w. 13-14 dejan claro que el argumento no ha acabado aún), inmediatamente después de mencionar a «otros» que evidentemente no segufan esta práctica, lo más probable es que Pablo se propusiera que esto estuviera también en contraste con ellos, tanto más si algunos de esos «otros» eran sus opositores de 2 Corintios 11.20, aunque eso es menos que seguro.

13 Pero el argumento no ha terminado. O la oración anterior es una interrupción intencionada, o bien, habiendo comenzado a explicar por qué habla renunciado a esos derechos, Pablo recuerda de repente que hay otras ilustraciones que apoyan aún más fuertemente su argumento. En cualquier caso, procede a aducir otras dos razones -las más reveladoras-de por qué él tiene derecho del apoyo de ellos. Hasta este punto el argumento, incluso el que se hace a partir de la Escritura, ha procedido sobre la base de analogfas:

7e Gr. rva pri siva eyxmnv bmluv Qlt. «pera que no demos obstáculo alguno a»). Esta es la dale& aparición de eyxorrq en el NT. El verbo de la misma raíz aparece tres veces en Pablo (1 Ts. 2.18, «Satanás nos estorbó»; Gá. 5.7; Ro. 15.22).

79 Frase que aparece en Pablo en 1 Ta. 3.2; 2 Co. 2.12; 9.13; 10.14; Gá. 1.7; Ro.15.19, y Fil. 1.27, siempre con referencia a predicar el evangelio a los no cristianos, especialmente loa gentiles.

SO En 1 Ta. 2.9 y 2 Ta. 3.8 habla de «no cargar» a ninguno de ellos; pero el sarcasmo de la expresión similar en 2 Co. 12.13 sugiero que sucedía de otro modo en lo referente a su relación con esa Iglesia (cf. n. 18 arriba). Duagan, pp. 14-15, después de repasar algunas de las alternativas, sugiere que debela entenderse a la luz de 8.9-12, donde las acciones de los corintios eran una ofensa, y por lo tanto en pecado contra el hermano. De modo que Pablo ha resuelto «no dallar» a los cortados (p. 16). Contra esto va el lenguaje del pasaje («poner obstáculo al evangelio de Cristo»), que, como lo dejan claro loa vv. 19-23, se refiere a evangelizar, y no a lora relaciones con los hermanos cristianos.

el soldado, el viñador, el pastor, el buey que trilla, el arador/trillador y el sembrador/segador. Todos estos trabajan con la esperanza de recibir una parte del beneficio de su labor. Antes de referirse a una palabra del Señor que toca directamente esta situación (v. 14), Pablo tiene una analogía más, pero esta vez de una situación muy comparable: los diversos oficiantes en los templas.

El argumento comienza con otro «¿No sabéis que...?» (cf. 3.16). En este caso podemos estar seguros de que ellos «sabían que». Tanto en los templos paganos como en el judío (por lo cual importa muy poco aquí cuál sea el trasfondo)[81] los sacerdotes que oficiaban presentando sacrificios tiznaban parte en el alimento mismo que se ofrecía en sacrificio [82] Por supuesto, lo que hace pertinente esta analogía es que el contexto más amplio del argumento es precisamente éste, en que «los que trabajan en las cosas sagradas[83] comen del templo,[84] y[85] que los que sirven al altar,[87] participan de lo que se ofrece en el altar». Así que con esta analogía Pablo está casi obligando a comprender el argumento.

14 Por último, sobre la base de la analogía precedente («así también») ~, Pablo remacha el argumento[89] con una palabra de la tradición de Jesús (cf.

81 Dungan, pp. 16-17, insiste en que el trasfondo es judío y refleja motivos de Qumrán; pero eso no puede probarse, y pierde de vista el contexto más amplio de¡ argumento que nos ocupa. Sin duda Pablo habla a partir de su propio trasfondo, pero es igualmente seguro que los corintios lo oirán en función de¡ suyo.

82 En cuanto a la práctica judía, ver Lv. 6.16-18, 26-28; 7.6, 8-10, 28-36; Nm. 18.8-19; en cuanto a las religiones grecorromanas ver Willis, pp. 15-17, y las referencias allí mencionadas.

83 O «en los ritos sagrados». Esta es una traducción bastante precisa de ot, sa pepa epyajo-l ,evos.; mejor que RVA «los que trabajan en el santuario». Lo más probable es que el uso de epyaIowat en este lugar se proponga evocar el v. 6.

84 Para la cuestión textual ver la a. 8 arriba. Lo más probable es que el texto no tenga el ta- Si es así, entonces el exwv Lepov no significa tanto «del templo» sino «por medio de¡ templo». Esta es más precisamente la analogía a favor de la cual está arguyendo Pablo, y es exactamente como lo dice en el v. 14. Para este uso de ex ver BAGD 3g («fuente») o Robertson (Grarnnurr, p. 598; «causa» a «ocasión»).

as En el texto griego no hay ningún xai.. Es posible, y de hecho la ausencia de xai. lo sugiere como probable, que Pablo no esté pensando aquí en dos clases de oficiantes, como lo insinúa RVR (cf. Findlay, p. 850), sino que la segunda cláusula «repita la primera mitad en una forma más definida» (R-P, p. 187).

86 Gr. napeapeval~ un kapau legomenon en el NT. Tampoco es una palabra de la LXX. Se halla en varios autores paganos en contextos cultuales, con referencia a realizar el oficio de un sacerdote. Ver BAGD.

87 Como lo sugiere Robertson (Grammar, p. 521), éste es un ejemplo de un «locativo paro».

88 Gr. ouroo5 xac (cf. 2.11; 11.12; 12.12; 14.9,12; 15.22, 42).

89 Probablemente no haya que dar demasiada importancia, ni en un sentido ni en otro, al hecho de que Pablo concluya el argumento con una palabra de¡ Señor (ver el estudio de Dungan, pp. 17-21), especialmente en vista de que no se puede estar seguro de si los vv. 13-14 se

7.10, 25): «Ordenó el Señor a las que anuncian el evangelio,[90] que vivan del evangelio». Aquí Pablo está refiriéndose al dicho de Jesús que aparece en Lucas 10.7[91] («el obrero es digno de su salario»; ef. Mi. 10.10), pronunciado originalmente en el contexto del envío de los 72 (los 12 en el Evangelio de Mateo).[92] Pero como lo deja claro el contexto de Mateo, pronto se convirtió en una palabra en la iglesia para el contexto más amplio de aquellas que habían de convertirse en misioneros del reino[93] La palabra en sí de Jesús no es una «orden» sino un proverbio,[94] aplicado por Jesús a su acto de decirles a los 72 que deben comer y beber lo que les den. Pero para Pablo esa palabra de Jesús puede describirse como una «orden» porque tiene ese efecto neto en la tradición.[95] No puede saberse si esa palabra se conocía previamente en

tenían en mente al inicio de¡ argumento (menos probable, parecería), o si funcionan como una especie de reflexión posterior. Lo que sí es seguro es que todos los ejemplos anteriores son analogías puras y simples, de las cuales Pablo extrae un principio. Aquí el ejemplo es preciso, y el «mandato» es una palabra relacionada directamente con la situación de él y de ellos.

90 Este es uno de los raros casos en que, en lugar de¡ verbo evayyehlogan, que significa en sí mismo «anunciar el evangelio», Pablo emplea otro verbo (en este caso xaiayyeX(ú), con el sustantivo evayyea£ov como su complemento directo (cf. 1 Ts. 2.9). La razón para que aquí se use esto brota de la segunda cláusula, donde vuelve a aparecer el sustantivo «evangelio», como la fuente propuesta de sustento para los misioneros.

91 Esta versión se cita en un contexto semejante en 1 Ti. 5.18.

92 Puesto que aquí Pablo no cita realmente un dicho de Jesús, Dungan, pp. 40-75, toma toda la «instrucción misionera» de Lucas 10.1-12 y sus paralelos como la «orden» del Señor. Puede tener razón, pero aquí lo que interesa es estrictamente el hecho de que ellos «vivan del evangelio», lo cual puede circunscribirse a los vv. 4 y 7-8.

93 Como señala Dungan, pp. 42-48, esto ocurre también en la versión de Lucas, aunque su redacción es más sutil e implica cambios y adiciones en el bloque en sí. En el Evangelio de Mateo el contexto más amplio resulta especialmente claro en la colección y disposición de los dichos que siguen en 10.16-42.

94 Verel estudio de Harvey, «Workman», pp. 209-221.

95 Dungan, pp. 3-40, insiste como parte considerable de su tesis en el hecho de que Pablo «dejó de lado» (p. 20), o desobedeció deliberadamente (p. 3), una orden explícita del Señor. Pero también eso es forzar demasiado el uso que hace Pablo del verbo «ordenar» (a pesar de la protesta de Dungan en sentido contrario, p. 20 n. 3). Pablo ciertamente no consideraba que estuviera haciendo tal cosa. Es extremadamente dudoso que los corintios creyeran que él estaba haciéndolo, como admite el propio Dungan (p. 39). Siendo eso así, es difícil que pueda acusárselo de¡ tipo de doblez de la que lo acusa Dungan en otros puntos. La respuesta, por supuesto, estriba en la naturaleza de¡ argumento en sí. En los vv. 3-14 lo que está haciendo ante todo es defender su derecho de recibir sustento, en lo cual desempeñan un papel diversos tipos de analogías, así como la Escritura y la «orden» de¡ Señor. En tanto «orden», la palabra de Jesús a la que aquí se hace referencia no tiene que ver con la actuación *de él* (de Pablo) sino con la *de* ellos (cf. Godet, p. 23). La orden no se da a los misioneros, sino para beneficio de ellos. Su explicación es que su propia acción, por lo tanto, no es una relativización de¡ mandato de Jesús —eso sería ajeno a la propia opinión de Pablo-sino que refleja su propia actitud para con sus derechos y no tiene que ver con lo que los corintios debieron haberhecho.

Corinto o no,[96] aunque la manera como de paso en que Pablo lo introduce puede sugerir que sí. En todo caso, para Pablo esto sirve de conclusión directa y convincente al largo argumento a favorde sus «derechos» de recibir sustento de ellos.

Uno podría con razón experimentar una extraña ambivalencia en relación con este texto. Por un lado sirve como uno de los pasajes clave que dejan claro que los que se entregan a la «obra del ministerio» merecen sustento material. La razón de ser de este argumento es afirmar que el que él renunciara a esos derechos no significa que no fuera acreedor a ellos. En una época como la nuestra, esos derechos habitualmente significan salario y «beneficios». Por otro lado, la razón por la que él se siente obligado a hacer este tipo de defensa es que ha renunciado a esos derechos. ¡Los ministros de nuestros tiempos rara vez se sentirán obligados a argumentar así! La clave para todo debe ser para nosotros lo que fue para Pablo: «no poner ningún obstáculo al evangelio». Para todo ministerio válido en la iglesia de Jesucristo, ése debe ser el criterio final. Uno teme que, con demasiada frecuencia, el objetivo de este texto quede perdido en inquietudes acerca de «derechos» que reflejan un estéril profesionalismo en vez de un interés por el evangelio en sí.

c. Las limitaciones apostólicas de Pablo

Cap. 9.15-18

15 Pero yo de nada de esto me he aprovechado, ni tampoco he escrito esto para que se haga así conmigo; porque prefiero morir, antes que nadie desvanezca' esta mi gloria.

16 Pues si anuncio el evangelio, no tengo por qué gloriarme;[2] porque me es impuesta necesidad; y ¡ay de mi si no anunciare[3] el evangelio!

17 Por lo cual, si lo hago de buena voluntad, recompensa tendré; pero si de mala voluntad, la comisión me ha sido encomendada.

96 **Dungan, p. 27, afirma fuertemente que el dicho era bien conocido para los corintios; pero eso simplemente no hay manera de saberlo.**

t **Con respecto a las variantes que encontramos en este punto -todas intentos de aclarar la gramática, ocasionados por el hecho de que Pablo interrumpe su oración- ver Metzger, pp. 558-559.**

2 **Algunos Mss. (Alef• Ds F G; Ambst) ponen Xapcg en lugar del xowXglta que indudablemente era original de Pablo.**

3 **En cuanto a la variación entre el presente y el aoristo, y la sutil diferencia que hace este último, ver Zuntz, p. 110.**

18 ¿Cuál, pues, es mi galardón? Que predicando el evangelio, presente gratuitamente el evangelio de Cristo,[4] para no abusar de mi derecho en el evangelio.

Uno se decepciona un poco al ver que Pablo, que ha defendido tan vigorosamente su derecho de recibir sustento, argumente ahora con parecida emoción a favor de su «derecho» de renunciar a ese derecho. Pero el contexto completo indica que, en efecto, éste ha sido el punto que él buscaba desde el principio.[5] El argumento mismo es uno de los más complejos en las cartas de Pablo. Su interés general parece bastante claro: explicar, en función de su propia relación singular con el evangelio, por qué deliberadamente no ha aceptado el patrocinio de ellos. Pero la expresión de ese interés, tanto en lo referente a cómo esto es su «gloria» como en cuanto a cómo los vv. 16-18 sirven de fundamento para esa gloria, resulta menos clara.

Después de repetir, del v. 12b, que él no sólo no ha usado los derechos que defendía en los vv. 3-14, sino que tampoco está ahora escribiendo para asegurárselos (v.15ab), Pablo comienza la «explicación» con una insistencia sorprendentemente fuerte, pero inconclusa, en que preferiría morir que ... lo cual se interrumpe con la afirmación igualmente fuerte de que «nadie anulará mi gloria» (v. l5c). Lo que sigue es una serie de oraciones que comienzan con «porque/pues»,[6] cada una de las cuales explica o elabora la anterior, pero también parece desviar un tanto el argumento. Primero, explica en qué no consiste su gloria: en el hecho en sí de predicar el evangelio (v. 16a). Esto va seguido de dos oraciones que explican por qué el evangelizar no puede ser su gloria o motivo de orgullo; está bajo una obligación divina de proclamar la buena nueva (v. 16). Pero con eso añade un nuevo matiz: puesto que está bajo «obligación» no puede recibir «salario», porque el «salario» implica trabajo voluntario. Su labor ha sido «involuntaria» en el sentido del v. 16, de que el destino divino ha prescrito su tarea: él es un «esclavo» al que se le ha confiado una comisión (v. 17).[7] ¿Qué «salario», entonces, puede esperar? Con lo que parece ser una especie de juego de

[4] Este «de Cristo» (gr. iov XpLasov) es una adición de las tradiciones occidental y bizantina (¿del v. 12?), que se mantiene en RVR.

[5] Ver la introducción al cap. 9, arriba. En un estudio -que por lo demás es útil- de este pasaje, E. I{isemana sugiere que estos versículos son una digresión («A Pauline Version of the 'Amor Fati'», *New Testament Questions ofToday*, Filadelfia, 1969, pp. 217-235, esp. 218). Pero eso es porque él rechaza tanto una comprensión polémica como apologética del cap. 9 entero (p. 231).

[6] Comenzando con el v.l5chay cinco yctp consecutivos, queRVRno refleja con toda claridad.

[7] Cf. J. D. M. Derrett, *Jesus's Audience*, Nueva York, 1973, pp. 167-174 (Apéndice I: «Cultural Ignorance: St. Paul's Boast of Disinterestedness»).

palabras responde que su «salario» (RVR «recompensa/galardón») estriba en anunciar el evangelio «gratuitamente» (v. 18a). La razón final de todo esto hace eco del inicio del párrafo, pero con un leve cambio de verbos, insinuando que el «uso» de su derecho (erousia; v. 12b) en este caso sería un «abuso» de su autoridad (exousia; v. 18b).

Aunque da la impresión de que el argumento se le salió un poco de las manos, aún así las explicaciones de los w. 16-17 probablemente ayudan tanto como cualquier otro punto en sus cartas a entender lo que volvía loco a Pablo. De hecho, sería lamentable si en los vericuetos del argumento uno pasara por alto el hecho de que su renuncia a sus «derechos» de sustento material es atribuible a su pasión singular por el evangelio.[8] Todo se hace con el fin de no poner obstáculos al evangelio (v. 12b), para no abusar de su autoridad en el evangelio (v.18). Al presentar el evangelio «gratuitamente» él queda, por ese mismo hecho, «libre de todos»; nadie excepto Cristo tiene derechos sobre él (v.19). Aunque aquí no lo diga expresamente, su presentación del evangelio «gratuitamente» se convierte también en un paradigma vívido del evangelio mismo.

En todo esto no hay que perder de vista el argumento mayor. Los corintios están rechazando su prohibición de asistir a los templos paganos, cuestionando su derecho de hacerlo porque no ha aceptado el patrocinio. El ha argumentado que tiene derecho de ese patrocinio, tal como lo ha ordenado el mismo Señor. Su limitación con respecto a ese derecho no ha de entenderse en el sentido de que no tiene el derecho, sino como algo conectado ton su propio llamado. Ese llamado está tan entretejido con el evangelio mismo, que él no puede hacer nada que pudiera obstaculizarlo, incluso el aceptar patrocinio.

15 Pablo regresa ahora a lo que había empezado a explicar en el v. 12b. El argumento de los w. 3-14, no obstante su naturaleza vigorosa y de confrontación, no ha de entenderse como un intento de lograr sustento material; más bien es una «defensa» de sus derechos de recibir tal sustento, defensa que se ha visto obligado a hacer ante la negación de ellos de su «autoridad» apostólica. «Pero»,[9] repite ahora, aunque él tenga esa autoridad, «yo[10] de

s Ver C. Maurer, «Gruad and Grenze apostolischer Freiheit»,Antwort: K. Barth zumsiebsigsten Geburtstag, Zürich,1956, pp. 636-637, quien ha subrayado este punto de modo especial.

9 Gr. be, que aquí es claramente adversativo (cf. aU' en v. 12b, que en ese caso estaba en un contraste ou/cLUa).

10 Con este eyw, que se halla en primera posición y por tanto es enfático, Pablo retorna a la primera persona singular, que habla abandonado en favor del plural a partir del v. 4 (a excepción del v. 8). El cambio al singular en esta oración que por lo demás es básicamente una forma de reanudar el v. 12b, indica que los vv. 4-14 se referían a él personalmente (cf. a. 28 bajo v. 4); al mismo tiempo el cambio resulta especialmente apropiado porque de aquí en adelante él habla sólo con referencia a sí mismo y no a sus compañeros u otros.

nada de esto[11] me he aprovechado». [12] Para asegurarse de que eso se entienda claramente, añade una aclaración más: «Ni tampoco he escrito [13] esto para que se haga así conmigo». [14] Es decir, no está escribiendo esta defensa para que ahora ellos comiencen a hacer por él lo que han estado haciendo en el caso de los «otros» (v.12).

Pablo está tan seguro de su necesidad de ejercer una limitación en este asunto, que su reacción inicial a la idea de que alguien pueda pensar que aquí está tratando de practicar ese derecho es protestar (lit.): «Porque es bueno para mí más bien morir que ...» [15] Pero con eso su oración queda interrumpida; y no es seguro cómo se proponía concluirla, o si se lo proponía siquiera, ya que la cláusula truncada tiene fuerza por sí misma. Probablemente no se proponía, como han sugerido algunos, decir que era

11 Gr. ~EVL 2WrWV (lit. «ninguna de estas [cosas)»); podría traducirse «ninguno de estos derechos» (así DHH). Dungan, p. 21, n. 2, traduce «yo no he usado ninguna de estas razones, argumentos, ni los escribí ... etc.» Alega que el plural sovtWv no puede referirse a los «derechos» como tales, que es un asunto singular, y que por eso las dos primeras oraciones son formalmente paralelas. Pero eso es poco probable. Pablo está repitiendo la idea del v. 126, que tiene que ver con el aprovechar o usar su ei ovoLa (cf. v. 18), y no con el usar las analogías precedentes. La oración que sigue no es el segundo miembro de un paralelismo sinónimo (srnnWv y tavsa no se refieren a la misma cosa); es la explicación adicional de que con esta carta él no está tratando de lograr ahora aquello de lo que anteriormente se había abstenido. El plural ha de explicarse sobre la base de los vv. 4-6, que son los «derechos» que él está defendiendo, aun cuando haya variaciones con respecto al interés singular de su derecho de recibir sustento material.

12 Ahora el verbo está en perfecto (cf. a. 76 bajo v. 126). Dungan, pp. 22-23, 28-29, 36-40, insiste en que como Pablo sí había aceptado ofrendas de los filipenses (Fil. 4.14-20), aquí se muestra menos que sincero. Pero eso pierde de vista gravemente la naturaleza de la relación de los filipenses con Pablo. Ellos no le pagaban un salario, como sugiere Duagan, sino que simplemente le enviaban donaciones de vez en vez. Eso es muy diferente del patrocinio. Por 1 Ts. 2.9; 2 Ts. 3.8; 1 Co. 4.12; y Hch.18.3 sabemos que el sustento material de Pablo procedía de sus propias manos, y no de Filipos. Cf. la crítica a Duagan en Hock, Social Context, p. 50 y n. 1(p. 92).

13 Gr. eypaya, aoristo epistolar (cf. bajo 5.11); cf. DHH «tampoco les escribo esto». Se refiere a los vv. 3-14, que desde el punto de vista de los destinatarios será tiempo pasado, pero es presente desde el punto de vista del remitente.

14 Gr. ev e" (lit. «en mí»), que significa «a fin de que así(= como se ha argumentado en los vv. 4-14) suceda en mi caso (o conmigo)». En cuanto a este uso, ver Robertson, Granrmar, p.587.

15 CE RVA: «Pues para mí seda mejor morir» y NBE: «Más me valdría morirme»; esas traducciones resultan en este punto más acertadas que el «prefiero» de RVR y DHH. No se trata tanto de una cuestión de sentimientos personales en cuanto tales, como de un interés por el evangelio. Seda mejor que él se muriera, antes que el evangelio fuera obstaculizado de algún modo por lo que él había hecho.

16 Eso se llama aposiopesis, una repentina interrupción del pensamiento en medio de una oración (cf. Gá. 2.6). En cuanto a su significación pan expresar aquí la profunda emoción de Pablo, ver Omanson, «Comments», pp. 136-138.

mejor morir por las dificultades que le imponía el trabajar con sus propias manos (cf. 4.11-13) que aceptar apoyo material de los corintios. Lo más probable es que la oración que interrumpe fuera la dirección en la que realmente quería encaminar su explicación.

Como apóstol él tiene «autoridad» a los «derechos» apostólicos. Pero haber asumido esos derechos habría significado poner un obstáculo a su proclamación del evangelio (v. 12b). Por eso afirma (lit.): «nnadie anulará'[17] mi jactancia l» Pero, ¿qué puede signiñcareso, especialmente en un contexto en que él está explicando por qué ha renunciado a su derecho apostólico de recibir manutención? La respuesta a esto no es fácil, ya que lo que sigue es una explicación de lo que no es su jactancia, seguida de todavía otra explicación que ya no prosigue con el tema en sí de la «jactancia». Probablemente él está refiriéndose en efecto a su decisión de no aceptar patrocinio;[18] pero eso ha de entenderse a la luz del v. 12b (no obstaculizar en ningún modo el evangelio), y del v. 18 («que predicando el evangelio, [lo] presente gratuitamente»),[19] y no en contraposición a los «otros» que aceptan patrocinio.[20] Es decir, Pablo no está «jactándose» o «gloriándose» en lo que él hace por contraposición a lo que han hecho otros, sino de un modo indirecto en el evangelio mismo[21]

El «jactarse/gloriarse» es una palabra particularmente paulina en el NT.[22] La mayoría de las veces es un término peyorativo (cf. 1.29; 5.6). Cuando Pablo lo usa positivamente, su «jactancia» es generalmente por cosas que contradicen la «jactancia» humana (Cristo crucificado, la debilidad, los padecimientos; cf. 1.30-31; 2 Co. 10-12; Gá. 6.14). La paradoja de su jactancia en su apostolado está conectada con esta realidad: Dios lo ha llamado a la existencia, a él y a sus iglesias; por lo tanto, él puede «jactarse» en lo que hace Dios, aunque sea por medio de las propias debilidades de Pablo. Es casi seguro que esta «jactancia» presente haya de entenderse en esos términos. De modo que el hecho de que él predicara el evangelio sin recibir paga es a la vez una decisión

17 Gr. **uevwcet (- «vaciará»).**

is **Eso se tasinda en RVR «desvanezca esta mi gloria», lo cual parece estrechar demasiado el punto de Interés de Pablo.**

19 Cf. **Duagan, p. 23, a.1.**

20 **Eso se sugiere comúnmente, pero el punto no merece discutirse. Si Pablo se habla propuesto un contraste con los «otros» del v.12, no lo ha Insinuado así en este párrafo.**

21 **Derrett(Jesus'sAudience)arguyequeagalla«Jactancia» tiene queverconlanocidnorienta¡ de «prestigio», que «se mantiene dando mucho y tomando poco, y el que menos toma es el más digno de prestigio» (p. 167). Esa forma de ver las cosas puede haber entrado en juego en el caso de Pablo, pero no es a eso a lo que se refiere aquí jactancia/gloria, puesto que ese término está condicionado por su significado en otros lugares de 1 y 2 Corintios.**

22 **Ver n.27 bajo 1.29.**

calculada para no obstaculizar el evangelio, y una expresión de su «debilidad» apostólica.

16 Tanto el «pues»[23] con que comienza esta oración como su contenido sugieren que Pablo se propone ahora explicar la cláusula final del v.15 (lit.): «nadie anulará esta mi gloria». La explicación misma se da en términos negativos: en qué no consiste esa jactancia o gloria. El contenido de la explicación, el «anuncio del evangelio», apoya la interpretación de que la «jactancia» de Pablo tiene que ver con el evangelio, y lo más probable es que se refiera a una actividad que no lo obstaculice. «Nadie anulará esta mi gloria», ha afirmado; es decir, «anunciar el evangelio sin aceptar'paga', sin poner estorbos en su camino». Ahora debe explicar: «Pues si anuncio el evangelio, cosa que hago todo el tiempo, eso en sí mismo no es razón para jactarme; por lo menos no en mi caso». En las dos oraciones que siguen Pablo procede a explicar por qué eso es así.[25]

Primero, dice, «estoy bajo obligación»[26] (y no «me siento obligado a predicar», que suena demasiado como un ministro protestante con «comezón de predicador»). Como ha señalado Kásemann, no hay que entender esto en sentido psicológico, como una especie de «compulsión interior» resultante de su llamado o de su sensación de ser «empujado» por haber sido antes un perseguidor.[27] La palabra «obligación/necesidad» se refiere aquí, con toda probabilidad, a su destino divino.[28] Predicar el evangelio de Cristo no *es algo que él haya escogido hacer,* que es precisamente el punto del v. 17; es *algo que debe hacer.* Dios había establecido para él ese destino desde su nacimiento] se lo reveló en el acontecimiento del camino a Damasco (139. 1.15-16). A partir de ese momento, proclamara Cristo a los gentiles era a la vez su llamado y su obligación. «Tenia que» hacerlo porque ésa era

23 Gr. yap.

24 **Esta paráfrasis es un intento por captar la naturaleza de la condición del presente general. El anunciar el evangelio es la actividad constante de Pablo. Pero el hecho mismo de hacerlo no le ofrece base alguna para la «jactancia» que nadie puede anular.**

25 **Aunque ambas oraciones comienzan con yap, el segundo yap elabora el primero, de modo que ambos Juntos ofrecen la explicación.**

26 Gr. **avayKil got e~etsat («la necesidad me constriñe»). En cuanto a avay" ver bajo 7.26 y 37.**

27 **Ver «Paulino Version», pp. 228-229, y especialmente las diversas variaciones sobre el tema psicoldgico allá señalado.**

28 **Aunque Kisemann («Paulino Version», p. 229) ha mostrado que el lenguaje de este texto tiene gran afinidad con algunos paralelos paganos, también ha destacado que en Pablo su significado difiere radicalmente. Para Pablo la «necesidad» o el «destino» no es una especie de hado al cual debe rendirse; es don divino a la vez que obligación, y conduce a la libertad y el gozo, y no a la pesadumbre.**

29 Cf. **a este respecto el «llamado» y la «necesidad» divina que experimentaron algunos de los profetas, especialmente Am6s (3.8; 7.14-15) y Jeremfas (1.4-10; 20.7-9).**

la forma en que Dios lo había asido (cf. Fil. 3.12). Tanto así es que « ¡ay de mí si no anunciare el evangelio!» Una vez más, «ay de mí» no ha de entenderse en función del lenguaje común, como si él fuera a experimentar una especie de angustia interna si se quedara sin predicar.[30] Como éste es su destino señalado divinamente, por lo tanto él quedaría bajo el juicio divino si fallara en el desempeño de ese destino. Su punto es sencillo, y no tiene nada que ver con la «compulsión interior». No puede jactarse de la tarea de proclamar la buena nueva de Cristo a los gentiles, porque eso es lo que debe hacer por designio divino.

17 Lo que uno espera a continuación en este argumento es una explicación de en qué sí consiste la jactancia de Pablo, ya que no consiste en predicar el evangelio como tal.[31] Pero en vez de eso se nos da una explicación más, esta vez de lo que se ha afirmado en el v. 16 en cuanto a la naturaleza «obligatoria» de su tarea. Teniendo claramente enfocada su propia tarea, ofrece dos alternativas acerca del «trabajo» --el libre y el esclavo- que prevalecen en circunstancias normales.[32] Uno podría «realizar esta tarea voluntariamente», es decir, como persona libre; o «involuntariamente», es decir, como esclavo[33] Si uno es libre y lo hace voluntariamente, entonces tiene derecho de una «paga» o «recompensa».[34] A pesar de algunas voces en sentido contrario, que sugieren que esto refleja la situación real de Pablo,[35] esta primera oración tiene simplemente la intención de establecer

30 El verbo está ahora en aoristo, encontraste con el presente de la oración inicial. Como sugiere Zuntz, p. 110, esto implica: «si una vez dejara de predicar».

31 La oración va unida a lo que la precede mediante el quinto yctp explicativo de la serie; ver n. 6 arriba.

32 Gr. tovsonpa~ (lit. «esto hago»), que claramente se refiere al evayys~ai,(«anunciar el evangelio») del v. 16. Es fácil perder de vista la naturaleza metafórica de este versículo, que pasa ala categoría más amplia del «trabajo» de cualquier clase, teniendo como prueba principal su propia «tarea» específica.

33 El contraste resulta claro en griego (extov vs. ctKow). Que la intención más probable sea referirse a «libre» y «esclavo» es cosa que aflora en la metáfora de la segunda oración, «se me ha confiado una oLrcovoptav». Cf. Derrett,Jesus'sAudience, PP. 169-171.

34 Gr. Itio0os (cf. bajo 3.8 y 14-15).

35 Esta fue una opinión que prevaleció por mucho tiempo entre los exégetas más antiguos, especialmente católicos, para quienes servía de base para la doctrina de las obras supererogatorias. Ver el considerable análisis de I{iisemann, «Pauline Version», pp. 218-223. Para respaldos más modernos a esta postura (de que ésa es la situación real de Pablo), ver entre otros Weiss, p. 241; Grosheide, p. 210; G. Didier, «La Salaire de Désintéressement (I Cor. ix,14-27)», *RSR* 43, 1955, p. 235; Reumana, «Otrcovollta-Terms», p. 159; Hock, *Social Context*, p. 100, n. 113. Esa opinión considera que Pablo está diciendo en realidad: «Aun cuando debo predicar por obligación divina, sin embargo, si ahora lo hago voluntariamente, tengo una recompensa». El resto del argumento se considera entonces como referente a la «recompensa» como tal. Esa opinión se basa en parte en la forma de la oración condicional (et con presente indicativo, que habitualmente expresa una condición real} Pero eso no ayuda en este caso porque las dos cláusulas están en contraste equilibrado, de modo que la

la alternativa opuesta, que de hecho descarta toda posibilidad de «recompensa» o «paga» en este caso.[36] La palabra que se traduce «recompensa» (en v. 18 RVR traduce «galardón») tiene la intención de ser entendida metafóricamente como «paga». El punto de Pablo es el que había iniciado en el v.16. No puede jactarse de predicar el evangelio, porque eso no lo hace por propia elección. Silo hubiera hecho porpropia voluntad, entonces habría tenido derecho de una paga. Pero no lo ha hecho así, de modo que, ¿qué «paga» hay para él?[37]

Eso es lo que parece seguro; pero es menos claro cómo haya de puntuar uno la segunda oración. ¿Qué fue lo que quiso decir Pablo: «Si lo hago de mala gana, de todos modos el llevarlo a cabo me ha sido confiado. ¿Cuál es, pues, mi recompensa?» (RVA), o más bien: «Si se me ha confiado un encargo sin elección mía, ¿cuál es entonces mi recompensa?»?[38] Aunque ambas llegan más o menos al mismo punto, las consideraciones gramaticales favorecen la primera. 9 Su punto es que si su trabajo no es voluntario, como lo dejó claro el v. 16, entonces no tiene derecho de paga. Ese punto lo establece con una metáfora usada anteriormente en 4.1. Su apostolado es parecido al de un «mayordomo/administrador» (generalmente un esclavo) a quien se le ha «confiado» la administración de una casa. Esa persona no tiene derecho de paga, lo cual es exactamente el punto que va a establecer en el versículo siguiente, y por lo tanto es la razón de estas dos oraciones.

18 El argumento se ha salido un poco del tema, pero con esta pregunta, que se sigue directamente del argumento del v. 17, Pablo comienza a atar los cabos sueltos. «¿Cuál, pues, es mi recompensa?» (RVR «galardón»), pregunta tras haber demostrado que no tiene derecho de recompensa alguna. Puesto que su ministerio apostólico es por designación divina, y se le ha

una establece la otra, que es la condición real. Dos puntos más van en contra de esa postura. El primero es que la estructura gramatical de las dos oraciones exige que la primera (señalada por yap) sea explicativa del v. 16, y la segunda (señalada por 8e) esté en contraste con la primera. Eso significa, en segundo lugar, que las dos oraciones juntas ilustran aún más el v. 16, que tiene que ver con su tarea como algo que lo «presiona », y no como algo que él ha asumido voluntariamente.

36 Junto con la respuesta del v.18, de que su paga consiste en no recibir paga, este conjunto de preguntas quita pertinencia a muchos escritos sobre este texto en cuanto a la naturaleza de la «paga» esperada por Pablo, ya fuera escatológica o presente. Obviamente no es ninguna de las dos.

37 Como bien lo pone I{üsemann, «Uno no puede exigir recompensa por *ananke;* uno sólo puede someterse a ella o rebelarse contra ella» («Pauline Version», p. 231).

38 Esta última traducción es de Barrett; cf. Bachmana, p. 320; Munck, Paul, p. 22; Reumann, «Oticovolua-Terms», p. 159.

39 El problema estriba en la combinación de et ... *ovv*, que no se encuentra en ningún otro lugar en Pablo. El tiende a usar la combinación et ... apa para este giro (cL 15.14; Gá. 2.21; 3.29; 5.11).

dado sin tomar en cuenta su propia elección, su «paga» en tales circunstancias es hacer algo que no le fuera impuesto, a saber, «que predicando el evangelio, [lo] presente gratuitamente»[40] En cierto sentido, su «paga» es precisamente el no recibir «paga alguna»[41] Pero en el argumento actual este «pago» de no tener pago le da también su «libertad» apostólica con respecto a todos, para que pueda con mayor libertad hacerse esclavo de todos (v.19). Así que, por lo que respecta a su propio ministerio, su «paga» resulta ser su total libertad con respecto a todas las imposiciones meramente humanas que pudiera haber sobre su ministerio.

Sin embargo, al mismo tiempo, la forma en que el argumento está estructurado implica que su «paga» y su «jactancia/gloria» se refieren a la misma realidad, predicar el evangelio sin aceptar sustento, para no poner obstáculo alguno al evangelio.[42] De modo que su «recompensa», así como su «jactancia», ha de hallarse en la «debilidad» de trabajar con sus propias manos a fin de no estorbar el avance del evangelio. Al ofrecer «gratuitamente» el evangelio «gratuito», su propio ministerio se convierte en paradigma viviente del evangelio mismo. Ese parece ser el punto de la cláusula final de resultado, que en DHH se traduce como «sin hacer valer mi derecho [en el evangelio]».[3] Pero esa traducción hace que el argumento resulte innecesariamente tautológico[44] De hecho Pablo ha usado aquí la forma intensiva del verbo, que puede significar «hacer pleno uso de», pero que en este contexto, con más probabilidad, tiene la connotación negativa de «abusan» (así RVR, RVA) o «hacer mal uso de».[5] Su punto es que él ofrece el evangelio «gratuitamente» para así «no abusar de su autoridad ***(exousia)*** en el evangelio» al «hacer uso de su derecho ***(exousia)*** de vivir del evangelio» (vv. 12b

40 **Esta respuesta es clara indicación de que la pregunta del v. 17a no refleja su situación real.**

41 **Dungan, p. 23, sugiere que se trata de una broma; por lo menos es un juego de palabras.**

42 Cf. **Moffatt, p. 121; Kiisemann, «Pauline Version», pp. 231-232; Dungan, p. 24 n. 1 (de p. 23). Esta interpretación se contrapone a todos los que pretenden ver la recompensa de Pablo en función de su propia satisfacción interior por su «renuncia desprendida», como se sugiere tan a menudo para este texto (p.ej., H. Preisker, TDNT IV, 699; Grosheide, 211).** Cf. **el análisis de KSsemann, pp. 223-225, en cuanto a los muchos que asumen esta postura.**

43 **DHH, gratuitamente, traduce la frase final ev zw evayyEXuu como «a vivir de mi trabajo como predicador». Pero ése no es el punto de Pablo. Su autoridad procede del evangelio mismo, y no de su labor de predicarlo.**

44 **Fsdecir:«No acepté sustento a fin de quemi'recompensa'seaelnohaber aceptado sustento, y así no hacer uso de mi autoridad en el evangelio». El problema no es tanto la tautología en sí (el v. 17b parece rayar en ella), sino que el cambio de verbos indica que Pablo mismo no tenía esa intención.**

45 **Aunque esta opinión es rechazada frecuentemente por los comentaristas, así como por Kásemann («Pauline Version», p. 218, n. 5), es difícil entender porqué Pablo habría usado la construcción más fuerte si no se proponía nada al hacerlo (así Weiss, p. 200; cf. Dungan, p. 24, n. 1; Doughty, «Presence», p. 71, n. 47). Ia diferencia puede ser leve, pero el uso de 7.31 indica que es verdadera.**

y 14). De manera que esto repite, a su modo, la razón que tiene Pablo para no aceptar el sustento material de sus amigos corintios, razón que se expresó primero en el v. 12b. El rehúsa hacer cualquier casa que ponga obstáculos al evangelio. El es un apóstol, según ha argüido en los vv. 1-2; por consiguiente tiene «autoridad/derecho» de recibir manutención, según ha argüido en los vv. 4-14. Pero, en aras del evangelio, no ha «usado» ese derecho (vv. 12b y 15). Esta es su jactancia y su recompensa; hacer que el evangelio «gratuito» se anuncie «gratuitamente»; y lo hace, concluye él, para no «abusar» o «hacer mal uso de» lo que es legítimamente suyo en elevangelio.

El argumento ha completado su ciclo. Ellos han considerado su limitación en el uso de su ***exousia*** apostólica al patrocinio como indicio de que no tiene ***exousia*** alguna. El ha argumentado que ciertamente sí tiene tal ***exousia,*** pero que para él el uso podría considerarse abuso. Por eso se ha refrenado en usarlo, en aras del evangelio. Pero su proceder también lo ha llevado a ser libre de las restricciones meramente humanas. Ahora regresará al tema de la libertad (del v. 1) y explicará cómo su decisión de no usar sus derechos realza su libertad para ser en mucho mayor medida un siervo del evangelio.

Los que se apresuran a ver los vv. 4-14 como aplicables al ministerio de hoy probablemente harían bien en pasar algún tiempo con este párrafo también, y preguntarse, en función de su propio ministerio, cómo su «uso» de sus derechos podría al mismo tiempo convertirse en «abuso», de una especie tal que el evangelio mismo no se escucha tan claramente en nuestros días. No parecería requerirse mucha imaginación para pensar en varios abusos así, inclusive en las circunstancias más inocentes. Entonces el asunto realmente se convierte en una cuestión de «derechos» por contraposición al evangelio. La pregunta no es si uno ***tiene*** esos derechos, sino si eso es importante. Los que consideran su llamado como «impuesta necesidad» sobre sí deberían también gozarse en reajustar sus vidas en aras del evangelio.

d La libertad apostólica de Pablo

Cap. 9.19-23

19 Por lo cual, siendo libre de todos, me he hecho siervo de todos para ganar a mayor número.

20 Me he hecho a los judíos como' judío, para ganara los judíos; a los

[t] **Unos pocos escribas (F G• 6' 326 1739 pc), aparentemente por sentir la disonancia de un judío que dice que se hizo como judío, omitieron el w5 («como»).**

que están sujetos a la ley (aunque yo no esté sujeto a la ley)[2] como sujeto a la ley, para ganar a los que están sujetos a la ley;

21 a los que están sin ley, como si yo estuviera sin ley (no estando yo sin ley de Dios,[3] sino bajo la ley de Cristo), para ganar a los que están sin ley.

22 Me he hecho débil[4] a los débiles, para ganar a los débiles; a todos me he hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos.[5]

23 Y esto[6] hago por causa del evangelio, para hacerme copartícipe de él.

El argumento de Pablo (v. 3) amplía ahora considerablemente su alcance. Después de la extensa defensa de sus derechos, y de su derecho de dejarlos a un lado, emprende ahora la explicación de su postura aparentemente camaleónica en cuestiones de relaciones sociales. Al hacerlo retorna a la pregunta inicial de la sección, «¿No soy libre?» (v. 1). Al, igual que con lo de no aceptar patrocinio, así aquí lo ha hecho todo «por causa del evangelio» (v. 23), es decir, en aras de anunciar a otros la buena nueva.

El argumento no es difícil, y resulta fácil rastrearlo. El v. 19, que

2 Esta cláusula falta en el TMay, lo cual con toda probabilidad se debe al «homoeoteleuton» (cf. el vxo voltov de la cláusula anterior). Ver Metzger, p. 559; Zuntz, p. 140, a. 5.

3 Tanto para Oeov como para el Xptosov que sigue, el TMay tiene el dativo. Esa es la lectura más fácil, y probablemente refleja el sentido del genitivo (objetivo). Ver el comentario.

4 En este caso Pablo no usa t»S, si bien fue añadido por algunos escribas tempranos y se convirtió en la lectura del TMay. El texto se lee según P46 Alef• A B 1739 pc lat Cyp.

5 En lugar del xavun5 stva5 de Pablo, la tradición occidental (D F G latt), seguida por 33 y Dídimo, dice xavsas (= para salvar a todos).

6 RVR refleja aquí la lectura del TMay, procedente de escribas tardíos que pusieron tonto en lugar del xavm («todo») de P46 Alef A B C D E F G P 33 69 81 104 365 1175 1739 1881 al latt. la lectura sovto de TMay y de RVR restringe considerablemente la perspectiva de Pablo. Cf. RVA.

7 Hay que señalar la estructura del párrafo. Los vv. 19-22 forman una unidad, para la cual el v. 19 sirve de introducción y 22b de conclusión. (En cuanto a la posibilidad de que se trate de una expresión de quiasmo, ver N. W. Lund, ***ChiasmusintheNewTestament,*** Chape] Hill, 1942, p.147; si es así, lo es sólo en forma, y no en contenido, como observa Weiss, p. 244.) Los cuatro grupos ilustran el v. 19 y el «a todos de todo» del v. 226. Los dos términos del centro(los referentes a la ley) son matizados por un WTI ow autos («no estando yo mismo»). Todas las seis oraciones concluyen con una cláusula con tva, las primeras cinco con el verbo Kepbatvtu, y la última, que es la que generaliza, con el sinónimo más común, 00310). Entonces el v. 23 sirve de doble razón para todo ello: porcausa del evangelio; para que Pablo pueda ser partícipe de sus bendiciones. Así:

Introd.: Siendo libre de todos, me hice siervo de todos,
para ganara muchos.
1) a los judíos, como judío
para ganara los judíos;

introduce los nuevos temas, brota directamente del argumento inmediatamente anterior, como parte esencial de él. Puesto que como esclavo (administrador doméstico) de Cristo no puede recibir «paga» (vv. 17-18), en virtud de eso mismo también queda «libre» de toda la gente (e.d., libre de las restricciones que podría imponerle el patrocinio), para poder así «libremente» hacerse «siervo» o esclavo de todos. El resultado de esta libre esclavitud se delinea entonces bajo cuatro categorías (los judíos, los que están sujetos a la ley, los que están sin ley, los débiles), a cada una de las cuales Pablo ha estado dispuesto a adaptarse «para ganar» (vv. 20-220) a esas personas. De modo que se ha hecho «a todos de todo, para que de todos modos salve a algunos» (v. 22b). Una oración final (v. 23) lo pone todo en perspectiva: él «hace todo por causa del evangelio», para «hacerse copartícipe de él».

La dificultad radica en la pregunta contextual: ¿qué función tiene este párrafo en el argumento actual, así como en la cuestión mayor de la «comida sacrificada a los ídolos»? A esto va conectada la dificultad de identificar los cuatro grupos de los vv. 20-22. A causa del rubro final, «me he hecho débil a los débiles», la mayoría de los eruditas han considerado que el párrafo vuelve a la cuestión de 8.13, donde se retrata a Pablo como alguien que se ofrece a sí mismo como ejemplo de voluntaria limitación de sí por causa de otros[8] Otros, notando las afinidades con las vv. 15-18,[9] han considerado que es una palabra conclusiva sobre el asunto de no recibir sustento mate-

2) a los sujetos a la ley, como sujeto a la ley
(aunque yo no esté realmente sujeto a la ley)
para ganar a los sujetos a la ley;
3) a los que están sin ley, como si yo estuviera sin ley
(aunque no estoy sin ley de Dios)
para ganar a los sin ley;
4) a los débiles, débil
para ganara los débiles.
Concl.: Me hecho de todo para todos,
para salvar, por todos los medios posibles, a algunos.
Razón: Todo lo hago (1) por causa del evangelio,
(2) ***para*** ser partícipe de sus bendiciones.

[8] Casi todos los comentarios. Ver tb. Dungan, pp. 25-26; Willis, <Apologia», pp. 36-38 (aunque en su opinión el párrafo no tiene que ver con la evangelización sino con la postura de Pablo entre cristianos). La principal dificultad de esta opinión, por supuesto, además del hecho de que el propio Pablo no sugiere tal cosa, es que el párrafo *no* ofrece un modelo de ***limitación de sí mismo,*** sino algo considerablemente diferente: ¡abstinencia o indulgencia (sería difícil entender de otro modo el v. 21), según el contexto!

[9] P.ej., el motivo libre/siervo del v. 19; todo por causa del evangelio; el uso del verbo icepbatv<o («ganar», «aprovechan») como reflejo de su «paga»; y la cláusula final de propósito, «para hacerme copartícipe de él».

rial.[10] Es decir, su verdadera paga es su «libertad» para «ganar» a tantos como sea posible por causa del evangelio.

Sin embargo, la solución a esta pregunta parecerla hallarse en otra parte. Las afinidades con los vv. 15-18 parecen claras e inconfundibles; no obstante, hay muy pocos paralelos en el *contenido* real de los dos párrafos. Los vv.15-18 versan sobre la renuncia de Pablo a su derecho de recibir el apoyo material de ellos, y los vv.19-23, sobre su postura en asuntos de relaciones sociales en diversos tipos de ambientes. Por lo tanto, lo más probable es que esas afinidades tengan que ver con el v. 3: Pablo sigue defendiendo su apostolado contra aquellos que están poniéndolo en tela de juicio." Acaba de poner conclusión a un punto, el de no aceptar patrocinio; aunque lo que se dice en este párrafo ayudará aún más a poner eso en perspectiva. Pero ahora lo que le interesa es lo que ellos consideran como una conducta demasiado floja para un apóstol, y especialmente para un apóstol que pretende negarles a ellos el «derecho» de asistir a los banquetes cúlticos con sus amigos paganos. De hecho, la propia conducta de Pablo aquí delineada bien habría podido usarse en su contra.[12] De modo que Pablo aprovecha la ocasión de su defensa para explicar su conducta, explicación que se fundamenta exclusivamente en la causa de la evangelización, y no en su derecho de actuar a su gusto.

Si tal es la forma apropiada de entender el contexto literario, entonces permanece en pie la pregunta: ¿qué conducta específica de Pablo se tiene en mente aquí?[13] Aunque no podemos estar seguros, las claras afinidades de lenguaje y de interés entre este pasaje y 10.23-33[14] sugieren que el asunto tiene que ver, por lo menos en parte, con la postura de Pablo con respecto a la comida vendida en el mercado. Como en este asunto, él se consideraba libre, comía o no comía según la situación. En cualquier caso, rehusaba hacer de eso un tema de discusión por sí mismo, puesto que lo consideraba simplemente una cuestión de comida, y no algo de idolatría o de principio. Dado que éste era un tema tan candente en otros lugares de la iglesia primitiva (Hch.15.29; Ap. 2.14, 20), bien puede uno entender cómo la propia actitud liberal de Pablo al respecto habría podido acarrearle críticas desde diversos flancos.

10 Ver asp. Hock, «Tentmaking», pp. 558-561; esto lo serials tamblén H. L. Ellison, «Paul and the Law-'All Things to All Men'*, Apostolic *History and the Gospel, Biblical andHistorical Essays presented* to *F. F. Bruce on his 60th Birthday, W. W.* Gasque y R. P. Martin, Grand Rapids, 1970, ads., pp. 195-202.

11 Cf. Hurd, pp. 127-131.

12 Asf Chadwlck, «'All Things'», p. 263.

13 Sobre la cuestión de a quiénes representan los cuatro grupos, ver bajo vv. 20-22.

14 Cf. Hurd, pp. 128-130.

19 Con estas palabras regresa ahora Pablo a la pregunta inicial, «¿No soy libre?». Sin embargo lo hace por medio del argumento inmediatamente precedente, donde había usado la analogía del mayordomo (con frecuencia un esclavo de confianza) como razón por la cual no podía recibir «paga» (vv. 17-18).[15] Con un «porque»[16] explicativo (o inferencial), argumenta ahora que, puesto que de ese modo es «libre y no está sujeto a nadie», paradójicamente ha usado esa libertad para hacerse «siervo de todos». Por ser siervo de Cristo, debe trabajar sin paga; pero el hecho de trabajar sin paga también lo coloca en libertad con respecto a cualquier restricción meramente humana a su ministerio, de modo tal que puede libremente hacerse también esclavo de otras personas. Al decir que es «libre de todos»,[17] en consecuencia, Pablo no se está refiriéndo ni a la libertad interior, ni a la libertad con respecto al pecado o a la ley. Más bien lo que quiere decir es, sobre todo, «económicamente independiente de

15 Los estrechos lazos entre los vv. 17-18 y el v. 19 se pasan por alto con frecuencia (ver la nota siguiente). El Inicio del v.19 está tan íntimamente ligado a lo que le precede, que Hock ha argumentado que sirve de conclusión a los vv. 15-18 y no de Inicio a los vv. 20-23 (ver «Tentmaking», pp. 558-561). Hock entiende la frase «me he hecho siervo de todos» en el sentido de que «al entrar el taller y desempeñar un oficio servil él se había puesto a disposición de toda clase de gente, ricos y pobres, en todo caso más que si hubiera aceptado el sustento y se hubiera alojado en una casa. L pérdida personal de posición social a los ojos de los demás bien valía la pena por la consiguiente ganancia de conversos» (p. 560). Según esa opinión, los vv. 20-22 funcionan como ilustraciones adicionales de la distancia que Pablo estaba dispuesto a recorrer por causa del evangelio. Es una opción atractiva; ala embargo, depende de comprender la metáfora del siervo como referida a su oficio de hacer tiendas, actitud queestá completamente ausente en losotros pasajes referentes& lode trabajar con sus propias manos, especialmente aquellos pasajes en los cualesalienta a otros creyentes a seguir su ejemplo (p.ej., 2 Ts. 3.6-10). Hock tampoco trata adecuadamente el tema de los lazos estructurales y lingüísticos, aún más estrechos, que tiene este versículo con los vv. 20-22.

16 RVR «por lo cual»; las principales versiones castellanas modernas lo omiten (excepto BJ, «efectivamente») o lo convierten en un concesivo (DHH «aunque»; RVA «a pesar de»), y con buena razón. El hecho de que casi universalmente se considere que el participio wv (lit. «siendo») tiene una relación concesiva con el verbo principal *(«Aunque* soy libre de todos, me he hecho siervo de todos») hace que el yap resulte raro. El yap (ya sea explicativo o inferential, preferido este último por BAGD 3) implica que el participio debe tomarse más cercanamente al v. 18, en cuyo caso probablemente apoya una relación causal o más estrictamente circunstancial con el verbo principal. Según eso, Pablo ha argumentado así: «¿Qué paga puede esperar alguien como yo, que no escogió supuesto como mayordomo de Dios? S61o ésta: anunciar el evangelio gratuitamente, para no hacer mal uso de mis derechos en el evangelio. *Porque* siendo en virtud de eso libre con respecto a todos [al no aceptar 'paga'], puedo con mayor libertad hacerme 'esclavo' de todos, para poder 'ganar' a más.»

17 Gr. eunarvswv(normalmente uno esperar(a un ano para este concepto ablativo; cf. Ro. 7.3). Por esta razón algunos (p.ej., Godet, p. 35) arguyen que no ~ es neutro (_ «libre de todas las cosas»). El contexto exige lo contrario.

todos».[18] En este contexto eso significa especialmente que él también es «libre» con respecto a aquellos que, como los corintios, podrían usar ese sustento material como un medio para manipular a él y a su ministerio. Por ser siervo de Cristo, «no pertenece a ningún hombre»; nadie es su dueño.

Por una parte, su meta no es la «libertad» sino la salvación de los demás. Así que, como económicamente él es independiente de toda la gente, tiene la facultad de ponerse libremente a disposición de todos por causa del evangelio. Su modo de referirse a esta condición de siervo, «me he hecho siervo[19] de todos», no sólo mantiene intacta la metáfora actual sino que también es el lenguaje que él y sus iglesias han aprendido a usar acerca del ministerio de Jesús, quien se hizo «siervo» de todos a fin de salvar (cf. Fil. 2.5-8; Gá. 4.4-5). Por esto Pablo usa con regularidad la palabra «siervo» (o «esclavo») para hablar de su propio ministerio (cf. 2 Co. 4S), y también por eso esa llega a ser la expresión básica de las relaciones de los creyentes entre sí (p.ej., Gá. 5.13): Jesús mismo es el paradigma de esa conducta de siervo?[20] Libre, a fin de hacerse esclavo de todos: ésta es sin duda la expresión máxima de la conducta que es verdaderamente cristiana, por ser verdaderamente parecida a la de Cristo.

En este contexto, su transformación en esclavo de todos ha de entenderse a la luz de los ejemplos que siguen,[21] refiriéndose así a su disposición a adaptarse a cualquier entorno social en que se encontrara, con el fin de

18 Por eso, a pesar de algunas afinidades lingüísticas significativas, aquí «libertad» significa algo muy diferente de lo que significa en Gá. 5.13, donde lo que se tiene en mente es el ser «libres de la ley». Expresiones similares de «libertad» en el sentido de independencia económica pueden verse en Jenofonte, apo1.16 (de Sócrates): «¿Quién entre los hombres es más libre (anehevOepLa) que yo, que no acepto ni regalos ni pago ~6o5) de nadie?»; cf. mem.1.2.5-7; Musonio Rufo, fr. 11. Ver tb. la sátira de Luciano «De los puestos asalariados en las casas grandes», que comienza por referirse a los puestos asalariados (e.d., el vivir por patrocinio) como «esa especie de esclavitud».

19 Gr. ebouXcoaa, lit. «me hice siervolesclavo»; el aoristo es particularmente significativo. Aquí Pablo no está hablando en generalidades acerca de su modus operandi; más bien está defendiendo actos pasados. Se sabe que él se ha conducido de maneras diferentes en diversos contextos sociales; su modo de referirse a esas acciones es que él se hizo esclavo de todos con el fin de ganarlos para Cristo.

20 Ver esp. Lc. 22.24-27. Daube (*RabbinicJudaism,* pp. 336-351) da bastante importancia al hecho de que hay paralelos en cuanto a actitud entre los seguidores de Hillel. Aunque uno no pondría en duda que la propia forma liberal en que Pablo entendía el judaísmo había recibido honda influencia de su maestro Gamaliel, que era de la escuela de Iüllel, en este asunto es seguro que Pablo ha sido influido mucho más profundamente por Aquél a quien insiste en imitar. Como señala con razón Barrett, p. 211, «allí donde [los seguidores de Hile]] estaban dispuestos a hacer que la ley no fuera más ofensiva ni más cargosa de lo necesario, Pablo estaba preparado para abandonarla por completo».

21 De otro modo opina Hock (a.15), quien piensa que esto se refiere a lo anterior y por lo tanto al oficio de Pablo de hacer tiendas, considerándolo como oficio servil.

«ganar a tantos como fuera posible». Ese modo de hablar, como lo deja claro el intercambio con «salvar» en el v. 22b, sólo puede referirse a la labor de evangelizar.[24] De manera que el interés primordial de Pablo en esos asuntos no es si ofende o no ofende -aunque eso también le interesa (10.32)- sino si el evangelio mismo va a ser escuchado debidamente (cf. 10.33).

20 Ahora Pablo procede a delinear lo que significa «hacerse siervo de todos para ganar a mayor número», y lo hace especificando algunos de los contextos sociales en los cuales practicaba la evangelización. Aunque el paquete parece construido cuidadosamente, sus rasgos especiales sugieren que se trata de una pieza de retórica *ad hoc*, trazada para defender sus propios actos pasados. Aunque no se puede estar seguro acerca de los detalles en algunos rasos («los que están sujetos a la ley» y «los débiles»), poco puede dudarse de que esté reflexionando acerca de su conducta diferente en contextos judíos y gentiles, donde el problema central son las cuestiones referentes a la ley judía. Para ponerlo en términos más modernos, cuando estaba entre los judíos era kosher; cuando estaba entre los gentiles no era kosher: precisamente porque, al igual que con la circuncisión, ni una ni otra postura le importaban a Dios (cf. 7.19; 8.8). Pero esa conducta tiende a importarles bastante a los religiosos -¡en cualquiera de los dos bandos![27], de modo que el portarse incoherentemente en tales asuntos se clasifica como uno de los peores males.

El proceder de Pablo iba mucho más allá de una coherencia mezquina, y

22 Gr. Ke~vol, verbo que normalmente significa «ganar», «lucrar», «obtener ventaja». Daube ha demostrado que su contraparte hebraica ya había sido introducida al judaísmo como vocablo misionero ***(RabbinicJudaism, pp.*** **352-361);** cf.1 P. 3.1. Sin embargo, como Pablo normalmente usaba para ese fin el término «salvar» (cf. v. 226), probablemente lo ha escogido en consonancia con la metáfora, para hacer an juego de palabras con el motivo de la «paga». Al **«ganar» a las personas mediante su** conducta de siervo, él aporta más «ganancia/lucro» al evangelio mismo.

23 Gr. sous núewvas (lit. «los muchos»; RVR «a mayor número»), que aquí significa no la mayoría (como en 10.5), sino «más de los que habría ganado mediante algdn otro método, el mayor número que este método aporta» (Parry, p. 142).

24 Cf. G. Bornkamm, «The Missionary Stance of Pan¡ in 1 Corinthians 9 arad in Acts», Studes in Luke Acts, L E. Keck y J. L Martyrs, eds., Nashville, 1966, pp. 194-207. De otro modo piensa Wiilis («Apologia», p. 37), quien opina que Pablo está refiriéndose todo el tiempo a sus relaciones entre los cristianos. Pero eso es a causa de su postura fuerte contra la noción de que el cap. 9 sea una defensa.

25 La oración comienza con Un KaL que probablemente sea epexegético (así R-P, p. 191).

26 Ver arriba a. 7; cf. Weiss, pp. 243-244, y Borakamm, «Stance», pp. 194-195.

27 Hay que tener en mente que en Corinto el problema no procedía de algunos «débiles» que se sintieran ofendidos, al que, como en Ro. 14, estuvieran juzgando a los demás. Más bien procedía de quienes insistían en la «libertad», los cuales querían «ediflcar» a los débiles. Ver bajo 8.9-10.

más allá de la «religión» misma. Lo que le interesaba era «ganar a los judíos»,[28] así como a todos los demás; por eso «a los[29] judíos me hice[3°] como judío». Este rubro inicial sirve de clave para comprender los demás. ¿Cómo puede un judío resolver «hacerse como un judío»?[31] La respuesta obvia es: en asuntos relativos a las peculiaridades judías a las que Pablo, como cristiano, había renunciado tiempo atrás por no ser esenciales para una relación correcta con Dios. Entre ellas estaban la circuncisión (7.19; Gá. 6.15), las leyes alimentarias (8.8; Gá. 2.10-13; Ro. 14.17; Col. 2.16) y ciertas observancias especiales (Col. 2.16). En estos asuntos Pablo mismo no sólo era libre, sino que asumía una postura completamente polémica pata con cualquiera que quisiera imponer tales exigencias a los gentiles conversos. Por otra parte, no tenía ningún problema con que los judíos continuaran con tales prácticas, con tal que no se considerara que ellas otorgaban a las personas una posición correcta ante Dios. [2] Tampoco mostraba indisposición a ceder a las costumbres judías en aras de los judíos (cf. Hch.161-3;[33] 21.23-26). Aunque no podemos estar seguros, por el contexto general así como por los claros paralelos con 10.23-33, puede inferirse que aquí el asunto especifico son las leyes alimentarias, especialmente la prohibición de comer alimentos vendidos en el mercado por sus ligámenes con la idolatría. ° El propio Pablo se sentía en libertad de comer esos alimentos,

2s Esto parece evidencia segura de que Pablo nunca se consideré dispensado de la misión a los judíos, como ha argüido W. Schmithais sobre la base de Gá. 2.9 (ver Paul *and James*, Londres, 1965).

29 Esta es la Cínica vez que aparece el artículo con IovbaroL en las cartas de Pablo. BDF p. 262(1) sugieren que es para particularizar: «aquellos con los que tuve que tratar en cada ocasión».

30 Como el verbo «me hice esclavo» en el v.19, este aoristo no debe pasarse por alto. El presente sería más apropiado si Pablo estuviera usando simplemente «una pieza bien fabricada de estilo ret6rico» a fin de plantear sus principios de negación de sí por causa de los demás (Willis, «Apologia», pp. 37-38).

31 Sin duda es la solución errada sugerir que Pablo no era judío porque ningán judío podía actuar así. Ver G. Ory, «Quelle était ('origine de Paul?», *Cahiers du Cercle Ernest Renan* 18, 1971, pp. 11-19.

32 Cf. Conzelmana, p. 160: «El no tiene que liberar a los judíos de su práctica de la ley, sino de su `confianza' en la ley como camino de salvación.»

33 La erudición del NT no parece hallarse en su mejor punto cuando niega la historicidad de este acontecimiento (sobre la base de Gá. 2.1-2, donde se tiene en mente un contexto totalmente distinto), por lo bien que encaja con este enunciado explícito de se política misionera. Aquí el artículo de Bornkamm («Stance»), que por lo demás es dtil, resulta especialmente débil.

34 En cualquier caso, todo intento de ver este pasaje como relacionado con el *contenido* de su predicación parece desorientado desde el inicio. Aquí estamos tratando con la conducta, no con la teología en cuanto tal. Por eso no se trata de que él adaptara el mensaje segdn el pdblico. Bien puede haber hecho tal cosa, pero este pasaje no sirve de evidencia para ello.

como lo demuestra 10.23-30. El presente texto sugiere que también se abstenía de ellos de buen grado, cuando se hallaba en contextos más estrictamente judíos. Probablemente sea este modo de conducirse, más que ningún otro, lo que sus opositores corintios contradecían."

El segundo elemento es más desconcertante. Ordinariamente esto se referiría, obviamente, a los judíos; pero ¿se refiere también a ellos cuando va enumerado como un segundo rubro después de «los judíos»? Lo más probable es que sí, y que se exprese de este modo porque el problema específico tenía que ver no simplemente con asuntos de origen étnico[36] sino especialmente a asuntos de requisitos legales (religiosos) judaicos. 7 Particularmente significativa resulta la adición parentética «aunque yo no esté sujeto a la ley». Con estas palabras Pablo se propone aclarar su propia conducta como una cuestión de libertad -él, «libremente», se hizo «siervo» por el bien de otros-, y no por obligación. La diferencia, por tanto, entre su propia conducta y la de sus acompañantes en una situación social no estriba en la conducta misma, que será idéntica para quien la observe, sino en las razones que la sustentan. Los últimos se abstienen porque están «sujetos a la ley»; es cuestión de obligación religiosa. Pablo se abstiene porque ama a los que están sujetos a la ley y quiere ganarlos para Cristo. A pesar de las apariencias, las diferencias son como el día y la noche.

21 El tercer elemento de la serie, «los que están sin ley», 4° corresponde al segundo como su opuesto. Aquí Pablo está refiriéndose a su conducta entre los gentiles, incluyendo la mayoría de los creyentes corintios, y

35 Esto parece más probable que las tensiones más estrictamente sociológicas entre los ricos y los pobres, que vislumbra Theissen, *Estudios de sociología, pp.* 235-255.

36 Nótese en particular que cuando, en el rubro siguiente, Pablo pasa a referirse a su conducta entre los gentiles, omite por completo la referencia a «gentiles» o «no judíos», a favor de una referencia que los designa en función de su (ausencia de) relación con la ley. Esta es la respuesta a la pregunta retórica que Conzelmann plantea y deja sin contestar: «¿Por qué no dice Pablo: `a los griegos'?»

37 Ellison («Paul», p. 196) advierte con razón contra la posibilidad de dar por entendido con demasiada facilidad que aquí Pablo sólo tiene en mente a los judíos, ya que es una segunda categoría -aunque paralela a la primera- y puede proponerse incluir también a gentiles que eran temerosos de Dios o prosélitos. Eso bien podría ser así, pero primordialmente la categoría se halla en paralelo con la primera, ahora con énfasis en la ley.

38 En cuanto a la cuestión textual, ver a. 2.

39 Gr. WN wv aveos; en contraste con el v.19, tanto la posición como el contexto exigen que esto sea concesivo.

ao Gr. avoliol. Por lo comdn esta palabra significa «sin ley = inicuo» (cf. 2 Ts. 2.8), pero el hecho de que aquí esté en perfecto equilibrio con el grupo precedente como su opuesto, para no mencionar el hecho **de que Pablo habla de** sí mismo como oK avolw5, significa que aquí no está comentando su conducta sino su condición. Los judíos están «sujetos a la ley»; los gentiles «están sin (lar ley», con lo cual obviamente se piensa en la ley judfa. Cf. su uso del adv. avolwn en Ro. 2.12.

especialmente aquellos que dentro de la comunidad están en contra de él. Este rubro, además de su conclusión en el v. 22b, «a todos me he hecho de todo», parece descartar la idea de que en este párrafo Pablo esté poniéndose él mismo como ejemplo de *limitación de si,* porque entre esas personas sin duda él «comía de todo lo que se le pusiera delante sin preguntar nada por motivos de conciencia» (10.27). El que ellos supieran de su conducta en presencia de ellos, y de su abstinencia cuando estaba con los «sujetos a la ley», ofrece la mejor solución a la ocasión histórica del presente párrafo.

En este caso el matiz que él pone ofrece gran interés. Como en la cláusula anterior, comienza: «a los que están sin ley, [me hice] como si yo estuviera sin ley (no estando yo sin ley)». Pero casi no puede resistirse al juego de palabras. Entre los gentiles él se porta como quien es *asomos* (no bajo la ley judía), pero no por eso hay que considerar que él es *anomos* («sin ley» = «impío», «inicuo»; cf. 1 Ti. 1.9), punto que subraya al añadir la modificación «para con Dios».[41] De hecho, pasa a decir, yo soy *ennomos* (lit. «en ley» = sujeto a la ley) para con Cristo. Su punto es claro: él no quiere malentendidos respecto a la palabra *anomos,* que de ordinario significaría comportarse de un modo impío. Ser «como sin [la] ley» no significa ser «sin ley = inicuo». Como 7.19, éste es un caso claro en que Pablo puede distinguir entre guardar «la ley» y obedecer los imperativos éticos de la fe cristiana. Para Pablo el modo de hablarde «estar bajo (o `guardar') la ley» tiene que ver con ser j udío en un sentido étnico-cultural-religioso; pero como hombre nuevo en Cristo él también espera que el Espíritu le dé poder (como a todo el nuevo pueblo de Dios) para poner en práctica la ética de la nueva edad, los «mandamientos de Dios» (7.19) escritos ahora en corazones de carne (cf. Ez. 36.26-27).

En este caso, el imperativo ético cristiano se caracteriza como estar «bajo la ley de Cristo». Claro que Pablo usa la palabra «ley» a causa del juego de palabras que implica compuestos de «ley». Eso no quiere decir que en Cristo un nuevo conjunto de leyes haya reemplazado al antiguo, aunque en lo específico ciertamente se referiría a ese tipo de exigencias éticas que se dan, por ejemplo, en Romanos 12 y Gálatas 5-6, muchas de las cuales reflejan

41 En cuanto a los genitivos después de un adjetivo negativo, ver Moulton, *Grammar, pp.* 235-236. Sin embargo, Moulton piensa que avoliog también significa aquí «sin la ley», y que por lo tanto Oeov es un genitivo subjetivo. Como con Moule, p. 42, esto remarca el genitivo en relación con vo y. Parece más probable que Pablo esté haciendo un juego de palabras y que el genitivo, por lo menos en este primer caso, sea objetivo. Cf. Barrett, pp. 212-213, quien traduce: «obligación legal con Dios». C. H. Dodd, interesantemente, defiende aqutel juego de palabras, pero entonces pasa a eliminar ese punto de vista haciendo que Oeov se refiera a la ley de Dios en el sentido de obediencia a sus exigencias (ver Evvo11o5 *XpLosov, Studia Paulina in Honorem Johannis de Zwaan Septuagenarü, J. N.* Sevenster y W. C. van Unnik, eds., Haarlem, 1953, pp. 96-110, citado aquí de *More New Testament Studies,* Grand Rapids, 1968, pp. 134-148.

efectivamente la enseñanza de Jesús[42] ¡Dada la abundancia de «iniquidad» entre los corintios que se le oponían, no resulta difícil entender la razón de esta importante modificación![43]

22 Puesto que los tres rubros precedentes tienen que ver con contextos sociales judíos o gentiles, ¿qué es entonces lo que se propone decir Pablo con este rubro final, «me hice débil a los débiles»? Por una parte, es probable que ésta sea la forma en que Pablo comienza a hacer regresar el argumento al punto donde lo había dejado en 8.13-9.1. Esto parece tanto más probable puesto que va pisándole los talones a lo que había dicho sobre el grupo anterior, que casi con toda seguridad representa a aquellos con quienes Pablo está en conflicto en la iglesia y con quienes ha venido discutiendo en esta carta. Sin embt7o, al mismo tiempo, especialmente porque habla también de «ganarlos», hay que tener cuidado de una identificación demasiado específica con los «débiles» mencionados en 8.7-13. Quizá el comparativo que falta («como»)[45] sea más significativo de lo que con frecuencia se admite.[46] Esto bien puede reflejar un momento de realismo y por ende ser intencionadamente una categoría más generalizante. Por diversas razones, relacionadas en parte con el hecho de que trabajaba con sus propias manos, Pablo experimentaba en Corinto considerable debilidad (ver bajo 2.1-5; 4.9-13; cf. 2 Co. 4.7-18; 11.16-12.10). Como se observó en 4.9-13, él consideraba que eso era un paradigma de la vida cristiana; por eso «para los débiles», es decir, para la mayoría de los creyentes corintios (cf. 1.26-31), «se hizo débil, para ganar a los débiles». De modo que probablemente sea más una categoría puramente sociológica que sociorreligiosa[47]

42 Dodd, Evvogos Xpwsov, considera que esta frase se refiere a «un código de preceptos a los cuales el hombre cristiano está obligado a conformarse», de un modo análogo a la Torá de los judíos (pp. 138-146). Sin embargo, como señala Conzelmann (p. 161, n. 27), eso parece contradecir el uso que hace Pablo de voNos.

43 Dodd (Evvopo;Xpwsov, p. 137) la considera una palabra dirigida a interlocutores judíos imaginarios, pero eso parece sacar el párrafo de su contexto histórico.

44 Como habitualmente seda porentendido queaquí los«débiles» son completamente idénticos a los «débiles» de 8.7-13, la repetición de la cláusula «para ganara losdébiles» ha gen evado considerable debate (ver esp. Barrett, p. 215). Willis («Apología») comienza con este punto como su modo de argüir tanto a favor del carácter no apologético del párrafo como de la idea de que en todo el pasaje rrepbarvwsigni6ca «mantener» en vez de «ganar» (ver n. 8). Aun cuando los «débiles» fueran idénticos con los del cap. 8, lo más probable es que la repetición sea estilística.

45 En cuanto a la cuestión textual, ver arriba a. 4.

46 Cf. Conzelmana, p.161, a. 28, quien hace la misma observación.

47 Se han ofrecido otras alternativas. Dodd, Evvo1«n Xpwsov, sugiere que son «no cristianos, presumiblemente de origen judío», que son «mórbidamente escrupulosos» (p. 134); D. A. Black, «A Note on'the Weak' in 1 Coriathians 9,22»,Bib 64,1983, pp. 240-242, avanza en la dirección aquí sugerida, pero espiritualiza demasiado el télmino y al hacerlo pierde de vista sus implicaciones sociológicas.

En todo caso, la oración conclusiva «a todos me he hecho[48] de todo para salvar, por todos los medios posibles,[49] a algunos», resume el argumento y por tanto lo generaliza. Los actos de Pablo, que a ellos les parecen incoherentes, tienen integridad a un nivel muy superior. Mientras que él se muestra intransigente en asuntos que afectan al evangelio mismo, ya sean teológicos o conductuales (p.ej., 1.18-25; 5.1-5, etc), ese mismo interés por el poder salvífico del evangelio es lo que lo hace hacerse de todo para todos en cosas que no cuentan. [0] El uso del verbo «salvar» en esta cláusula final nos asegura que el verbo «ganar» en las cinco cláusulas anteriores significaba precisamente eso: la salvación escatológica para los que estaban en vías de perecer, por medio de la muerte y resurrección de Cristo (cf. 1.18, 21). Para Pablo todo queda subordinado a este interés central de su vida, este «destino» que Dios le ha asignado (v.16).

23 El argumento concluye[5l] con una afirmación final y clara de la pasión singular de su vida: «todo por causa del evangelio» (cf. vv.12b,15-18). El argumento anterior deja claro que con «el evangelio» Pablo no está refiriéndose a su contenido como tal, sino al evangelio proclamado como poder salvador de Dios en acción en el mundo (cf. Ro. 1.16). De modo que lo que quiere decir es «en aras del *avance* del evangelio». [2] Pero la última cláusula de finalidad, (lit.) «para que yo sea copartícipe en él», resulta menos que segura. ¿Está refiriéndose a su participación en la *obra* del evangelio,[53] como en el argumento precedente (esp. vv.16-18), o a tener parte con ellos en sus *beneficios* («bendiciones», «promesas»), en previsión del párrafo siguiente? Aunque la primera opción es atractiva, el uso que hace Pablo en otros

4s Gr. yeyava, un perfecto en lugar de los anteriores aoristos de los vv. 20a y 22a.

49 Gr. navuo5 (ver bajo v.10). Al traducir «de todos modos» RVR y RVA destacan la fuerza del juego de palabras en narnv, navsa, navsw5; pero el «de todos modos» resulta una expresión más débil que navw5, que se traduciría mejor «por todos los medios posibles».

50 En cuanto a la dificultad de empatar esto con su reprensión a Pedro en Gá. 2.11-14, ver P. Richardson, «PaulineInconsistency:ICorinthians9:19-23 arad Galatians2:11-14»,NTS26, 1979-1980, pp.347-362. La sol uci6n de Richardson, segión la cual Pablo consideraba nuestro pasaje primordialmente como una función apostólica, no parece adecuada. La diferencia en la situación de Antioquía es que tiene que ver con dividir una iglesia en la misión gentil en facciones judía y gentil, con base en leyes alimentarias. Precisamente porque el evangelio trasciende esas cosas, Pablo no quiere nada de eso en esa iglesia.

51 La oración va unida a lo que la precede mediante un be («ahora bien») consecutivo. Godet, p. 41, piensa que esta oración comienza un nuevo párrafo; pero esto parece improbable. La palabra navs«, la mención del evangelio como su interés primario y la cláusula final con Lva indican que ésta pertenece a lo que precede como el resumen final.

52 De otro modo piensan R-P, quienes consideran que aquíá,a significa «porcausa de» en el sentido de que es algo «tan precioso para él». Sin duda era precioso para él, pero eso es más sentimental que contextual.

53 Así Schütz,Pami, pp. 51-52; cf. Parry, p. 143, quien sugiere: «para que yo pueda hacer que otros compartan el Evangelio conmigo».

lugares[54] sugiere que quiere decir lo segundo. Desde luego, el problema es que eso suena un tanto egoísta y parece socavar lo que se ha dicho en los versículos anteriores. Pero no hay tal cosa. Pablo no está tanto sugiriendo que él lo hace todo para que a fin de cuentas pueda recibir los beneficios del evangelio, como más bien que él se coloca junto a aquellos a quienes ha predicado y a quienes ahora escribe. Junto con ellos, él tiene la esperanza de tener parte en las bendiciones finales del evangelio.

Pero eso no está garantizado; él y ellos deben perseverar en el evangelio a fin de ser partícipes de sus promesas. A pesar de su confianza final en la obra soberana de la gracia previa de Dios, él tiene auténtica preocupación por los corintios, cuya asistencia a los banquetes cúlticos en los templos paganos está poniéndolos en verdadero peligro. Y no servirá una falsa seguridad en los sacramentos (10.1-4). Por eso, esta nota conclusiva sobre su propio deseo de tener parte en las bendiciones finales del evangelio lo conduce directamente a una exhortación a que ellos también, como él, «corran de manera que obtengan el premio» (v. 24b), para que no queden «descalificados» (v. 27).

Con frecuencia se ha recurrido a este pasaje para la idea de la «acomodación»[55] en la evangelización, es decir, adaptar el *mensaje* al lenguaje y perspectiva de sus receptores. Lamentablemente, a pesar de la necesidad de llevar adelante esa discusión, este pasaje no la toca directamente. Esto tiene que ver con cómo uno *vive o se comporta* entre aquellos a quienes uno quiere evangelizar (y no, vale la pena añadir de paso, con tabúes sociales entre los cristianos). Hay que subrayar el punto que Bornkamm expresa claramente: «Pablo no podía modificar el evangelio mismo según las características particulares de sus oyentes. Todo lo que le interesa es dejar claro que el evangelio inmutable ... lo faculta a él para tener la libertad de cambiar de postura.»[56] Esto hay que decirlo especialmente entre aquellos que pretenden equiparar ciertos elementos conductuales no éticos con el evangelio mismo.

La mayor dificultad para todos los que pretenden predicar de ese modo a Cristo es nuestra resistencia inherente, debida a la Caída, a la imitación de Cristo expresada en el v. 19, de que la libertad conduce a que uno se haga siervo de todos con el fin de ganarlos. Desafortunadamente, con demasiada frecuencia se abusa de la libertad en el sentido del interés propio, en vez de expresarla en función del interés por los demás y por el avance del evangelio.

54 Cf. Ro. 11.17; Fil. 1.7.

55 Para un tratamiento de la acomodación en Pablo ver P. Richardson y P. W. Gooch, «Accommodation Ethics», TynB 19, 1978, pp. 89-142.

56 «Stance», p. 196.

e. *Exhortación y ejemplo*

Cap. 9.2427

24 ¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos a la verdad corren, pero uno solo se lleva el premio? Corred de tal manera que lo obtengáis.

25 Todo aquel que lucha, de todo se abstiene; ellos, a la verdad, para recibir una corona corruptible, pero nosotros, una incorruptible.

26 Así que, yo de esta manera corro, no como a la ventura; de esta manera peleo, no como quien golpea el aire,

27 sino que golpeo mi cuerpo, y lo pongo en servidumbre, no sea que habiendo sido heraldo para otros, yo mismo venga a ser eliminado.

Este párrafo es transicional; sirve de conclusión a la larga digresión del capítulo 9, y al mismo tiempo de preparación para regresar al argumento contra la asistencia a banquetes cúlticos (10.1-22). El pasaje entero consta de metáforas de los juegos.' El uso de metáforas atléticas como éstas tenía una larga historia en la tradición filosófica griega, con la cual Pablo está indudablemente endeudado. No obstante, el uso y aplicación son propias de él (basadas quizás en sus propias observaciones personales de los atletas).

t En cuanto a la arqueología y significado de los cercanos Juegos ístmicos (a unos 14 kilómetros de Corinto), ver O. Broneer, «The Apostle Pan¡ arad the Isthmian Games», BA 25, 1962, pp. 2-31; cf. Murphy-O'Connor, *Corinth, pp.* 14-17. Ver también los relatos ¡maginarios de Dión Crisóstomo, en *or.* 8.6-14 y 9.10-22, de las visitas de Diógenes a los Juegos, que sin duda reflejan su propia época (la segunda mitad del s. I d.C.). Conzelmann, p. 162, n. 31, descarta toda conexión con esos juegos; pero eso parece poco realista, dada su indudable significación para la propia Corinto.

Estos Juegos, que se efectuaban cada dos años bajo los auspicios de Corinto y que sólo eran superados por los Juegos Olímpicos, eran festivales extravagantes de religión, atletismo y artes, y atraían a millares de competidores y visitantes de todo el imperio. Sus patrocinadores y los mejores atletas eran honrados en la propia Istmia mediante monumentos, estatuas e inscripciones. Pablo habría estado en Corinto durante los Juegos de 51 d.C. (en primavera). Puesto que hasta el s. II d.C. no había locales permanentes para acoger a los visitantes, éstos tenían que alojarse en tiendas de campaña. Broneer (pp. 5, 20) conjetura que Pablo habría tenido amplia oportunidad para comerciar con su oficio y para compartir el evangelio con las muchedumbres que visitaron los Juegos ese año.

Dión *(or.* 8.12) menciona las seis actividades atléticas principales que componían los Juegos: las carreras, la lucha, el salto, el pugilato, el lanzamiento de la jabalina y el lanzamiento del disco. Al respecto ver H. A. Harris, *Greek Athletes* arad *Athlefcs,* 3a. ed., Wesiport, Connecticut, 1979.

2 A este respecto, así como acerca del párrafo en cuestión, ver Pfitzner, *Agon Motif, pp.* 23-72 y 82-98.

Comienza con una observación general de los juegos, usando como ejemplo específico la carrera: todos corren, pero sólo uno consigue el premio (v. 24a). Inmediatamente lo aplica a los eorintios,[3] instándolos a correr de ese modo (v. 24b). Luego generaliza acerca de los competidores y su premió (v. 25). En cuanto a los competidores: ejercen dominio propio en todas las cosas a fin de obtener el premio; en cuanto al premio: en los juegos compiten por una corona corruptible, mientras que los creyentes[4] lo hacen por una incorruptible. A continuación aplica las metáforas a sí mismo (vv. 26-27). Usando la imagen de la carrera y del pugilato, insiste en que él no «corre» sin rumbo sino teniendo en mente la meta, reflejando así el énfasis en el premio. Luego, tomando la metáfora del pugilato, la reorienta al énfasis en el dominio propio (disciplina), para no quedarse sin el premio (si bien la metáfora se traslada a la idea de quedar descalificado de la competencia).

El punto primordial de las metáforas es el imperativo del v. 24b, que domina el párrafo entero. Pablo está instando a los corintios a «correr» la vida cristiana de modo tal, en este caso *ejerciendo el adecuado dominio propio* (énfasis de los vv.

25-27), que consigan la recompensa escatológica. En el contexto, el campo en que a ellos les falta «dominio propio» es el de

insistir en el derecho de participar en comidas idolátricas en los templos paganos. El propósito primordial de Pablo es, por ende, la *exhortación;* pero el pasaje sirve también de clara *advertencia* en caso de que no logren «correr» debidamente. Como advertencia, anuncia ya el pasaje de 10.1-22

3 Primero aplica las metáforas en segunda persona plural como imperativo; luego pasa a la primera plural en el v. 256, y finalmente a la primera singular en los vv. 26-27. De modo que son primeramente una palabra alos corintios; sin embargo, al mismo tiemposirven para concluir la anoXoyi.a del cap. 9.

4 Nótese el viraje a la primera persona plural, que esta vez debe incluir a *los* corintios y a Pablo, preparando así el camino para los verbos que siguen en primera persona singular.

5 El problema con la metáfora es que, si bien es una herramienta maravillosa de comunicación, lleva inherente la posibilidad de una aplicación independiente. La justeza en la exégesis exige que se «oiga» la intención propia del autor, y que ni se la fuerce en direcciones que él no pretendía tomar, ni se la alegorice, que en este caso sería el peor de todos los males. Este párrafo en particular ha sido uno en que la propia intención de Pablo ha sido esquivada con frecuencia. Cf. Pfitzner, p. 86.

6 De otro modo Pfitzner, Agon *Modf,* pp.87-90, quien ve el punto más estrictamente en el motivo del dominio propio, la razón básica de lo cual es la «auto-apología» de Pablo. El rechaza del todo la idea de que sea una parenesis (leyendo el imperativo del v. 246 como un indicativo; ver abajo a. 13), pero lo hace principalmente en reacción a aquellos que ven la parenesis en función de blandas generalidades acerca de la vida cristiana (veresp. pp. 97-98). Esas interpretaciones han de rechazarse con razón. Lo que le interesa a Pablo es mucho más específico, y apunta directamente al punto de interés de 10.1-22 (Pfitzner falsea su propio argumento al rechazar tan de plano los lazos tan íntimos con lo que sigue).

7 Nótese el yap explicativo que une 10.1-5 con 9.27. Remarca esta relación Seaft, p. 125, quien hace de 9.24-10.22 una sección definida titulada «Advertencia contra la idolatría».

Al mismo tiempo sirve bien de conclusión al capítulo 9. Las actividades de Pablo al recortar sus propios derechos, ejerciendo aún así su libertad por la meta singular de hacer «todo por causa del evangelio», son su propia modalidad de ejercer el dominio propio en todas las cosas, lo cual ahora sin duda se propone servir de paradigma para ellos, haciéndolo retornar a él hasta el punto de 8.13.

24 El último «¿no sabéis que?» (ver bajo 3.16) que hay en esta carta señala una continuación del argumento precedente, en este caso ofreciendo una ilustración que pondrá en perspectiva las inquietudes actuales, regresando a 8.7-13. Las imágenes se toman de los corredores en los juegos, de los cuales todos, en cualquier carrera[8] compiten por un único premio. Aunque Pablo elaborará el tema del «premio» en el v. 25, ésa es una imagen «complementaria»,[1°] y no el interés principal. Pero tampoco ha de hallarse el punto de Pablo en la imagen de este versículo en sí, como si lo que le interesara decir fuera que hay que poner mucho esfuerzo;" y especialmente, su punto no estriba en el hecho de que solamente uno recibe el premio,[12] como si la vida cristiana fuera una especie de competencia. Todos esos «significados» son ajenos a Pablo, cuya intención se halla en el modo en que elabora la imagen de los w. 25-27: la necesidad del dominio propio a fin de obtener el remio.

Lo que le interesa a Pablo es solamente una cosa: «Corred de tal

s DHH ha traducido ev asabuu como «en una carrera»; también podría significar «en el estadio», como pone RVR (atabuu, sin artículo, es parecido a nuestra expresión «en casa»; cf. ev lLarce " en 10.25). El osabr,ov era ante todo una medida de distancia (unos 185 metros); de modo natural se la transfirió al terreno mismo de juego, que tenía la medida de un (nabwv, distancia básica en las carreras.

9 Gr. Pp4er.ov, se usa específicamente para el «premio» en una competencia. Cf. el uso metafórico en Fil. 3.14 y Mart. Pol.17:1.

1o Estos son los términos afortunados que ha elegido Pfitzner (p. 87).

11 Esa es una opinión común, que se halla, p.ej., en R-P, p. 193; Lenski, p. 383; Grosheide, p. 215; e incluso Barrett, p. 217. Lenski, p. 383, entre otros, pasa por alto crasamente la naturaleza preparatoria de esta primera imagen para el párrafo entero, sugiriendo que en el v. 25 «se añade un punto ulterior y un tanto diferente». Aán más descaminada está la sugerencia idealizada de A. Ehrhardt, basada en una supuesta semejanza con un fragmento órfico, de que «¡aquí San Pablo estaba refiriéndose a una concepción popular de la tarea religiosa del hombre como una lucha frente a la Divinidad, la cual había dispuesto ante él la competencia!» Ver «An unknown Orphic writing in the Demosthenes scholia and St. Pan¡», ZNW 48, 1957, pp. 101-110 (la cita es de p. 109).

12 Conzelmann, p. 162, quien por fin concede que ésta es sólo una noción auxiliar, resulta sin embargo demasiado prosaico al sugerir siquiera «que la moraleja que Pablo deriva de allí -a saber, que sólo uno se gana el premio- parece fuera de lugar». Claro que lo parece, puesto que eso es perder completamente de vista la imagen de Pablo.

13 Gr. tpexeTe, un imperativo y no un indicativo, como arguye Pfitzner (Agon Motif, pp. 88-89). Esa sencillamente no sería una lectura natural del texto, y los argumentos de Pfitzner a su favor son menos que convincentes. Su motivación se delata en la oración: «Si TpcXese se entiende como imperativo ... parecería romperse la conexión entre la imagen del Agón y el

manera[14] que lo obtengáis». Esta exhortación es el punto del párrafo entero. Ante todo toma el tema de la imagen precedente, del corredor que está empeñado en ganar el premio. Lo que quiere decir, entonces, es: «Corred como corre aquél que gana el premio». Al mismo tiempo señala hacia la imagen que viene después, la cual explica tanto lo que uno debe hacer a fin de ganar el premio como lo que es el premio en sí en cuya búsqueda corren.

25 Pablo expone ahora su inquietud por los corintios mediante una ulterior elaboración[15] de la imagen. Establece dos puntos: (1) la necesidad del «dominio propio» para poder ganar el premio; y (2) la naturaleza del premio. Desde luego, esos dos puntos de interés se relacionan entre sí. Pablo está auténticamente interesado en que ellos alcancen la meta (cf. 6.9-11); lo que podría ocasionarles la «descalificación» en este caso es la insistencia de ellos en su derecho de participar de los banquetes cúlticos en los templos paganos. Por lo tanto, «todo aquel que compite en los juegos[16] realiza un entrenamiento estricto», es decir, literalmente, «ejerce el dominio propio[17] en todo»[18]. El ganar exige disciplina, incluso para el mejor atleta. A todo atleta inscrito en los juegos se le exigía participar en un entrenamiento estricto durante diez meses, y estaba sujeto a ser descalificado si fallaba en ese entrenamiento.[19] Ahora

tema de la 'enkrateia'» (p. 88). Pero eso no es así (como ha señalado también Conzelmana, p. 162, a. 35). Lamentablemente, el rechazar este imperativo también hace que Pfitzner pierda de vista el interés central de este párrafo, que es exhortar a los corintios a esa clase de dominio propio que está ausente en su exigencia de exousia.

14 Este orrsals señala hacia adelante a la cláusula con 1va, haciendo que ésta sea epexegética: «*De* tal modo corred *que* obtengáis». Al mismo tiempo, por supuesto, hace referencia hacia atrás a la imagen precedente.

15 El be es consecutivo: «Ahora bien, todo aquel que, etc.», y no un adversativo, como dicen R-P, p. 194; Pfitzner,AgonMoff, p. 89; Conzelmann, p. 159.

16 RVR «todo aquel que lucha»; gr. nas o aywvrlopevos: el verbo es un vocablo técnico que significa «participar en una competencia», especialmente una competencia atlética. Llegó a ser usado por los filósofos como metáfora para referirse a «la lucha heroica por la que tiene que pasar el piadoso en este mundo» (E. Stauffer, *TDNT I*, p.135). Es este uso metafórico el que a su vez ha hecho que tantos consideren que aquí Pablo está comparando la vida cristiana con esa misma «lucha heroica», y que por eso interpreten el pasaje (equivocadamente) como una pieza de parenesis general (ver n. 6).

17 Gr. eyKpaTeuw; ver bajo 7.5 y 9. En cuanto al uso de esta palabra en Pablo ver Iüf, «'Enkrateia'». Su sentido básico es «ejercer dominio sobre uno mismo».

18 Aquí el navTa es al menos un eco del navra del v. 23, si no es que se refiere directamente a él (Pritzaer,Agon Motif, pp. 87-88, dice que ésta es la «contraseña» del cap. 9). Así como el atleta ejerce dominio propio en «todo» en aras de la corona de vencedor, así Pablo lo hace «todo» por la causa del evangelio. Por implicación, ellos también deben hacerlo «todo» a fin de obtener el premio.

19 Ver Platón,leg.840a. Tal era el caso al menos para las Olimpfadas; no hay razón para pensar que fuera diferente en Istmia. En cuanto al entrenamiento atlético en general, ver Harris, Athletes, pp. 170-178.

Pablo aplica esa figura a la situación de ellos y a la suya propia. En el caso de ellos significará no simplemente el renunciar a ciertos derechos por el bien de otros (como en 8.7-13), sino también el renunciar del todo a ciertas cosas porque son inherentemente incompatibles con la «competencia» cristiana (10.14-22).

Para recalcar ese punto, Pablo contrasta las formas del premio. El atleta se somete a esa disciplina para recibir la «corona» de vencedor, una guirnalda o «corona[20] corruptible». En contraste con eso, les dice Pablo a los corintios, «nosotros[21] [obtenemos] una [corona] incorruptible»[22] En esta metáfora la «corona» del cristiano no es un aspecto específico de la meta, sino la victoria escatológica en sí misma. Como con otros pasajes de esta carta (p.ej., 1.8; 4.5, 8; 6.2, 9; 15.12-19), esto podría destacar de paso la futuridad del ésjaton por contraposición a la «escatología superrealizada». En cualquier caso, la figura se propone insistirles en que la meta, por ser eterna en su naturaleza, es de tal valor que debería afectar su modo de vivir en el presente.

26 Con un «así que»[23] y un enfático «yo», Pablo elabora ahora las metáforas anteriores aplicándolas a su propia vida. «Así que yo de esta manera como» sobreentiende la idea de «como ustedes deben comer también». Al menos en parte es probable que su intención sea que esta aplicación ponga conclusión a la defensa que comenzó en el v. 3, y especialmente tal como se expresa en los vv. 15-18 y 19-23. El quiere que los corintios comprendan la conducta de él a la luz de las metáforas que anteceden, en la forma en que está a punto de desarrollarlas. Sin embargo, al mismo tiempo, el imperativo del v. 24b, para el cual ésta es una ilustración ulterior, además del «porque» explicativo que sigue en 10.1, indican que Pablo también se propone que esta aplicación sirva de ejemplo. De modo que está regresando

20 Gr. ose¢avos; cf. 2 Ti. 4.8 Los Juegos Istmicos otorgaban un oTe~avos de pino (por lo menos en el s. II d. C.) o de apio marchito, probablemente en uso en el tiempo de Pablo (ver Broncer, «The Isthmian Victory Crown»,AJA 66,1962, pp. 259-263); cf. su «Aposile Paul», pp. 16-17, donde escribe: «Es tentador ver en la referencia [de Pablo] a la corona perecedera ... una referencia a la guirnalda de apio que, cuando se otorgaba en los Juegos Istmicos, estaba ya marchita».
El corredor, desde luego, no daba consideración alguna a la composición de la «corona». Como ocurre con los atletas de hoy, la victoria entrañaba fama, prestigio, y a veces fortuna. La «corona» era el símbolo de la victoria; si se marchitaba, la fama que la seguía era con frecuencia más duradera. Pero ni siquiera eso significa nada en comparación con la corona del creyente.

21 Con este «nosotros» Pablo comienza a reunir la exhortación (v. 24b) con el ejemplo (vv. 26-27).

22 El contraste es entre 00apios y aoapso5, lo perecedero y lo imperecedero (cf. 15.53-54).

23 Gr. toLvvv; es su única aparición en Pablo (y en el resto del NT sólo aparece en Lc. 20.25; He. 13.13; Stg. 2.24).

al argumento de 8.7-13, al final del cual se había puesto él mismo como ejemplo para que ellos lo siguieran (cf. 11.1).

Las dos metáforas, de la carrera al pugilato, son tan claramente paralelas que sin duda ambas tienen la intención de establecer el mismo punto. Dice que él corre como el corredor que va resuelto a ganar el premio (v. 24). Sólo que ahora lo pone en forma negativa, «no como a la ventura».[24] Esto sólo puede significar «como quien no tiene derrotero fijo» 25 Desde luego, las personas que participan en carreras no hacen tal cosa. Por eso el absurdo de la metáfora logra su propio punto. Las acciones de Pablo, que se defienden en los párrafos precedentes, no son las de un comedor sin rumbo. Todo es por causa del evangelio, para tener también él parte en sus bendiciones.

Lo mismo sucede con el púgil; para ganar el premio no pelea «como quien golpea el aire». Pero, ¿es ésta la imagen de un púgil que no logra dar golpes acertados mientras está en la arena, o más bien del ejercicio de boxear simuladamente antes del combate?[26] Lo primero se referiría a la eficacia de su esfuerzo; lo segundo a su intencionalidad. La intencionalidad parece armonizar más con el paralelo en la primera oración. Pero la primera imagen podría interpretarse también en ese sentido; es decir, meterse a la arena con un contrincante y limitarse a golpear el aire es tan inútil -y absurdo— como el corredor que no piensa en la meta. Esto parece tener más sentido, puesto que el boxear en forma simulada podría verse como una actividad con propósito (e.d., parte del entrenamiento para el combate). En cualquier caso, el punto de Pablo es el del v. 25 [27] Ellos deben entender las acciones de él como las de quien tiene una visión clara de su meta; va implícito el hecho de que él ejerce el dominio propio como parte de esa intencionalidad. Este es el punto que va a remachar en la aplicación final de la metáfora en el v. 27.

27 En contraste[28] con el púgil absurdo, que no haría más que golpear el aire en vez de darle a su contrincante, Pablo «boxea» con verdadero propósito. Su objetivo es ganar el premio de una corona incorruptible. Para hacerlo así, arguyó en el v. 25, el atleta ejerce dominio propio. Ahora aplica

24 Gr. abn1.w~, es su única aparición en el NT (cf. el adjetivo en 14.8).

25 Así se traduce en BAGD; cf. NBE «no sin rumbo fijo». No quiere decir «como quien no está seguro de su meta».

26 Ambas ideas pueden hallarse en los primeros Padres (ver W. Foerster, TDNT I, p. 166, n. 8). Filón las combina en *cher.* 81. Este podría ser también el punto de Pablo; en la arena él no boxea simuladamente. Cf. el análisisde K. L Schmidt, *TDNT* VI, PP. 915-917, y Pfitzner, Agon Motif, pp. 90-91.

27 Por eso sirve también para ilustrar el v. 23: todo lo hace por la causa del evangelio para que él, junto con ellos, pueda tomar parte en sus bendiciones.

28 Gr. atina (= «sino»), en un contraste ou/a " («no/sino»).

ese punto de un modo más expresivo, elaborando la imagen del pugilato que acaba de mencionar. Como se ve claramente por la cláusula final, todavía tiene en mente su interés por obtener el premio: obviamente para sí mismo, pero especialmente para ellos, como nos lo asegura 10.1-22.

La metáfora en si se enreda bastante porque Pablo está haciendo dos cosas a la vez: (1) tomando el tema del pugilato, de la cláusula inmediatamente precedente, y (2) regresando al punto del dominio propio, del v. 25. Así que, como los de un púgil que tiene propósitos claros, sus puñetazos dan «golpes».[29] Pero como suele ocurrir en Pablo, sus metáforas son fluidas (ver, p.ej., bajo 5.6-8). Como lo que le interesa es el dominio propio, el objeto de los golpes llega a ser «mi cuerpo», y como una metáfora exige la otra, deja de lado el atletismo y añade «y lo pongo en servidumbre», e.d., lo hago servir a mis propósitos en el evangelio. Pero casi no está pensando en su cuerpo físico en cuanto tal como el «contrincante» a quien debe subyugar a fin de ganar el premio[30] Usa «cuerpo» a causa de la metáfora; lo que casi seguramente se propone decir es «a mí mismo», como en el v. 19, lo cual incluiría su cuerpo, pero sólo en cuanto es vehículo de su vida terrena actual.[31] Su punto, después de todo, es la necesidad de imponerse limitaciones a uno mismo, y no el ascetismo (que rechaza de principio a fin) ni la flagelación de sí. En su propio caso, ese «golpear el cuerpo» se refiere probablemente a las penurias a las cuales se sujetó voluntariamente al predicarles a los corintios, las cuales incluían el trabajar con sus propias manos, y que a la vez significaban sufrir las privaciones expresadas en

29 Gr. waarrtal to, lit. «golpear debajo del ojo», y por tanto «dejar [a alguien] un ojo morado». La traducción de VNC «castigo mi cuerpo» (seguida también por DI", favorecida por D. R. Fotheringham («'I Buffett my Body'», ExpT 34, 1922-1923, p. 140), da un completo rodeo a la metáfora en favor de una postura teológica previa (ver nota siguiente).

30 Variadísimas prácticas ascéticas muy poco paulinas han sido defendidas sobre la base de una comprensión crasamente literal de este texto, para una defensa de las cuales véase Fotheringham (nota anterior). Pero esa interpretación falla por dos razones: está totalmente fuera de contexto (en ningún punto de todo este pasaje hay interés alguno por el trato al propio cuerpo); está fuera de carácter con la teología de Pablo, quien consideraba el cuerpo como mortal pero como destinado a la resurrección. El pecado no radica en el cuerpo; por eso no hay que golpearlo para someterlo.

31 Guadry, pp. 36-37, piensa de otro modo. El problema estriba en el uso de la metáfora, tanto aquí como ea Ro. 12.1. La razón para el uso de atopata en ese pasaje es la metáfora del sacrificio paro y simple. Uno no pone en el altar de sacrificios su propia «alma» ni «a sí mismo», sino el cuerpo (ompa) muerto del animal. Por eso ompa es allí la única palabra natural, pero es una metáforapara referirse a ano mismo: no una palabra antropológicamente inclusiva, como han argüido Bultmana y Robinson (vera. 32 bajo 6.13-14). Lo mismo ocurre aquí; Pablo simplemente está dejando correr la metáfora. Eso no equivale a negar que el cuerpo en sí se tenga también en mente; es más bien negar que él esté aislando su cuerpo físico como el área problemática de su vida, o como el instrumento de pecado que hay que subyugar para no quedarse sin obtener el premio.

4.11-13[32] De este modo él se «disciplinaba», «por causa del evangelio», para que él, junto con ellos, pudiera ser partícipe de las promesas del evangelio.

Que ésta sea la intención de Pablo ha de comprobarse en la cláusula de propósito del final: «no sea que habiendo predicado a otros, yo m ismo venga a ser eliminado» o descalificado del premio. Algunos han considerado la referencia a la «predicación» como una continuación de la metáfora;[33] pero eso parece poco probable ya que esta es la palabra que Pablo usa corrientemente para referirse ala predicación, y el contexto (vv.14,16,18, 23) indica que ha de entenderse literalmente, y no en forma metafórica. Con este modo de hablar Pablo está volviendo a colocar en el punto focal las inquietudes de la defensa precedente. El ejerce dominio propio en todo, según les dice con la metáfora anterior, para que después de completar su tarea, que le ha sido impuesta por divina necesidad (v.16), no vaya él mismo a quedarse sin el premio. Para afirmar ese punto recoge la metáfora atlética por una última vez,[35] «no sea que ... yo mismo venga a ser eliminado» (DHH «descalificado»),[36] a lo cual en inglés la NIV ha añadido (con razón) «para el premio». Tal ha sido el punto de las metáforas desde su inicio: que los corintios ejerzan dominio propio para que no fracasen en su intento de obtener el premio escatológico. Como suele hacerlo, y especialmente en este contexto, se pone a sí mismo de ejemplo de este punto. Por el argumento que sigue queda claro que su intención es que esto se entienda como una palabra dirigida a ellos.

Pero, ¿de veras quiere decir Pablo que uno puede quedarse sin obtener el premio? Hay quienes dirían que no, pero generalmente lo dirían a causa de

32 Cf. B. B. Warfield, «Paul's Buffeting of bis Body», ExpT 31, 1919-1920, pp. 520-521; Pfitzner, Agon Motif, pp. 92-93. La objeción de Conzelmann a esta opinión (P. 163, n. 41) pierde de vista el punto. Ciertamente Pablo todavía está poniendo énfasis en sus propias acciones, pues así es exactamente como considera él sus penurias apostólicas. Estas «son parte del territorio», por decirlo así, pero él se entrega totalmente a tal ministerio.

33 Un Krlpull («heraldo»; así traduce RVR el griego Kepvi a5 [lit. «habiendo predicado»]) convocaba a los competidores y anunciaba las reglas del combate. Ver, p.ej., Godet, p. 48; Findlay, p. 857; R-P, p. 197.

34 Así Field, Notes, pp. 174-175; cf. Barrett, p. 218; Conzelmann, p. 163; y el estudio de Pfitzner,Agon Motif, pp. 94-96.

35 De otro modo Pfitzner, Agon Motif, p. 96, quien rechaza toda alusión a las competencias, por dos razones: que el uso precedente de «predicar» no es metafórico, y que Pablo suele usar boKLpocjaboKLpos («aprobado/desaprobado») de modo teológico. Pero ninguno de esos dos argumentos es aplastante. Es difícil imaginarse a los corintios, a la luz del párrafo entero, no oyendo esto como una metáfora; por otro lado, incluso como metáfora lleva todo el peso de los puntos teológicos de Pablo expresados en otros lugares.

36 Gr. aboKLpos, lit. «no calificado», por no haber pasado la prueba (cf. 2 Co. 13.5-7; 2 Ti. 3.8; Tit. 1.16).

un compromiso teológico previo, y no a causa de lo que dice el texto en sí.[37] Aunque es cierto que en 10.13, después de las severas advertencias desglosadas en los vv. 1-12, él vuelve a poner su confianza en que Dios «los guardará», sería pura insensatez sugerir ya por eso que las advertencias no son reales. Pablo mantiene en tensión la advertencia y la confianza. A la vez *exhorta* y, mediante este ejemplo y los que siguen, *advierte* a los corintios del inminente peligro que corren si no ejercen «dominio propio» en lo referente a la idolatría; pero, como siempre (cf. bajo 5.8 y 6.11), les recuerda de su seguridad en la acción previa de Dios, quien se ha comprometido con ellos en Cristo Jesús.

Es lamentable cuando un texto tan poderoso, con su exhortación a la disciplina como parte necesaria de la vida cristiana -y su consiguiente advertencia a no tomar a la ligera tal exhortación- se descamina ya sea en la alegorización de detalles o en esa clase de disciplina corporal que se ejerce en el ascetismo autoimpuesto. Eso no quiere decir que en una cultura excesivamente permisiva algunos de nosotros no necesitemos disciplinar nuestros apetitos corporales. Pero sí quiere decir que hemos sido llamados a una vida superior de servicio, que incluye como elementos concomitantes el dominio propio y la disposición a soportar las penurias. Quizás demasiados cristianos de nuestro tiempo han perdido de vista su meta escatológica y están corriendo sin rumbo fijo, si es que están siquiera participando en la «competencia».

3. Conclusión: no ir a los templos

Cap. 10.1-22

Con la ayuda de la exhortación precedente -y de la advertencia que lleva implícita- Pablo concluye su defensa apostólica y regresa al asunto que le ocupa, la insistencia de algunos de los corintios en asistir a los banquetes cúlticos en los templos paganos. Anteriormente (8.7-13) había argumentado desde la perspectiva de los débiles, a quienes estaba ofendiéndose mediante esta acción falsamente «constructiva» (8.10). Ahora les habla directamente a los que se le oponen en este respecto, primero advirtiéndoles severamente, con base en ejemplos del AT, del grave peligro en que se encuentran (vv.1-13), y luego prohibiendo expresamente la asistencia a los templos por ser totalmente incompatible con la vida cristiana (vv.14-22). Como lo indica explícitamente el primer ejemplo (v. 7), e implícitamente el segundo (v. 8),

37 ¡Cf., p.ej., en inglés la Biblia de Ginebra, traducción hecha por los calvinistas escoceses en Suiza: «no sea que yo mismo fuere reprobado»!

el contenido de la exposición bíblica de los vv. 1-13 se dirige específicamente al problema de la idolatría, especialmente bajo la forma de comer en presencia de un ídolo.[1] Puesto que ése es también el contenido de la prohibición de los vv. 14-22, poco puede dudarse de que ambas secciones sean integrales la una para la otra; juntas advierten contra la asistencia a los banquetes cúltices, y la prohíben, por ser esos banquetes expresiones de idolatría.

a El ejemplo de Israel

Cap. 10.1-5

1 Porque no quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube, y todos pasaron el mar,

2 y todos en Moisés fueron bautizados[2] en la nube y en el mar,

3 y todos comieron el mismo[3] alimento espiritual,

4 y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo.

5 Pero de los más de ellos no se agradó Dios;[4] por lo cual quedaron postrados en el desierto.

[1] El no reconocer esta realidad ha conducido ala mayoría de los intérpretes a tener considerable dificultad con esta sección (ya sean los vv.1-13 614-22, o ambos pasajes) en su contexto actual. Algunos han optado por teorías de partición; otros la han considerado dirigida a un grupo diferente (los débiles) de 8.1-13, sugerencia sumamente improbable (sobre estas dos opciones ver Hurd, pp. 118-119). la mayoría considera que los vv. 1-13 siguen tratando la cuestión de los alimentos comprados en el mercado, como una especie de advertencia general contra la «complacencia». Esto a su vez hace que los vv. 14-22 sean una digresión, a pesar del fuerte &onep que une las dos secciones (p.ej., Conzelmana, pp. 165,170, quien tiene particular dificultad con las cuestiones contextuales en toda la sección que abarca los caes. 8-10).

[2] La evidencia de los Mss. se divide entre el aoristo pasivo epa=LaNaav (Alef A C D G Psi 33 81 104 365 630 2464 2495 al latt Basilio Dfdimo Cirilo) y el aoristo medio epwrsLoavso (P46e B K P 61417391881 May Orígenes). A pesar de la mayoría del comité de las SBU (ver Metzger, p. 559), lo más probable es que el original sea la voz media, ya que es casi imposible explicar cómo ni¡ escriba hubiera podido pasar de la voz pasiva a la media, mientras que el cambio en sentido contrario habría sido sumamente natural (cf. Zuntz, p.234).

[3] P46 y A, además de algunos otros en cada caso, omiten avso aquí y en el v. 4. Lo más probable es que dicha omisión sea resultado de un homoeoteleuton (TOAYTO).

[4] Algunos cursivos aislados (81257 1610) omiten o OeoS Zuntz, p. 232, argumenta a favor de esa lectura como original, basándose en que es también la lectura que dan Marción y Clemente. Pero esa evidencia patrística es, en el mejor de los casos, tenue. La variación textual necesita tener linaje para ser aceptada como original, y ésta no lo tiene.

En el argumento inmediatamente precedente Pablo ha exhortado a los corintios a correr (se entiende, la vida cristiana) como quienes están resueltos a obtener el premio escatológico; la aplicación de la imagen a sí mismo en los vv. 26-27 sirve de advertencia de que los que no logran ejercer «dominio propio» pueden también perder el premio en sí. En la sección presente (10.1-13) se prosigue ahora vigorosamente con esa advertencia. En una forma muy semejante a la de ciertas salmos (como Sal. 78) y Deuteronomio 32.1-43 o el discurso de Nehemías 9.5-37 (cf. Hch. 7.1-53), en los cuales las misericordias de Dios rechazadas en la historia de Israel sirven de advertencia (o de razón para la confesión de pecados) para una generación presente, aquí Pablo advierte a los corintios de las tremendas consecuencias de persistir en su actual idolatría[s]

El argumento se divide en dos partes. En el primer párrafo (vv. l-5) Pablo exhibe a Israel *(«nuestros* padres») como Prueba A de aquellos que no lograron obtener el premio. La fuerza del tipo estriba en el hecho de que ellos también tuvieron su propia forma de «bautismo» y «Cena del Señor», prefiguración de los nuestros. Todos ellos tuvieron estos privilegios; sin embargo, la mayoría de ellos no agradó a Dios y sus cadáveres quedaron esparcidos en el desierto. En el segundo párrafo (vv. 6-13) aplica esto directamente a los corintios: primero, ofreciendo cuatro ejemplos del Exodo en cuanto a por qué en diversas ocasiones algunos de ellos fueron derribados (vv. 7-10), lo cual va encabezado por dos ejemplos de idolatría que implicaron el compartir la mesa de los ídolos; y segundo, usando esos ejemplos expresamente para advertir a aquellos corintios que pensaban que, de algún modo, ellos se hallaban por encima de la posibilidad de «caer». Finalmente, en el v. 13 alienta a los que experimentan verdadera «prueba» (por contraposición a los que osan poner a prueba a Dios). La naturaleza de este argumento sugiere fuertemente que aquellos que «piensan estar firmes» (v. 12) lo hacen basándose en un modo un tanto mágico de ver los sacramentos. De otro modo sería muy difícil explicar el párrafo que nos ocupa. Por lo tanto, lo más probable es que la discusión de ellos con Pablo incluyera alguna referencia a la propia seguridad de ellos

5 **Hay quienes han argumentado que el material de los vv. 1-11 existía previamente** como un midrás judío o cristiano (ver, p.ej., Conzelmana, p. 165; W. A. Meeks, «'And Rose Up to Play': Midrash and Paraenesis in 1 Coriathians 10:1-22», JSNT 16, 1982, pp. 64-78). Pero el material ha sido tan cabalmente adaptado por Pablo, como admite Meeks, que la cuestión de su origen pierde prácticamente su pertinencia (cf. bajo cap. 13). Sin embargo uno suele preguntar retóricamente: ¿por qué, dado su perfecto acople en este contexto sin «costuras» claras, y dado el propio trasfondo rabínico de Pablo y su reconocido genio, no pudo haber compuesto *ad hoc* este «midrás» cristiano? Cf. n. 9.

6 Roetzel, «Judgment Form», considera que 10.1-14 es otro ejemplo (junto con 3.16-17; 5.1-13) de la forma de juicio propia de los profetas del AT, adaptada por Pablo.

por medio de los sacramentos, que los identificaba de tal modo como cristianas, que la asistencia a los templos de los ídolos resultaba indiferente, ya que esos «dioses» no existían (8.4-6).

1-2 Un «porque»[7] explicativo y el vocativo «hermanos» (ver bajo 1.10) indican que el presente argumento tiene estrechos vínculos con la exhortación y advertencia inmediatamente precedente. Ellos deben correr como quienes están decididos a ganar; es decir, deben ejercer dominio propio en todo, no sea que terminen por quedar descalificados. «porque», pasa ahora a explicar, la Escritura misma da algunos ejemplos primarios de personas que no ejercieron el «dominio propio» en el campo de la idolatría y por ello se quedaron sin obtener el premio.

El argumento comienza: «No quiero, hermanos, que ignoréis que...» (cf. 12.1).[8] No puede saberse lo que Pablo se propone con esta fórmula: si es dar nueva información o un nuevo ángulo de algo ya conocido. La naturaleza del argumento que sigue sugiere que ellos eran bien conscientes de los datos del texto del AT; Pablo quiere asegurarse de que ellos no pasen por alto su importancia para su vida.

Lo que sigue es uno de las más intrigantes usos que el apóstol hace del AT.[9] En lo que parece ser una mezcla de tipo y analogía- (ver bajo v. 6),[10] relata el paso de Israel por el Mar Rojo y su sustento con el maná y el agua

7 La mayoría de los comentaristas hacen caso omiso de este γάρ (p.ej., Conzelmann), o bien lo minimizan diciendo que tiene una conexión «relativa» con lo que le antecede (p.ej., Barrett, p. 220). Pero eso no logra tomar en serio ni el argumento en sí ni el uso que hace Pablo a lo largo de toda esta carta.

8 Ver tb. 1 Ts. 4.13; 2 Co. 1.8; Ro. 1.13; 11.25. Esta es una de las tres fórmulas de ese tipo. Anteriormente Pablo había usado repetidas veces la fórmula de diatriba «¿No sabéisque...?» (ver bajo 3.16); posteriormente dirá «os declaro» (15.1), que en ese caso también significa «os recuerdo».

9 Cf. Ellis, p. 156, n. 36, quien considera el pasaje entero (vv. 1-13) como una forma modificada de midrás («comentario sobre el texto bíblico»); cf., entre otros, Weiss, p. 250; Davies, Paul, p. 105; Meeks, «'Roce Up'», pp. 64-66; C. Perrot, «Les examples du désert (1 Co. 10.6-11)», NTS 29, 1983, pp. 437-452. Cf. n. 5.

10 Sobre esta cuestión ver Ellis, *Use*, pp. 126-135. Cf. esp. L. Goppelt, Typos, *TheTypological Interpretmion of the Oíd Testament in the New, TI,* Grand Rapids, 1982, cuya edición alemana original (1939) puso en marcha el debate erudito moderno. En cuanto a este debate y una defensa del uso tipológico del AT en el NT, ver R. M. Davidson, *Typology in Scripture, A Study ofhermeneutical tunos structures,* AUSSDS 2, Berrien Springs, Michigan, 1981. A diferencia de Davidson, quien entiende «tipo» en un sentido más de causa y efecto, con «tipo» me refiero yo a que después del hecho uno ve una correspondencia entre acontecimientos bíblicos anteriores y la situación presente. A veces los tipos se ven como si fueran casi «proféticos»; e.d., el acontecimiento anterior hace que el segundo sea inevitable. Es dudoso que Pablo los haya entendido así. El ve lo primero como una «instrucción» dada divinamente. El tipo «prefigura» en este sentido, pero difícilmente puede decirse que haya ocurrido de tal modo que *exija* un «cumplimiento» ulterior.

de la roca en función del bautismo cristiano y del banquete eucarístico,[11] pero llega a la conclusión de que la mayoría de ellos cayeron bajo el juicio de Dios en el desierto. Su punto parece ser: ellos nos prefiguran auténticamente en lo que se refiere a nuestra experiencia del «bautismo» y de la «Cena del Señor»; por lo tanto, asegúrense de que no nos prefiguren también en su idolatría (casa que parece estar ocurriendo, lamentablemente, en el caso de los corintios) y en su juicio subsiguiente.

Al llamar a Israel «nuestros padres»,[12] remarca desde el inicio la continuidad de los corintios con lo que Dios había hecho en el pasado. Puesto que esto se escribe a una congregación gentil, este modo de hablar es evidencia segura de la familiaridad de la iglesia con el AT como su libro en un sentido muy especial,[13] y de la comprensión que tenía Pablo de la existencia escatológica de ellos en Cristo (cf. v.11) como algo que estaba en verdadera continuidad con el pasado. El nuevo pueblo de Dios es el verdadero Israel de Dios, que realiza las promesas hechas a los padres.. Esta identificación es precisamente lo que le da tal potencia a la advertencia que viene a continuación.

Por eso comienza: «Todos[15] estuvieron bajo la nube, y todos pasaron el mar» (ver Ex. 14.19-22), cosa que entonces interpreta en el sentido de que «en Moisés pasaron por un bautismo[16] en la nube y en el mar». El punto

11 Hay que señalar que Pablo no fue el primero en la historia de Israel en entender de ese modo el pasado a la luz del presente. Is. 43.19-21 ofrece un ejemplo profético de la liberación escatológica de la esclavitud actual en función de imágenes del Exodo. La «exégesis» alegórica de Qumrán y de Filón ofrecen ejemplos contemporáneos de diferente clase.

12 DHH «antepasados»; cf. Ro. 4.1, donde Pablo sí usa el vocablo griego que significa «antepasados».

13 En el sentido de que Cristo, en quien creen y hacia quien todo apunta, ya estaba presente en aquellos acontecimientos del AT (v. 4).

14 Ese modo de entender las cosas está siempre presente en Pablo. Ver esp. Ro. 2.26-29; 11.17-24; Crá. 3.6-9, 29, 6.16; Fil. 3.3; etc.

15 El aavse5 se repite cinco veces en los vv. 1-4 -«Todos estuvieron bajo la nube, y *todos* pasaron el mar, y *todos* fueron bautizados; *todos* comieron; *todos* bebieron»-, con toda probabilidad para subrayar la enormidad del pecado colectivo de ellos y su consiguiente fracaso en obtener el premio. Hay que notar, no obstante, que los cuatro ejemplos de los vv. 7-10 dicen todos «algunos de ellos». ¿Refleja esto la situación corintia, donde algunos de ellos (verbajo 4.18) están conduciendo, o tratando de conducir, a la iglesia entera hacia esos senderos?

Aquellos que pretenden usar este «todos» como analogía para incluir a los párvulos en el bautismo cristiano (p.ej., Jeremias, Origins, p. 32) están especialmente descaminados en este caso, ya que tendrían que argüir a partir de los vv. 3 y 4 que los párvulos también tomaban la Eucaristía (cf. Beasley-Murray, *Baptism, pp.* 183-184).

16 Ver arriba n. 2. Aunque Zuntz *(loc. cit.)* probablemente exagera un poco su interpretación, la fuerza de la voz media podría implicar la cooperación voluntaria de ellos en el acontecimiento divino. En cuanto a la traducción que aquí damos, «pasaron por un bautismo», ver Turner, Syntax, p. 57, que lo llama un «activo intransitivo».

parece ser: así como la vida cristiana de los corintios comenzó con el bautismo, así también para «nuestros padres» su liberación de Egipto comenzó con una especie de «bautismo»; [17] pero eso, según pasará a decir, no les impidió caer en la idolatría y quedarse así sin conseguir el premio.[18] Ese modo de hablar, «bautizados en Moisés», se toma no del AT sino del bautismo cristiano, en el cual los creyentes eran bautizados «en Cristo» (Gá. 3.27; Ro. 6.3). Por lo tanto no hay que forzarlo, como si Pablo estuviera tratando de decir algo ya fuera acerca de la relación de Israel con Moisés[19] o acerca de Moisés como prefiguración de Cristo, si bien esto último es una clara posibilidad. Así como Moisés fue el libertador de Israel, así Cristo lo fue de los corintios. No se busca más analogía que ésa; por lo menos no se deriva claramente. Ni insiste Pablo más en ningún aspecto de los dos «bautismos»; es inherente a la tipología el hecho de que ambos se hallan en el inicio de las dos existencias y de que ambos son con agua.

Más difícil, por tanto, es la referencia a la nube. En el relato Pablo afirma que ellos estuvieron *«bajo* la nube»[20] y que *«pasaron* el mar». En la interpretación (v. 2) se unen ambas cosas: todos fueron bautizados «en[21] la nube y en el mar», de modo que la nube encima y el muro de mar a cada lado constituyeron su «bautismo». En el relato del Mar Rojo la nube era el medio por el cual el Señor mismo «iba delante de ellos» para conducirlos (Ex. 13.21) y luego se pasaba atrás para separarlos de los egipcios (14.19-

[17] Algunos han argumentado que los rabinos ya habían hecho esta ecuación del paso de Israel por el Mar Rojo con el bautismo de prosélitos. Ver Longenecker, *Biblical Exegesis,* p.118; para más bibliografía, ver A. J. Bandstra, «Interpretation in 1 Corinthians 10:1-11», CTJ 6, 1971, p. 6, n. 3. El punto carece de importancia.

[18] Todos los intentos por sugerir que Pablo veía la experiencia de Israel en el Mar Rojo, o su alimentación con el maná y su tomar agua de la roca, como algo sacramental, están descaminados y son fútiles. A Pablo no le interesa la ***experiencia*** de Israel, sino lasanalogías que de aquí se sacan. Ver la refutación de esa opinión por Beasley-Murray, Baptism, pp. 181-183.

[19] Las diversas sugerencias de que con este «bautismo» Israel entró en una especie de relación con Moisés, o se entregó en lealtad a él, pierden el punto. Ver, p.ej., Bandstra, «Interpretation», p. 7, y Davidson, Typology, p. 215, quien (típicamente) insiste que en Pablo estaban implícitas todas las sugerencias eruditas disponibles. Pero a Pablo no le interesa la relación de Israel con Moisés, sino la de los corintios con Cristo. Cf. Beasley-Murray, Baptism, p. 185; Dunn, Baptism, pp. 125-126.

[20] Aunque en el relato propiamente dicho del Mar *Rojo* la nube está o frente a ellos o detrás. Pero ver Sal. 105.39, donde la nube se ve ya como una «cubierta» (cf. Sab. 19.7; en Sab. 10.17 la Sabiduría personificada es la nube que les dio «cobertura» o amparo).

[21] Aunque estos ev hay que interpretarlos como instrumentales, el uso de ay con ParrtL~w en todo el NT es locativo, y expresa el elemento en el que uno es bautizado (ver bajo 12.13). De otro modo piensa Bandstra («Interpretation», p.9), quien, incorrectamente según parece, usa Hch. 11.16 como analogía.

20). ¿Es esto entonces una referencia velada a la presencia de Dios en medio de Israel, comparable al Espíritu para los cristianos? Tal vez; pero es más probable que las dos imágenes se hubieran entretejido tanto como un modo de referirse al acontecimiento de liberación,[23] que en realidad el propio Pablo no estuviera queriendo decir con esto nada especial.[24]

3-4a Del mismo modo Pablo describe la experiencia de Israel del pan milagroso (Ex. 16.4-30) y de su milagrosa bebida de agua de la roca (Ex. 17.1-7; Nm. 20.2-13)[25] como una forma de «comida espiritual»,[26] considerándolo incuestionablemente como un tipo/analogía de la Cena del Señor[27]

22 Esta sugerencia se remonta a Orígenes; ha sido diversamente adoptada por los exégetas (p.ej., Conzelmann, p. 166; Dunn,Baptism, p. 127). Beasley-Murray (Baptism, p.183) considera que esa comparación es «gratuita». Menos probables aán son las sugerencias de A. T. Hanson, *Jesus* Christ *in the Old* Testament, Londres, 1965, pp.11-16, de que la nube es una referencia al Cristo preexistente, y de M. G. Kline, By *Oath* Consigned, A Reinterpretation *oftheCovenantSigns ofCircumcision andBaptism*, Grand Rapids,1968, pp. 67-70 (seguido por Bandstra, «Interpretation», pp. 8-9), de que la nube y el mar se refieren a «las dos potencias elementales de ordalía», el fuego y el agua. Ambas opiniones exigen un gran salto hacia el simbolismo (p.ej., en Hanson, «nube» = ángel del Señor = Cristo; en Kline «bautismo» = ordalía de juicio; «nube» = fuego). Kline y Bandstra arguyen que su opinión está apoyada por el uso del verbo Pa=LIw aquí «en su sentido secundario, técnico», ya que «ninguno de los significados no técnicos, tales como 'sumergir' o `remojar' encajan en realidad» (Bandstra, p. 8). Al contrario, PantLlco tiene aquí su sentido técnico primario de iniciación cristiana, que simplemente se ha usado por transferencia para referirse al cruce del mar por Israel.

23 Cf. Neh. 9.11-12; Sal. 78.13-14; 105.38-39.

24 Al otro extremo del espectro se halla Davidson, Typology, pp. 218-221, quien arguye que «no parece posible limitar la intención de Pablo a un solo matiz de significado», y por lo tanto prefiere verlo como un simbolismo tan rico que abarca varias posibilidades, incluyendo la de Orígenes y la de Kline (n. 22). Pablo sencillamente está tratando de establecer su punto: que Israel tuvo su propia forma de bautismo. Recargar los símbolos con un amplio ropaje de significados, algunos de los cuales de hecho se contraponen entre sí, parece exceder con mucho la intención del autor. Cf. n. 19.

2s Hay que señalar que éstas no son las únicas referencias a esos acontecimientos en el AT, pero son las principales referencias históricas; y en Ex. 16-17 la alimentación y la bebida milagrosas van la una inmediatamente después de la otra. Aunque los dos acontecimientos se mencionan por separado en las tradiciones subsiguientes (P.ej., Di. 8.3, donde ya el pan se interpreta «espiritualmente»), lo más frecuente es que aparezcan juntos (P.ej., Di. 8.15-16; Neh. 9.15, 20; Sal. 78.15-31; 105.40). Cf. el Evangelio de Juan, donde el «pan del cielo» escatológico es el tema del cap. 6, seguido del agua escatológica en 7.37-39.

26 Goppelt(TDNT VI, p.146), siguiendo a Dibelius, Weiss y Kiisemann, arguye, sobre la base de la predilección de los corintios por esta palabra y su uso en *Did* 10.3, que éste era ya un término en boga en Corinto para referirse a las especies eucarísticas. Si es así, no puede demostrarse con certeza. Por ejemplo, el uso en la *Didajé* podría depender de este pasaje, en vez de reflejar un uso común muy extenso en la iglesia primitiva. Simplemente no hay modo de saberlo.

27 Contra Duna, Baptism, p.125, cuya postura entisacramental lo hace rechazar toda referencia analógicaltipológica a la Eucaristía en este pasaje. El lenguaje no sólo exige casi una

«Todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual.» Pero, ¿qué quiere decir cuando califica de «espirituales» a ese alimento y a esa bebida? Quizá la mejor manera de responder a esa pregunta es preguntando qué otra palabra habría podido usar para lograr dos fines a la vez: (1) referirse a ese alimento y esa bebida que para Israel fueron dados sobrenaturalmente y que por lo tanto los sustentaron en el desierto en forma divina; y (2) al mismo tiempo sugerir la analogía o tipo de la Cena del Señor, el alimento y la bebida especiales de los cristianos. En cualquier caso, eso es lo que a Pablo le interesa y da razón para la elección de estas palabras;[30] no tiene sentido preguntar si su intención es decir algo más que eso. El uso en la siguiente oración sugiere que apunta hacia una «realidad espiritual» más allá de lo que el ojo puede captar. Pero es dudosa la cuestión de si estaba tratando de decir algo acerca del carácter sacramental del alimento, o de decir que éste en algún modo transmitiera el Espíritu [31]

4b Pablo refuerza[32] el hecho de que ellos recibieron «alimento y bebida espirituales» interpretando cristológicamente la experiencia israelita de beber agua de la roca. Al hacerlo así, lo más probable es que se proponga a

tipología eucarística, sino que en la prohibición del párrafo siguiente (vv. 14-22) Pablo comienza con su modo de entender la Eucaristía como la razón por la cual ellos *no pueden* asistir a los banquetes paganos.

28 Calvino, p. 204, seguido por Edwards, p. 245, y Hanson, Jesus Christ p.19, arguye que aquí «mismo» significa «el mismo que comemos nosotros los cristianos». Pero eso excede con mucho el interés de Pablo, que es destacar que *todos* disfrutaron de los mismos privilegios, incluso aquellos cuyos cadáveres quedaron esparcidos por el desierto; cf. Héring, p. 86; Barrett, pp. 221-222. Cf. v. 17; *todos* comemos del *mismo* pan.

29 Para un análisis completo de las diversas opciones, ver Willis, pp. 130-142, y Davidson, Typology, pp. 225-231, 245-247.

30 Cf. 15.44-46 para un uso adjetivo relacionado; ahí el cuerpo resucitado es de naturaleza «espiritual», siendo a la vez «celestial» en su origen e inmaterial en sustancia. En el caso actual, «espiritual» no significa «inmaterial», pero sí parece apuntar hacia una realidad que trasciende lo meramente material o histórico.

31 Como, p.ej., E. Kñsemann, «The Pauline Doctrine of the Lord's Sapper», Essays *ora New Testament* Themes, SBT 41, Londres, 1960, pp. 108-135, el cual es característicamente osado: «Ppmpa y noga nvev"T,rrov significan sin duda 'alimento y bebida que transmiten nvevwa'.» En esta opinión es seguido porJewett, *Ternas, pp.* 38-39. Pero eso es poner el énfasis en los sacramentos en una forma en que Pablo no lo hace; lo que le interesa es la idolatría de ellos, y no su falso sacra menta]¡sino.

Al mismo tiempo parece exceder las evidencias, y probablemente exceder también la intención de Pablo, sugerir, como lo hace Davidson (Typology, p. 246), que «el apóstol parece insinuar que el antiguo Israel también participaba de dones sacramentales que transmitían el Espíritu» (cf. p. 247: «Ambos son sacramentas, cargados de nv~a, y salvadores»). En este caso el interés previo de Davidson en la tipología, como algo que no simplemente prefigura sino que incluye un *deber ser,* va más allá de lo que le interesa a Pablo en el texto mismo.

32 Gr. yap, que da fundamento para el enunciado previo.

la vez indicar lo culpable que fue Israel en realidad (al abalanzarse temerariamente en pos de los ídolos rechazaron al propio Cristo) y conectar más estrechamente esos acontecimientos prefiguradores con la situación de los propios corintios (ellos también están poniendo a prueba a Cristo; vv. 9, 22). Por lo menos hasta ahí parece ser una forma razonable de entender la intención de Pablo sobre la base del contexto. Pero comprender cómo llegó a ese punto es harina de otro costal. Hay dos problemas: el enunciado referente a que la roca los acompañaba, y la identificación de esa roca con Cristo.

Primero dice que «bebían[33] de la roca espiritual que los seguía». El referirse a la «roca» como algo también «espiritual» e identificarla luego con Cristo parece apoyar aún más lo que se sugirió arriba en cuanto al sentido de esta palabra. Pero ¿a qué se refiere Pablo? Es común ver esto como una referencia a una interpretación rabínica popular de Números. 21.16-18, en el sentido de que el pozo (conocido como pozo de María y con forma de roca) fue acompañando a Israel por el desierto, sirviendo de fuente continua y milagrosa de agua. Aunque con el paso del tiem po varios rasgos legendarios se añadieron a esta tradición, poco puede dudarse de que en su forma básica se remonta por lo menos al tiempo de Pablo.[35] Desde nuestro punto en el tiempo es difícil valorar la relación entre el enunciado de Pablo y esa tradición, especialmente porque él se refiere sólo a la «roca» y las tradiciones rabínicas se concentraron en torno al «pozo» de Números 21. Lo que tienen en común es una visión de la experiencia de Israel en el desierto, según la cual Dios suministraba continuamente agua milagrosa como lo

33 Gr. entvov, aquí un imperfecto, igual que en español, en contraste con el aoristo precedente; con esto se sugiere que habitualmente bebían de la roca.

34 La expresión más completa de esta leyenda se halla en *t. Suk.* 3.11: «Y así el pozo que estuvo con los israelitas en el desierto era una roca, del tamaño de una gran tinaja redonda, que manaba y gorgoteaba hacia arriba, como de la boca de este pequeño frasco, que subía con ellos a las montañas, y que descendía con ellos a los valles. Dondequiera que acampaban los israelitas, él acampaba con ellos, en un lugar elevado, enfrente de la Tienda del Encuentro. Los príncipes de Israel se acercan y lo rodean con sus báculos, y entonan un canto referente a él: *Sube, oh pozo; a él contad* (Nm. 21.17-18)» (Neusaer, p. 220). Aunque esta toseftá no es anterior al s. IV d.C., refleja una tradición que se remonta mucho más atrás, atestada por Rabbí José bea Judá (fines del s. II d.C.) en *b. Taan.* 9a y por Pseudo-Filón, *Antigüedades bíblicas* 11.14 (fines del s. I d.C.). También se la menciona o se hace alusión a ella en otros lugares: *ni. Abot* 5.6 (cf. b.Pes. 54a), donde se dice que el pozo, junto con el maná, es una de las diez cosas que Dios creó la víspera del sexto día; *Midr.Num.1.2* (que refleja la toseftá, con algunos detalles adicionales); *Midr.Num.19.26; Tg.Ps.J.* Nm. 20.2; 22.15; b.Sabb. 35a.

35 Para un análisis de la «leyenda», sus probables fuentes y su posible influencia sobre Pablo, ver esp. Ellis, *Use, pp.* 66-70 (cf. «A Note on First Corinthians 10:4», JBL 76, 1957, pp. 53-56} Ellis no se inclina a ver una relación directa entre la «leyenda» tal como aparece en los materiales rabínicos tardíos y Pablo; más bien postula que Pablo tiene una relación más cercana con la tradición del Tárgum, y considera que ambas cosas toman elementos prestados de algunos usos proféticos de la idea del agua que brota de la roca.

hacía con el pan. Fuera de ahí quedamos a merced de nuestra especulación, aunque no es difícil entender cómo surgió esa tradición, especialmente a la luz de los textos arriba señalados (vv. 3-4a) que unían el pan y el agua milagrosos al referirse a esos acontecimientos.

Así es que Pablo parece estar refiriéndose a una tradición común del suministro continuo de agua; pero lo que le interesa no es el agua sino su fuente, la roca, que entonces pasa a identificar con Cristo. Algunos ven en esta identificación la influencia de Filón, o más correctamente del judaísmo helenístico del cual Filón es el representante principal, quien equiparaba la roca con la Sabiduría personificada.[37] Esto se basa en parte en la percepción errada de que el propio Pablo ha identificado ya a Cristo con la Sabiduría en 1.24, 30 (q.v.). Pero ese punto de contacto con Filón es, en el mejor de los casos, remoto. Mucho más probable es la sugerencia de que Pablo ha hecho una sencilla transferencia de imágenes de la roca de Horeb a pasajes como el Cántico de Moisés en Deuteronomio 32 (vv. 4,15,18, 30, 31), donde al Dios de Israel se lo identifica como la Roca, cuyos caminos son justos y perfectos, pero que fue rechazado por ellos en el desierto (ver esp. vv. 15, 18). En todo caso, con esta identificación Pablo está a punto de decir algo parecido a lo del Cántico de Moisés: que aunque Dios les dio «alimento espiritual», ellos lo rechazaron para cambiarlo por sus ídolos.

Esa identificación que hace ahora Pablo de la roca con Cristo sirve entonces a su doble finalidad: (1) remarcar el carácter tipológico de la experiencia de Israel, es decir, que el propio Cristo los alimentaba en el desierto; y (2) en virtud de eso, recalcar también la continuidad entre Israel y los corintios, quienes por su idolatría están en proceso de repetir la

[36] La fórmula que se usa para introducir esta identificación es similar a la usada por Pablo en otros lugares cuando identifica o interpreta un elemento de una cita o alusión bíblica anterior (ver 2 Co. 3.17; Gá. 4.25; Ef. 4.9). En cada uno de esos casos, sin embargo, a la palabra que se interpreta se le da una aplicación contemporánea, marcada porel tiempo presente de «ser» (p.ej., 2 Co. 3.17, donde «el Señor» mencionado en el texto precedente del AT se refiere a «el Esp(ritu»). Pero ése no es el caso aquí, donde Pablo dice en pretérito: «y la roca *era* Cristo». Dunn, *Baptism*, p.125, parece equivocarse bastante al sugerir que ese verbo «no es significativo» y que Pablo «no está hablando aquí acerca de la preexistencia de Cristo».

[37] Ver *leg.all.* 2.86: «Porque la roca de pedernal es la Sabiduría de Dios, que él destacó en el lugar más alto y principal de entre sus potencias, y de la cual él satisface a las almas sedientas que aman a Dios» (Loeb I, p. 279); cf. *det pot.ins.* 115. Entre los que establecen este puente ver Barrett, 222-223; Conzelmann, p. 167; Bandstra, «Interpretation», pp. 12-13. Hay que señalar que sólo tienen en común el *hecho* de que ambos interpretan la roca; pero lo de Fil6n es pura alegoría. Pablo no está diciendo que Cristo sea ahora la roca, sino que, en la roca, él mismo estaba realmente presente de algún modo en Israel.

[3s] Esta sugerencia se hace aún más plausible por el hecho de que frases como «le despertaron [al Señor] a celos» y «sacrificaron a los demonios», de los vv. 16-17 de ese Cántico, son evocadas por Pablo en los vv. 21-22.

insensatez de Israel y están por tanto en peligro de experimentar el mismo juicio. No vale la pena preguntar hasta qué punto con esta identificación se proponía Pablo subrayar la preexistencia de Cristo, pero parece mucho más probable que esté usando el verbo «era» para indicar la realidad de la presencia de Cristo en los acontecimientos del AT, y no que lo vea allí simplemente en un sentido figurativo. Hay que rechazar, porque pierde de vista por completo el contexto, la sugerencia de que la identificación no tiene nada que ver con Israel, sino con los corintios: «Simplemente está diciendo que Cristo es la fuente de nuestro sustento espiritual.»[39] No hay duda de que a fin de cuentas eso también va incluido, pero la tipología sólo tiene fuerza si Pablo la entendía como algo válido primero que nada para el propio Israel. Tanto más cuanto que el v. 5 pasa a explicar la suerte que corrió Israel, y así a poner sobre la mesa la razón inicial de los vv.1-4.

5 Los vv. 1-4 forman una sola oración larga en el texto griego de Pablo, a la cual el v. 5 se contrapone claramente. «Sin embargo»,[40] concluye ahora, «a pesar de esos privilegios sagrados, de parecido género a los de ustedes, incluso la presencia del propio Cristo que los `alimentaba' con una `bebida espiritual', ellos no lograron obtener el premio». Así pone en movimiento la siguiente sección, en la cual especificará las razones del fracaso de Israel y al hacerlo advertirá a sus amigos corintios de que su actual idolatría no puede sino tener consecuencias parecidas.

El expresa el fracaso de Israel en la forma más cruda. «De los más de ellos no se agradó Dios», lo cual se demuestra[41] con el hecho de que sus cadáveres «quedaron postrados[42] en el desierto». El lenguaje de esta última cláusula se torna directamente del texto de la LXX para Números 14.16; la imagen que se busca es probablemente el cuadro vívido de los cadáveres de ellos «tirados por todo el desierto», ya que la vasta mayoría (¡en realidad, todos excepto dos!) se quedaron, uno por uno, sin llegar a la tierra prometida. El decir que «de los más de ellos no se agradó Dios» es la forma en que Pablo expresa el juicio de Dios sobre ellos y su resultante pérdida de la elección, a pesar de sus privilegios. De modo que todos ellos habían experimentado una especie de «bautismo» y «Cena del Señor», pero la gran mayoría de ellos experimentaron el juicio de Dios y se quedaron sin el premio. Por lo tanto, hay que aprender la lección (que es el punto de los vv. 6-12).

39 Así Duan, *Baptism, p.* 125; ver a. 36 arriba. Conzelmana, p. 167, a. 26, rechaza la noción similar presentada por P. Neuenzei4 *DasHerrenmahl,* Miinich,1960, p. 52.

40 Gr. a»..a, el adversativo fuerte.

41 Gr. yap, RVR «por lo cual».

42 Kasaaspawulu,, que tanto en griego clásico como en koiné significa «esparcir», «dispersar». Sin dada ésa es la imagen que aquí pretende transmitirse, ea vez del mucho más tenue «postrados» de RVR y que también prefieren BAGD; Barrea, p. 223; y Conzelmann, p.164.

Es fácil perderse en la fascinación de textos como éstos (por la forma tipológica de entender el AT, o «la roca que los seguía», o el Cristo preexistente en la historia de Israel) y con ello perder de vista el punto del texto en sí. Cada una de esas otras cosas está ahl y merece nuestra atención y estudio cuidadoso porque nos pone en contacto con la forma en que Pablo entendía el AT como Escritura cristiana y la iglesia como pueblo de Dios en la nueva edad. Pero su punto en todo esto no hay que perderlo de vista: así como Dios no toleró la idolatría de Israel, tampoco tolerará la de los corintios. Nos engañamos si creemos que tolerará la nuestra.

b. Aplicación del ejemplo: advertencia contra la idolatría

Cap. 10.6-13

6 Mas estas cosas sucedieron como ejemplos para nosotros, para que no codiciemos cosas malas, como ellos codiciaron.

7 Ni seáis idólatras, como algunos de ellos, según está escrito: Se sentó el pueblo a comer y a beber, y se levantó a jugar.

8 Ni forniquemos, como algunos de ellos fornicaron, y cayeron en un día veintitrés mil.[1]

9 Ni tentemos al Señor,[2] como también algunos de ellos le tentaron, y perecieron por las serpientes.

10 Ni murm uréis,[3] como algunos de ellos murmuraron, y perecieron por el destructor.

11 Y estas cosas[4] les acontecieron como ejemplo, y están escritas para

1 Algunos testigos conforman el námero a Nm. 25.9 (24.000).

2 RVR «Señor», es secundario (aunque esté apoyado por Alef B C P 0150 33104, más otros 34 y algunos Padres), como es el Oeov de A 81 pe. Para el argumento completo a favor de la lectura Xptocov ver C. D. Osbura, «The Text of I Corinthians 10:9», *New Testament Textual Criticism, Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger, E. J. Epp y* G. D. Fee, Oxford, 1981, pp. 201-212; cf. Metzger, p. 560; Zuntz, pp. 126-127. Cf. n. 34 mis adelante.

3 Como señala Metzger, p. 560, «Bajo la influencia del exneLpalcoltev del v. 9, la lectura yoMl ese (A B C K P Psi 81 104 614 1739 *Byz Lect* it6l vg syrp,h copsa eth) fue sustituida en algunos testigos (Alef D Ggr 33 ¡id copbo arm) por yowuicogev.»

4 La mayoría de los testigos añaden navia; pero el hecho mismo de que no lo hagan en el mismo orden (navm he iausa/rauta Se navra) es evidencia de que se trata de una inserción posterior (ver Metzger, p. 560; Zuntz, p.166 n. 5). *El* navra es defendido tentativa pero débilmente por Davidson, Typology, pp. 266-267, pero básicamente por razones exegéticas previas (él quiere que el Causa incluya todos los vv. 1-10 y no sólo 7-10).

amonestamos a nosotros, a quienes han alcanzado los fines de los siglos.

12 Así que, el que piensa estar firme, mire que no caiga.

13 No os ha sobrevenido ninguna tentación que no sea humana; pero fiel es Dios, que no os dejará ser tentados más de lo que podéis resistir, sino que dará también juntamente con la tentación la salida, para que podáis[5] soportar.

Este párrafo continúa la narración de los acontecimientos del Exodo en dos maneras: (1) explicando que la *razón* de este repaso es advertir a los corintios (vv. 6, 11-12), quienes gozan de bendiciones parecidas a las de Israel y quienes por su idolatría corren peligro de incurrir en un juicio parecido; y (2) ofreciendo razones específicas para el juicio narrado en el v. 5 (vv. 7-10). La oración conclusiva (el v. 13), que resalta como una roca entre la advertencia del v. 12 y la fuerte prohibición de vv. 1422, parece funcionar tanto para continuar la advertencia como para ofrecer una palabra de tranquilidad en medio de la advertencia y la exhortación. La pregunta más difícil consiste en qué desprender de los cuatro ejemplos. ¿Se trata de cuatro razones diferentes del fracaso de *Israel* en alcanzar la tierra prometida, y por tanto de ejemplos generales de pecado, o refleja cada uno en diversa forma el problema actual en Corinto, a saber, que los corintios están discutiendo («murmurando») contra Pablo en tomo al derecho de asistir a las fiestas paganas? Como espera mostrar el comentario, se puede explicar muy bien el argumento presuponiendo esto último.

6 Esta oración sirve para enlazar los ejemplos que siguen con la analogía del AT que acaba de preceder. Comienza: «Mas estas cosas sucedieron[6] como ejemplos para nosotros»,[7] refiriéndose a los vv. 1-5; concluye con el propósito de los ejemplos anteriores: «para que no codiciemos[8] cosas

5 El texto gr. no tiene un verbo en segunda persona plural, sino sólo un infinitivo («para poder soportar»). Pero posteriormente se añadió «vosotros» como sujeto de esa oración de infinitivo, y ésta Ileg6 a ser la lectura del TMay, por la misma razón que la mayoría de las versiones modernas siguen poniendo un verbo en segunda persona plural, a saber, para producir una oración más fácil de leer.

6 Gr. EyevgOrlaav (lit. «llegaron a ser»).

7 Gr. ivno1. g1Lwv (lit. «nuestros ejemplos», o «ejemplos/tipos para/de nosotros»). La naturaleza exacta del genitivo no es fácil de determinar, pero no debe dejarse por fuera.

8 Probablemente sobre la base de 9.24-27, donde ya se ha referido a sí mismo como ejemplo de modo que queda incluido con ellos en la «carrera» comán de la vida cristiana, Pablo sigue usando el «nosotros» de esta manera a lo largo de todo el argumento que sigue, con las notables excepciones de los vv. 7, 10, 12-14, 18-22. En cuanto a este uso, ver n. 13 bajo 2.6.

malas,[9] como ellos codiciaron», lo cual anuncia ya los cuatro ejemplos que siguen, cada uno de los cuales viene en la forma de «No hagáis (o no hagamos) tal cosa, como hicieron ellos».

La primera cláusula es particularmente importante para determinar cómo entiende Pablo la función de estos ejemplos del AT. Todo el mundo concuerda en que funcionan al menos como analogías; la pregunta es si Pablo se propone algo más, un sentido más cercano a la tipología, con una especie de sentido profético latente en las contrapartes del AT. Para decirlo de otro modo: ¿tenía él la intención de que la cláusula se leyera «Estas cosas se han constituido en ejemplos nuestros» o «Estas cosas han ocurrido como tipos de nosotras»?[10] Lo más probable es que la respuesta se halle en algún punto intermedio." Es decir, Israel, o sea «nuestros padres» que habían tenido su propia forma de bautismo y de Cena del Señor, realmente constituye una prefiguración de «nosotros». Era Cristo quien les daba su «bebida espiritual», así como lo hace con nosotros. Pero el interés de Pablo consiste en que ellos *no* nos vayan a prefigurar a «nosotros» en las circunstancias trágicas narradas en el v. 5. Por eso parece haber un sentido tipológico en *Israel y* sus «sacramentos», pero un sentido analógico en los *acontecimientos* que se usan como ejemplos de advertencia. Como tipología, el pasaje se derrumba precisamente en el punto de la advertencia. Pablo no quiere que lo que le sucedió a Israel se repita en el caso de ellos;[12] el peligro radica en que ellos repitan los pecados de Israel (vv. 7-10), pues si persisten en ello caerán en un juicio semejante.

En ese caso, el énfasis de este versículo se basa en el carácter analógico de los vv. 1-5. La gramática y el lenguaje de la cláusula parecen mostrarlo así. «Estas cosas» se refiere a los dos puntos de interés de los vv. 1-5: por una parte, Israel había tenido privilegios espirituales comparables a los de

9 Gr.EnLel7ILY"9KCEKCOVoit.«codiciadores delomalo»). El sustantivo personal *F.MOVILTrMg* aparece sólo aquí en el NT. Fuera de los materiales bíblicos la palabra puede tener sentido positivo (= un hondo deseo por algo). Pero aquí y en sus dos apariciones en la 1-XX (Nm. 11.34; Pr. 1.22) es claramente peyorativo, como también lo es habitualmente en Pablo el sustantivo abstracto EnLOVILLo, (ver Gá. 5.16, 24; Ro. 7.7-8; 13.14).

10 Estas preguntas las he tomado en préstamo de Findlay, p. 859. Sirven para destacar la dificultad de comprender la fuerza del verbo y la clase de genitivo que va implícito en 11 pwv.

11 Cf. Bandstra, «Interpretation», pp. 15-17, cuya expresión «tipos hipotéticos» para describir este fenómeno, sin embargo, no parece ser la elección más feliz. Davidson, Typology, pp. 250-286, llega en realidad al mismo punto, pero su deseo de ver una relación de «deber ser» entre el tipo y el antitipo lo ha llevado a algunas afirmaciones exageradas, así como a un excesivo énfasis en el tipo por contraposición a la parénesis, que parece exceder el propio interés de Pablo.

12 No obstante, como se señaló en el v. 1, es el carácter auténticamente tipológico de Israel y sus «sacramentos», que sirven existencialmente para meter a los corintios en el «cuento», por decirlo así, lo que le da su potencia a la advertencia.

los corintios; por otra, la mayor parte de ellos cayeron bajo el juicio de Dios en el desierto, y así se quedaron sin obtener su forma del premio escatológico. El verbo (lit.) «llegaron a ser» probablemente no se refiere a que esos acontecimientos «llegan a ser» ejemplos en el presente, sino a que «sucedieron» (RVR) en primer lugar para que, mediante la providencia divina, sirvieran de advertencia a los corintios. Por eso, «estas cosas sucedieron» precisamente para que pudieran servir «como ejemplos [de advertencia] para nosotros»; es decir, sirven como «ejemplos nuestros» en sentido negativo, para que nosotros no los imitemos.

Los versículos que siguen (7-10), entonces, dan cuatro «ejemplos» de cómo el Israel «privilegiado» «codició cosas malas», [13] ocasionando la caída de la mayoría de ellos. De hecho, el común denominador de cada ejemplo es que ilustra los casos en que sus cuerpos «quedaron esparcidos por el desierto». La pregunta exegética es si esos ejemplos se escogieron a causa de Israel o a causa de Corinto; en otras palabras, ¿se escogieron simplemente al azar para ilustrar la caída de Israel, y en cuanto tales llegan a ser para los corintios simplemente otra lista paulina de pecados, [14] o se escogieron porque, de un modo muy preciso, reflejan la situación en Corinto? [15] Lo más probable es que sea esto último; los vv. 7-8 son la clave. [16]

7 El primer ejemplo es evidencia clara (1) de que el argumento que había empezado en 8.1 no se ha desviado; (2) de que el problema es la idolatría en

13 Puesto que en lo que sigue hay tantas alusiones al libro de los Números, es posible que este modo de expresarse, «no codiciemos, como ellos codiciaron», sea un reflejo de Nm. 11.34 (L.XX); pero en realidad aquí Pablo no da importancia a ningán elemento de ese pasaje de Números. De otro modo Perros, «Les examples», quien piensa que es esto, y no la idolatría, el pecado fundamental que está atacándose.

14 V¿rConzelmana, p. 168; cf. Willis, pp. 144-153, quien defiende esa postura vigorosamente. En el otro bando ver Perro4 «Les examples», pp. 444-449.

is Muchos comentaristas asumen la postura de que estos elementos reflejan la situación corintia, pero en un modo más general. Es decir, en vez de considerarlos todos como relacionados con el asunto en cuestión, se considera que reflejan 1 Corintios en su conjunto. Ver, p.ej., R-P, pp. 203-207; Grosheide, pp. 223-225. Willis ha señalado con razón que a veces esto es fantasioso.

16 Una palabra en cuanto a la estructura: Aunque probablemente la intención es que sean cuatro ejemplos de las «cosas malas» del v. 6, cada cláusula va ligada al v. 6 por un prlbe («ni»), como si fueran del segundo al quinto en una serie de cinco. R-P probablemente tienen razón al considerar que este uso refleja génerolespecie o claselaso («otro punto en que los modismos griegos son bastante ilógicos», p. 203). Las cuatro oraciones son, en términos generales, paralelas, siguiendo la forma estructural del v. 5. Cada una comienza con un ¡mperativo, seguido de «como algunos de ellos». La primera y la cuarta son imperativos en segunda persona plural; la segunda y la tercera, subjuntivos hortativos (imperativos en primera persona plural), creando así un esquema AB-BA. Pero eso puede tener que ver con el hecho de que Pablo, por la naturaleza misma del argumento, se excluiría a sí mismo de los elementos primero y cuarto.

sí, y no simplemente el comer alimentos comprados en el mercado; y (3) de que la forma de idolatría por la que los corintios abogaban en su carta era la asistencia a los banquetes paganos en los templos de los ídolos (ver la introducción a los corps. 8-10). Este primer ejemplo difiere también de los tres que siguen en una forma significativa. Este ilustra el pecado mismo citando el ejemplo bíblico, y así da el ***contenido*** de la «cosa mala» pero no la forma del juicio; los otros simplemente aluden al acontecimiento del Exodo, y lo hacen mediante una cláusula conclusiva con «y» que describe su ruina. Parece posible, por consiguiente, que Pablo haya tenido la intención de que todos los cuatro ejemplos se entendieran del mismo modo, es decir, que el juicio acompañó también al primer ejemplo, y que las otros ejemplos han de entenderse a la luz del texto bíblico al que se ha hecho alusión. Si eso parece demasiado sutil para algunos, puede por otra parte indicar que esos primeros cristianos conocían su Biblia mejor de lo que la conocen la mayoría de los modernos, de modo que la alusión misma bastaba para hacerles recordar el contexto bíblico.

Comienza entonces, «Ni seáis[17] idólatras, como algunos de ellos». Podría alegarse que se trata de una parénesis general contra la idolatría, de no ser por el texto que Pablo elige citar, Exodo 32.6b:[18] «Se sentó el pueblo a comer y a beber, y se levantó a regocijafse[19].» Más específicamente conectado con la «idolatría» en sí estaría el v. 6a, «Al día siguiente madrugaron, y ofrecieron holocaustos, y presentaron ofrendas de paz», o el v. 31 c: «Se hicieron dioses de oro». Pero en vez de eso Pablo elige la porción del relato que indica específicamente que el pueblo comió en presencia del becerro de oro, con lo cual, junto con 8.10 y 10.1422, identifica específicamente la idolatría como una cuestión de banquetes cúlticos en presencia del ídolo. El juicio en el caso de Israel fue la matanza de los tres mil por los levitas (v. 28) y una plaga subsiguiente (v. 35), que constituye el primer ejemplo de Pablo (implícito en este caso) de cómo «quedaron postrados en el desierto» (v. 5).

El verbo final, «y se levantó a jugar», probablemente ha de entenderse también como parte de esta preocupación.[20] Si bien en la LXX este verbo

17 Uno se siente tentado a ver un significado en los imperativos presentes de estos cuatro versículos (cf. Davidson, Typology, p. 256), como si Pablo estuviera tratando de decir: «Dejad de ser idólatras» (cf. 4.5; 7.5). A la luz de la situación en Corinto eso es, efectivamente, posible; por otra parte, Pablo casi siempre usa el presente con este modismo en las series parenéticas (ver, p.ej., Ro. 12.16).

18 En este aso es una cita exacta de la I.XX.

19 Gr. naLleLv, (lis. «jugar»). En cuanto al sentido de esta palabra en textos bíblicos, ver G. Beriram, TDNT V, pp. 625-630.

20 Meeks, «'Rose up'», pp. 69-71, hace la dudosa sugerencia de que aquí «jugar» tiene la Intención de abarcar las cinco formas de pecado enumeradas en los vv. 6-10.

frecuentemente se refiere a la danza cúltica,[21] y en el relato del Exodo el regocijo se expresa después como «gritar» (v. 17), «cantar» (v. 18), y «danzar» (v. 19), aun así en este caso (tanto en la LXX como en Pablo) es casi seguro que tenga resabios de juego sexual[22] Esto lo sugiere la descripción ulterior, en el v. 25, de cómo el pueblo «estaba desenfrenado». Así lo entendieron los rabinos[23] y la iglesia primitiva?[24] Además, en el ejemplo que sigue, el comer en presencia del ídolo y el juego sexual se unen específicamente en el relato de Números (25.1-3). De modo que para Pablo este verbo conduce directamente al ejemplo de la inmoralidad sexual que viene a continuación, el cual se expresa también en el contexto de las comidas cúlticas.

8 Este segundo ejemplo, «ni practiquemos la inmoralidad sexual, como algunos de ellos la practicaron» (RVA), también va específicamente relacionado con la situación corintia (ver bajo 5.1-5,10-11; 6.9-10,12-20). En este caso la pregunta es si se trata de una amonestación general contra la inmoralidad sexual, teniendo en mente los casos anteriores, o si sugiere que los festines de ellos en los templos de los ídolos entrañaban a veces el juego sexual. Aunque hay que tener el debido cuidado, hay varias insinuaciones de que pueda estar incluido esto último.

Primero, el acontecimiento del AT al que se hace referencia (Nm. 25.1-9) une específicamente ese caso particular de inmoralidad sexual con el comer en presencia de Baal-Peor. Segundo, el texto precedente alude también a las comidas idolátricas conectadas con el juego sexual. Tercero, en la prohibición contra la prostitución en 6.12-20 Pablo vuelve a aplicar deliberadamente la imagen del «templo» de 3.16-17 al cuerpo del cristiano que se «unía» a una prostituta. ¿Alude esto a la inmoralidad sexual en conexión con los templos paganos? Cuarto, varias de las menciones de «comida de ídolos» en el NT van acompañadas de una referencia a la inmoralidad sexual (Hch. 15.29; Ap. 2.14, 20). Además, Apocalipsis 2.14 tiene la misma alusión a Números 25.1-2. Por lo tanto, es sumamente probable que en cada caso esos dos pecados realmente vayan juntos, como lo estaban en los precedentes veterotestamentarios y paganos; y van juntos en las comidas en los templos paganos.

21 Cf. 1 S. 18.7; 2 S. 6.5,21; 1 Cr. 13.8; 15.29.

22 El mismo verbo hebreo y su traducción griega tienen un sentido claramente erótico en Ga. 26.8.

23 Cf. tSot 6.6: «R. Eliécer b. R. Yosé el galileo [mediados del s. II d.C.j dice: '*Jugar,* tal como aquí se enuncia, se refiere sólo a la fornicación, como está dicho: El *siervo hebreo que nos trajiste, vino a mípara jugar conmigo'* (Ga 39.17)» (Neusaer, p. 172); aunque en este mismo pasaje Akiba es de la opinión de que sólo se tiene en mente la idolatría.

24 Tertuliano, *DeJejunio6.*

Por otra parte, aquí no podemos estar completamente seguros. Conzelmann ha mostrado decisivamente que la prostitución en los templos conectada con el templo de Afrodita, mencionada en Estrabón,[25] tiene que ver con una época anterior.[26] Por otro lado, lo que relata Josefo acerca de la dama Paulina, quien «después de la cena» en el templo pasó toda la noche teniendo relaciones sexuales con Mundo, por creer que era el dios Anubis,[27] sugiere que esas posibilidades todavía existían en los santuarios del período helenístico.

Como con los dos ejemplos que siguen, Pablo no narra aquí el acontecimiento mismo del Exodo, ni cita en su apoyo un pasaje bíblico. Más bien alude a la narración del AT mencionando el juicio específico que tuvo lugar. En este caso el juicio incluye el tristemente célebre caso del «millar perdido», para el cual no hay una solución enteramente satisfactoria. Es posible que Pablo tuviera en mente cierto suceso (Nm. 25.9) pero que su memoria hubiera tomado el número de un suceso diferente (el número de levitas en Nm. 26.62); o tal vez tenía acceso a una tradición que por lo demás desconocemos en cuanto a ese acontecimiento, cosa que parece poco probable puesto que todas las otras fuentes judías que se conocen dicen 24.000.[29] En cualquier caso, éste es el segundo ejemplo (y el primero explícito) de cómo sus cuerpos «quedaron esparcidos por el desierto» (v. 5).

9 El tercer ejemplo, «Ni tentemos a Cristo, como algunos de ellos le tentaron y perecieron[30] por las serpientes» (RVA), se refiere a la queja de los israelitas en Números 21.4-7,[31] cuando «habló el pueblo contra Dios

u *Geografia* 8.6.20. Pero probablemente esté equivocado. Ver la Introducción, pp. 4-5.

26 «Miidchen»; para un resumen, ver su *Conunentary, p.* 12, n. 97.

27 *Ant.* 18.65-80.

28 Particularmente si se considera que un múltiplo de 23 es tan inusitado en comparación con un múltiplo de 24. De lo que es difícil dar cuenta es de cómo puede habérsele ocurrido ---0 de cómo puede haberle llegado- tal número.

29 Ver la evidencia en Str-B III, p. 410. La mayoría de las soluciones «armonísticas» resultan menos que satisfactorias en el mejor de los casos: p.ej., que 23.000 cayeron en «un día» mientras que los demás murieron después (Mate, p. 249; esto excede toda posibilidad de demostración, y no compagina con el sentido llano del texto; además, ¿cómo tuvo Pablo acceso a esa tradición?); o que el número verdadero era 23.500, y que el Pentateuco y Pablo lo redondearon en diferentes direcciones (ver H. Lindsell, *The Baffle for the Bible,* Grand Rapids,1976, pp. 167-169, que él toma muy en serio; pero como Pablo sólo tenía acceso al texto que ya había redondeado a 24.000, ¿de dónde se enteró del número «correcto», y por qué lo redondeó hacia abajo?).

30 Es difícil explicar el imperfecto ancúUvwo. Findlay, pp. 860-861, traduce «yacieron pereciendo», especie de expresión gráfica de la escena de miseria; R-P, p. 205, ofrecen la alternativa más probable, **«perecieron día tras día», que implica** que en este caso el juicio tuvo lugar a lo largo de un período de varios días.

31 A la luz de la mención específica de las serpientes, parece difícil sostener (como hace Willis, p. 151) que «es probable que Pablo no tenga en mente un texto específico».

y contra Moisés» porque tenían que comer maná en vez de comida más corriente. Con frecuencia este ejemplo en particular es considerado corno el que empieza a avanzar hacia una parénesis más general, provocada más por lo que de hecho ocurrió en el Exodo que por la situación en Corinto. Por lo contrario, Pablo parece haberla adaptado especialmente a la actual discusión de ellos con él en cuanto al «derecho» de asistir a los banquetes cúlticos en los templos paganos. Dos cosas sugieren que es así.

Primero, el verbo «tentar»[32] no aparece en el relato del AT en ese punto, aunque sí en el Salmo 78.18, aparentemente con referencia a ese acontecimiento[33] Ya sea que Pablo estuviera o no influido por ese salmo, la clave de su uso ha de hallarse no en el relato del AT, sino en los vv. 21-22, al final de la prohibición siguiente contra la asistencia a los templas, donde pregunta retóricamente con el lenguaje de Deuteronomio 32.17: «¿O provocaremos a celos al Señor? ¿Somos más fuertes que él?» El punto de Pablo es que la contradicción de ellas de la anterior prohibición suya contra esos banquetes c últicos equivale a «poner a prueba a Cristo».

En segundo lugar, se refiere a ello como una forma de poner a prueba a Cristo. Es casi seguro que la palabra usada en el texto original fue «Cristo» y no «Señor»[34] Eso quiere decir que otra vez Pablo, como en el v. 4, está enlazando deliberadamente, en un sentido cristológico, las situaciones de Israel y de Corinto. Era a Cristo a quien Israel estaba tentando en el desierto.[35] Al mismo tiempo, es a Cristo a quien los corintios están poniendo a prueba al tratar de comer a la vez a la mesa de Cristo y a la mesa de los demonios.

10 Este ejemplo final probablemente fue provocado por el anterior, en que el pueblo se quejó contra Dios y contra Moisés. En el v. 9 el problema con los corintias es que «ponen a prueba a Cristo»; aquí el problema es probablemente su «murmuración» concomitante contra Pablo en su carta, pues él, según 5.9-11, ya les ha prohibido participar en la idolatría y la

32 Gr. ercnet.pal w, forma intensificada de xer.palor, que aparece en la segunda cláusula.

33 El caso mejorconocido de esta idea es Dt. 6.16, citado porJesás en el relato de las tentaciones en Mateo y Lucas. En ese caso se refiere a las aguas de Masah/Meriba.

34 Es fácil ver que tiene el mejor apoyo externo (la combinación de P46, 1739, Clemente, las versiones egipcias en Egipto; toda la evidencia occidental temprana; la evidencia más antigua de Palestina [Orígenes]; y Marción); es fácil dar cuenta del cambio de Xptosov a rcvpwv por dos razones: (1) la dificultad de pensar que los israelitas hayan tentado a Cristo; (2) la facilidad de conformación al texto bien conocido de Dt. 6.16, citado en los relatos de las tentaciones en los Evangelios. Para el argumento completo ver Osburn (a. 2).

35 Cierto es, como señala Parry, p.147, que como la cláusula con KctOon no tiene complemento expreso, uno podría suplir «Dios» aunque se leyera «Cristo» en la primera parte. Pero eso parece menos probable a la luz del v. 4.

inmoralidad sexual. Esto parece estar apoyado por el texto del AT al que se alude en la cláusula sobre el juicio, que puede ser Números 14.1-38, donde el relato comienza cuando el pueblo «murmura» contra Moisés como su jefe, o Números 16.41, donde el pueblo murmuró contra Moisés a causa del juicio de Dios contra Coré y sus seguidores.

Es difícil decidir entre estos dos pasajes porque en ninguno de los dos casos hay referencia alguna en el relato a que la gente «pereciera por el [ángel] destructor» 38 A favor del relato de Coré está el gran número de gente (más de 14.700) que fue muerta por la mortandad (de ahí la asociación con el ángel destructor); contra él está el hecho de que el motivo de la murmuración desempeña un papel tan insignificante en ese relato. A favor del relato de Números 14 está el puesto prominente del motivo de la «murmuración»; contra él está el hecho de que en este caso sólo un puñado de personas mueren por la plaga (v. 37). Lo que tal vez es más significativo, y esto es lo que a fin de cuentas decide a su favor, es que éste es el pasaje donde se emite la sentencia de que sólo Josué, Caleb y los menores de 20 años entrarían en la tierra prometida, y de donde se toma el lenguaje del v. 5 («quedaron esparcidos por el desierto»). Al usar el lenguaje del Destructor de Exodo 12.23, Pablo aparentemente está aludiendo a ese juicio mayor en el cual todos los que no habían muerto antes fueron condenados a morir en el desierto. En cualquier caso, la murmuración en el texto del AT es contra Moisés; y muy probablemente sea la murmuración de los corintios contra Pablo-que, como con Moisés, implica una murmuración contra Dios-lo que lo ha impulsado a él a incluir este último ejemplo de juicio.

11 Así como Pablo había concluido los vv. 1-5 con una afirmación expresa de que «estas cosas» habían ocurrido para servir de ejemplos para «nosotros» (especialmente los corintios), así ahora concluye los cuatro ejemplos de juicio en el desierto con una aplicación explícita similar: «Estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestamos a nosotros». Aunque el modo de hablar ha cambiado con respecto al v. 6, el punto es el mismo en ambos casos, y aquí el lenguaje ayuda a clarificar más

[36] Esto puede reflejarse también en el retorno al imperativo en segunda persona plural, con que, como en el v. 7, Pablo se excluye a sí mismo.

[37] Aunque el verbo en el v. 2 es EYtoyyvtj», el verbo yoyyul w (como aquí) se usa para el mismo acontecimiento en el v. 27 y es considerado como algo que va a la vez contra el Señor y contra Moisés (en la LXX).

[38] Gr. oXo0pevrrls, sustantivo que en el griego bíblico sólo aparece aquí y que, en toda la literatura griega, sólo aparece en escritos cristianos que aparentemente dependen de este texto. La LXX se refiere a o oao0pevowv, «el que destruye», en Ex. 12.23 (cf. He. 11.28) y Sab. 18.25. Aunque no está en el texto la palabra «ángel», es casi seguro que Pablo está pensando en el ángel destructor como el responsable de cualquier juicio que tenga en mente (cf. 1 Cr. 21.12, 15, donde s(aparece esa palabra). Ver J. Schneider, TDNT V, pp. 160-170.

el del v. 6. Como antes, Israel no sirve de «tipo» de los corintios;[39] más bien, «estas cosas» que se acaban de narrar «les acontecieron[40] corno ejemplo». Pero[42] esas cosas «están escritas para amonestamos a nosotros»[43], lo cual indica su razón, ordenada por Dios, para estar en la Escritura. En esta oración uno capta un sentido de la opinión de Pablo, de que ni los acontecimientos históricos ni el relato consignado en la Escritura son simplemente historia ni textos bíblicos aislados; más bien, detrás de todas esas cosas se hallan los propósitos eternos del Dios viviente, quien conoce el final desde el principio, y quien por lo tanto ha entretejido él mismo la prefiguración en esos textos anteriores, en aras de su pueblo escatológico final.

Con la cláusula final, «a quienes han alcanzado[44] los fines de los siglos», Pablo lo coloca todo dentro de su perspectiva completamente escatológica (ver especialmente bajo 4.1-5 y 6.1-5). Si no es seguro el matiz exacto de la frase en sí,[45] poco puede dudarse del punto de Pablo. Por medio de su muerte y resurrección Jesucristo señala el viraje de los siglos; lo viejo está en retirada, lo nuevo ha comenzado (2 Co. 5.17). El ha puesto el futuro en movimiento de un modo irresistible; y el nuevo pueblo dé Dios, ya se trate de judíos o gentiles, esclavos o libres, varones o mujeres, que son suyos sólo por su gracia, son el pueblo del fin, «a quienes han alcanzado los fines de

39 Davidson, Typology, pp. 268-269, insiste en que estos ejemplos sirven también como «presentación anticipada»; pero eso parece pedirles demasiado al texto y a su redacción. Parece incuestionable que Pablo ve un claro corolario, pero no se necesita ese lenguaje «tipológico» para entenderlo así. Lo que Davidson no logra demostrar es que el uso más técnico para esta palabra, procedente de un tiempo posterior, esté ya inherente en el uso que Pablo le da aquí, cuando no parece haber evidencia de la época para ello.

40 Gr. ~epcuYEV exetvoL5, con énfasis en el hecho de que algo les ha acontecido *a* ellos. Probablemente se usa el imperfecto porque la serie de acontecimientos se considera como algo que fue ocurriendo separadamente a lo largo de un período de tiempo.

41 Gr. Tvatxw5; forma adverbial de tvntxo5. Aquí no significa «tipológicamente», como lo indica la frase siguiente (lit. «para nuestra advertencia »).IA traducción es de Barrett (p. 226). Para otra postura, ver Davidson, Typologyy, pp. 267-269.

42 Parece probable que aquí el be sea levemente adversativo, contraponiendo lo que les sucedió a ellos con lo que fue escrito para advertencia nuestra.

43 Gr. npo9vov0e(nctvrll<wv; el npogexpresa meta o propósito (= «con el fin de», «con miras a»). El ·ti —— es un genitivo objetivo (cf. el genitivo subjetivo en Ef. 6.4). De modo que la frase bien podría traducirse: «Pero se escribieron para advertirnos a nosotros».

44 Gr. xatrlvrrlxev, que significa haber «llegado a».

45 El problema estriba en los dos plurales, tot TEXrl («fin» o «meta») y my aurlvwv («edad»). Para un análisis de las diversas opciones, ver Davidson, Typologyy, pp. 271-274. Cualquier opción que uno elija, casi todas concuerdan en que el punto de Pablo es que él y los corintios pertenecen al período que señala el final de los siglos (NBE traduce «resultados de la historia», como un modo de expresar el matiz de «meta»). La sugerencia de A. Souter, *Pocket Lexicon oftheNew Testament*, Oxford, 1916, p. 259, seguida por P. Maepherson, «ta TEXrl twv atwvwv: 1 Corinthians x.11», ExpT 55, 1943-1944, p. 222, de que significa «el rédito (espiritual) de los siglos», no tiene casi nada que la recomiende.

las siglos», y «hacia quienes toda la historia ha dirigido su meta». Eso es lo que constituye el elemento tipológico en estos relatos del AT; a fin de cuentas todo el AT ha venido señalando hacia su cumplimiento escatológico en el nuevo pueblo de Dios. Y por eso, el AT es el libro de ellos en particular: porque tiene a Cristo como su principal actor y su meta final. Eso no quiere decir que Israel, o su historia, no haya sido importante por sí misma, sino que ellas se hallaban en el inicio de las promesas de Dios, las cuales están hallando ahora su cumplimiento al final de los tiempos. Por eso todas estas cosas existen ahora por escrito por «nuestra» causa, a fin de amonestamos «a nosotros» para que no seamos como ellos; porque los cristianos nos hallamos en el final de la historia, en la época en que Dios está concentrando y realizando en Cristo todos los designios divinos.

12 Con otro «así que» fuertemente inferencia1,[46] Pablo pone punto final a este repaso de la historia de Israel, aplicando directamente estas advertencias a la situación corintia. Lo del «que piensa estar firme» hace referencia a los vv. l-4, a aquellos que piensan que su participación en los sacramentos cristianos los ha colocado por encima de todo peligro en lo que respecta a la asistencia a los banquetes cúlticos en los templos: especialmente porque ellos han argumentado también que esos «dioses» no existen (8.4-6). La advertencia, que había empezado con las analogías de 9.24-27, es que ellos también podrían «caer», al igual que aquellos israelitas que tenían su propia forma de «sacramentos». Eso sólo puede significar que los corintios también, como Israel, pueden quedarse sin conseguir el premio escatológico, en este caso la salvación eterna (ver bajo 6.9-11). Su modo de colocarse en este peligro es por medio de la idolatría, lo cual finalmente se desglosará en la forma más fuerte de prohibición en el párrafo siguiente (vv. 14-22). Pero antes de eso, como es típico en él, Pablo no puede concluir todo esto con una palabra tan fuerte de amenaza. Por eso rompe el argumento en este punto con una correspondiente palabra de aliento (v. 13).

13 Esta oración final del párrafo es una de las mejor conocidas de 1 Corintios, y ha servido a muchas generaciones de cristianos como una palabra de esperanza en tiempos de dificultad. Pero casi siempre se la cita aislada de su contexto actual, y con buena razón: es difícil ver cómo encaja en el esquema del argumento presente, especialmente por lo bien que se seguiría el v. 14 después de los vv. 1-12. La mejor solución parece ser considerar que funciona a la vez en las dos direcciones, como continuación de la advertencia de los vv. 1-12 y como palabra de ánimo que conduce al mandato de «huir de la idolatría» en el v. 14 [47] No hay riesgo de que ellos

46 Gr. **Ovare (ver n. 14 bajo 3.7).**

47 **Para un estudio de estas dos como opiniones alternas, ver Willis, 157-159.**

caigan, según parece decirles como respuesta al v. 12, mientras cada uno esté enfrentando pruebas corrientes. Dios los ayudará a salir de ellas. Pero ellos deben, «por tanto, huir de la idolatría» (v.14), porque, por implicación, no hay auxilio divino cuando uno se pone a «poner a prueba» a Cristo en la forma en que ellos están haciéndolo actualmente (v. 9).

Por eso, pisándole los talones a la advertencia de «mire que no caiga» en el v. 12,[48] Pablo les asegura a sus amigos corintios que no tienen por qué caer, por lo menos no en medio de las vicisitudes de la vida cristiana que son comunes a todos. Dios ya se ha comprometido con ellos en lo referente a las pruebas humanas ordinarias: «Ninguna prueba[49] os ha sobrecogidos[50] excepto lo que es común a nuestra condición humana»[51] La «prueba» o «tentación» probablemente evoque los pecados enumerados en los vv. 7-10, pero ahora contra el telón de fondo de la «prueba» mayor que esos conversos gentiles de Corinto deben haber pasado mediante su conversión a esta nueva religión venida del Oriente (cf. esp. 1 Ts. 2.1-3.10). Al persistir en su asistencia a los banquetes cúlticos con amigos paganos, ellos se han colocado en grave peligro de «caer»; pero la «tentación» (cf. n. 49) de hacerlo como parte de la «prueba» de su nueva vida en Cristo no es de naturaleza tal que deban sucumbir a ella.[52]

La alternativa divina al sucumbir, que ofrece Pablo, es hacerles recordar la fidelidad anterior de Dios a favor de ellos. Cuando se trata de pruebas comunes a esta vida humana, «fiel es Dios» (ver bajo 1.9); puede contarse con que él los ayudará, y esto de dos maneras. Primero, Dios se ha compro-

48 Hay que señalar el asíndeton de esta oración. Es posible que la oración empiece entonces un nuevo subpfrrafo; más probablemente se propone tener los lazos más íntimos posibles con lo que, se dice en el v. 12, para asegurarles que no tienen por qué caer.

49 Gr. nerpaap.oc, que, según el contexto, puede tener el matiz ya sea de tentación (_ «seducción al pecado») o de prueba (que puede conducir a lo otro si uno no la sobrelleva}

50 Gr. er,arl4ev, perfecto de >,ap.pavro, aquí con énfasis en que se halla fuera de su querer o su hacer, las pruebas o tentaciones corrientes les sobrevienen o les acontecen. Obviamente esto no puede referirse a la asistencia a los festines idolátricos, cosa que ellos estaban haciendo con arrogancia como si fuera su «derecho», a menos, por supuesto, que sea una palabra repentina a los débiles de 8.7-13, cosa que resulta atractiva pero poco probable en el contexto, ya que no hay insinuación alguna de que para este versículo se cambie de auditorio.

51 Gr. avOpwnr,vos (= «lo distintivamente humano»). En este contexto podría referirse al origen de la prueba, e.d., la asistencia a los festines idolátricos no es una prueba decretada o permitida por Dios; procede de su propia condición humana, que consiste en estar caídos. Pero lo que sigue sugiere que se refiere a la naturalezade la prueba. No requiere un esfuerzo sobrehumano el que ellos se abstengan, ya que se trata de una prueba simplemente humana.

52 Cf. Godet, pp. 69-70: «A los corintios hay que hacerles entender que no corren riesgo alguno de pecar y apartarse de la fe, si sólo tienen que toparse con las tentaciones que Dios les asigna; pero que no tienen garantía alguna de victoria en el caso de tentaciones en las cuales ellos se colocan a sí mismos con ligereza de corazón».

metido a «no dejar que seáis tentados más de lo que podéis resistir» 53 Por supuesto, esto no sólo dice algo acerca del hecho de la actividad previa de Dios a favor de su pueblo, que es el énfasis de Pablo, sino también acerca del hecho de que a ellos se les pedirá que soporten. Ellos deben estar preparados para «una larga obediencia en la misma dirección». En su fidelidad, Dios se ha comprometido a no permitir lo que esté más allá de esa capacidad de soportar.s4

Segundo, y como la otra cara de la misma moneda, «cuando seáis tentados, él también proveerá la [57] salida (o pondrá fin) para que podáis soportar». Suena como una contradicción de términos: encontrar «la salida» para que podáis «seguir soportando»58 Pero el problema radica solamente en esa selección de palabras, que es menos que precisa. Hay una «salida» o un «fin» para cualquier prueba que uno pueda sufrir; pero eso hay que verlo desde la perspectiva divina. Es posible que uno todavía tenga que seguir soportando antes de que el «fin» se realice. En cualquier caso, uno puede confiar en que el Dios fiel proveerá el «fin» de una prueba que él no necesariamente ha originado, pero que ha permitido.

Así que el punto de Pablo es que en las pruebas humanas ordinarias uno puede esperar el auxilio divino. Allí no hay peligro de «caer». Pero sucede de otro morro con la idolatría. En ese caso la «salida» se expresa del modo más simple: «Por tanto, huid de la idolatría».[59] Ese será el punto central del siguiente párrafo.

El versículo final de este párrafo ayuda a poner las cosas en perspectiva. La advertencia, basada en los trágicos ejemplos de Israel, es directa y potente. Algunos pecados son tan incompatibles con la vida en Cristo que

53 En cuanto a la cuestión del papel de Dios al «probar», ver H. Seesemann, TDNT VI, pp. 24-36.

54 Como señala con razón Conzelmana, p. 169, «La medida de lo soportable no puede determinarse teóricamente. Se pone de manifiesto en cada ocasión en la medida que Dios designa.»

55 Las dosexpresionesdelafidelidaddeDiosseplanteanenuncontrasteov/a>a(«no/sino»).

56 Gr. ovv tm nerpaapm (lit. «con la tentación»), que puede entenderse ya sea con el verbo (= «él proveerá junto con la tentación»; no en el sentido de que él sea autor de ella, sino de que hay una salida junto con la prueba misma), o temporalmente, como pone en inglés la NIV (= en el momento de la tentación). Ambas posibilidades terminan por remarcar lo mismo.

57 Es común que los traductores y comentarios se salten el artículo que va con EKPaarv; pero como señala Findlay, p. 862, el artículo de esta palabra corresponde a o nerpaa wn a fin de individualizar cada elemento: «la tentación» y «la salida».

58 Cf. Weiss, p. 255, quien alega que ercpaars significa «fin», ya que la cláusula «pan que podáis soportar» resulta superflua si Dios está dando una «salida».

59 En la frase feliz de Barrett: «La salida es para los que la buscan, no para aquellos que (como los corintios) están ... buscando una entrada» (p. 229).

el juicio seguro, que significa pérdida de la salvación, es el resultado inevitable para quien persiste en ellos. No consiste en ser «absorbido» por la tentación, y de caer entonces en pecado. Se trata más bien de actos deliberados, fundados en una ***falsa*** seguridad, que ponen a Dios a prueba, como retándolo a juzgar a uno de sus «bautizados». Esa desobediencia terca, nos asegura Pablo, va encaminada a la destrucción. Pero del otro lado está el Dios fiel, listo para auxiliar a aquellos que están soportando la prueba, asegurándoles que hay una salida, un final. Y entretanto, él está allí para proporcionar la necesaria capacidad de soportar, según la medida de la prueba.

c. *La prohibición y su fundamento*

Cap. 10.14-22

14 Por tanto, amados míos, huid de la idolatría.

15 Como a sensatos os hablo; juzgad vosotros lo que digo.

16 La copa de bendición' que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?

17 Siendo uno solo el pan, nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo; pues todos participamos de aquel mismo pan.

18 Mirad a Israel según la carne; los que comen de los sacrificios, ¿no son partícipes del altar?

19 ¿Qué digo, pues? ¿Que el ídolo es algo, o que sea algo lo que se sacrifica a los ídolos?

20 Antes digo que lo que los gentiles[4] sacrifican, a los demonios lo sacrifican, y no a Dios; y no quiero que vosotros os hagáis partícipes con los demonios.

1 **Unos pocos Mss. (F G 365 pe) han puesto evxap^as («acción de gracias») en lugar del original ev>.oytas«bendición »).**

2 **Debido a la creciente conciencia litúrgica, los testigos occidentales (D F G 629 it vgnmss Ambrosiaster) añaden KOt6 tov evos nosgprov.**

3 **El texto gr. tiene estas dos partes de la pregunta en orden inverso (cf. RVA, BJ, NBE), y varios Mss. (P46 AlefA C' Psi 6 33 945 1881 pc) omiten la segunda pregunta debido al «homoeoteleuton». Clark, «Textual Criticism», pp.52-65, alega que esa omisión es original.**

4 **Esta adición de ta e0vrl («los gentiles»), reflejada en RVR, no es propia de los mejores Mss.; hay entonces diversas variantes de esta cláusula, todas debidas a la adición de ese sujeto (y la adición tiene razón de ser en aras del significado), añadido para que ningún lector considerara que el sujeto seguía siendo «Israel». Ver el análisis de este punto en Metzger, pp. 560-561, y Zuntz, p.102.**

21 No podéis beber la copa del Señor, y la copa de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor, y de la mesa de los demonios.

22 ¿O provocaremos a celos al Señor? ¿Somos más fuertes que él?

Con este párrafo Pablo concluye, por fin, la larga discusión con los corintios que había empezado en 8.1 y que se refería a la asistencia de ellos a los festines de los templos. Como se argumentó anteriormente (p. 444), el aparente rodeo que ha dado Pablo para llegar finalmente a esta prohibición se debe probablemente a la naturaleza del argumento en la carta de ellos, el cual establecía el orden para la respuesta de Pablo. En todo caso, el argumento de 8.4-6 (incluso las citas de la carta de ellos), la expresión específica del problema en 8.10, y el argumento inmediatamente precedente (vv. 1-13), todos llevan directamente a este párrafo.

De un modo parecido al argumento de 6.12-20 (ver esp. 6.18), Pablo establece finalmente una prohibición absoluta contra la idolatría (v. 14). Luego, apelando a la sensatez de ellos (v.15), explica a partir de la propia experiencia que tienen ellos de la Mesa del Señor (vv. 16-17) y a partir de los banquetes sagrados del AT (v. 18), que las mismas realidades se aplican a los banquetes paganos (vv. 19-20), lo cual, por consiguiente, hace que la participación en uno de esos banquetes sea absolutamente incompatible con la participación en el otro (v. 21). Todo esto termina con la nota retórica de que, al igual que con la idolatría de Israel (v. 9), ellos están «poniendo a prueba» a Cristo, provocándolo a celos (v. 22).

La base para la prohibición de Pablo es doble: (1) Su modo de entender el banquete sagrado como «comunión», como la forma singular en que los creyentes participan del culto a la deidad, a quien se consideraba allí presente. (2) Su visión, basada en el AT, de la idolatría como ámbito de acción de lo demoníaco.

Hay que señalar que estas dos bases de la prohibición concluyen a los dos argumentos básicos de la carta de ellos, a saber, (1) que como un ídolo no es real, no sólo ni importa qué comamos sino que tampoco importa *dónde* lo comamos; y (2) que con tal que participemos en nuestro propio banquete sagrado, permaneceremos seguros en Cristo. En la modificación preliminar del contenido del conocimiento de ellos, en 8.4-6, Pablo había concedido que para los paganos había «muchos dioses y muchos señores», y que para

5 **En cuanto alas dificultades que plantea este párrafo para otros enfoques del entorno histórico de los caes. 8-10, ver, entre otros, Grosheide, pp. 229-230; Mare, p. 251; y Conzelmann (cf.** n. 8).

6 **El grupo de palabras icoLvcuvea/xoLvcuvos es obviamente la clave tanto para los ejemplos de presuposición en los vv. 16-18 (la Mesa del Señor, los banquetes sacrificiales judíos) como para la descripción de los banquetes paganos en los vv. 20-21.**

algunas esos «dioses» seguían teniendo realidad subjetiva. Ahora afirma que de hecho sí tienen realidad, pero no como «dioses»; más bien son morada de demonios. Asimismo, en el argumento inmediatamente precedente (vv.1-13), sobre la base del ejemplo de Israel, establecido divinamente, Pablo había argumentado que no hay una seguridad inherente a los sacramentos. Ahora va más allá de eso para demostrar la absoluta incompatibilidad de comer de ambos banquetes sagrados. La clase de «comunión» implícita elimina esa posibilidad.

14 Con un «por tanto» inferencial muy fuerte ,[7] Pablo pone su conclusión lógica al argumento precedente.[8] En los vv. 1-13 había mostrado por medio de ejemplos que la «idolatría» de Israel había ocasionado su muerte en el desierto, a pesar de sus «sacramentos». Habiendo advertido a los corintios de la misma posibilidad (vv. 11-12), concluye ahora el argumento tanto con un ruego tierno, «amadas míos»,[9] como con una prohibición directa: «huidlo de" la idolatría». El ruego es apropiado después de la palabra de advertencia y seguridad del v. 13. «Dios proveerá una salida de las verdaderas pruebas», les asegura, pero, «mis queridos hermanos, eso no incluye la búsqueda terca de la idolatría». Este uso nos recuerda 4.14, donde, después de una discusión larga y frecuentemente combativa con ellos, usa un lenguaje parecido para recordarles que ellos son sus hijos queridos, a pesar del vigor con que se ha visto obligado a discutir con ellos. La palabra «idolatría» es el equivalente del sustantivo personal usado en 5.10-11 y 10.7 (cf. 6.9, lo cual sugiere tanto que se incluye aquí el comer en los templos (10.7)[12] como también, probablemente, que Pablo ya había prohibido previamente esa práctica en su carta anterior (5.9). En cuanto al uso de una

7 Gr. *Sconep* (en el NT sólo aquí y en 8.13).

8 Conzelmana, p. 170, afirma que «la línea de pensamiento en esta sección se contiene a sí misma» y que «es casi imposible discernir una conexión estricta de pensamiento con la sección precedente, a pesar del *bwnsp»*. Por el contrario, esta sección no sólo es claramente la conclusión de vv. 1-13, sino que concluye de modo apropiado todo el argumento que comienza en 8.1. La relación del v. 14 con los vv. 1-13 es tan íntima que algunos comentaristas postulan divisiones de la sección para hacer eso más visible (Findlay y Parry la dividen en vv.1-14 y 15-22; Godet, vv.1-11 y 12-22).

9 Gr. ctyamlsoL Iwv (lit. «amados míos», como RVR); cf. 4.14, 17; 15.58; 2 Co. 7.1; Fil. 2.12; 4.1.

10 Gr. *OEuyeTE (cf.* 6.18).

11 Puesto que en 6.18 Pablo usa el acusativo (cf. 1 Ti. 6.11; 2 Ti. 2.22), puede ser que Héring, p. 93, tenga razón al considerar el ocho que se usa aquí «casi un sentido locativo: 'huid de los templos paganos'», aunque la mayoría de los comentaristas piensan de otro modo (p.ej., Conzelmann, p. 171, a. 9).

12 Godet, p. 74, se equivoca sin duda al sugerir: «Los festines sacrificiales no eran idolatría, pero rayaban en ella y podrían conducir a caer en ella». Todo el argumento de Pablo se fundamenta en la naturaleza esencialmente idolátrica de esos festines.

prohibición así después de un argumento primordialmente teológico, ver bajo 6.18 y 8.13.

15 La prohibición del v. 14 es a la vez abrupta y absoluta. Ahora Pablo trata de mostrarles lo sensata que es, basándose en la propia experiencia que tienen ellos de la Mesa del Señor. Puesto que los corintios se habían jactado de su propio modo de entender las cosas, y sin duda habían insinuado tal cosa en la carta que le escribieron, Pablo admite: «Como [13] a sensatos[14] os hablo». Aunque había usado este mismo modo de hablar en su ironía mordaz de 4.10, parece menos probable que aquí tenga tal intención. Como en 5.3, el «como» se refiere a una realidad efectiva, no a algo puramente hipotético. Puesto que ellos son sensatos según ellos mismos lo admiten, entonces él, como en 11.13 y 14.20, apelará a ellos en cuanto tales: «juzgad vosotros [mismos] lo que digo», que en este caso significa «lo que voy a decir a continuación».[15] Pero no quiere decir «juzgad por cuenta vuestra» si es correcto o incorrecto.[16] ¡Se supone que ellos deben juzgar por sí mismos que Pablo tiene razón!

16 Este es uno de los dos pasajes (junto con 11.17-34) donde el apóstol se refiere a la Cena del Señor. Por esa razón ha sido objeto de una cantidad de atención comprensiblemente grande.[17] En este caso es especialmente importante observar que esta comida no es el punto central de la inquietud de Pablo; lo son más bien los banquetes sagrados paganos sobre los que se trata en vv.19-21. Este pasaje sirve de *presuposición* para lo que va a decir en los vv.19-21. Sobre la base de la comprensión de la naturaleza del propio

13 Gr. on.

14 Gr. OovLgos(cf.4.10).

15 Para un uso similar del más raro 4ntpc ver bajo 7.29.

16 Como parece insinuar Grosheide, p. 230.

17 Las publicaciones sobre este pasaje (y sobre 11.17-34) son incontables. Como bien podría esperarse, la propia tradición litúrgica o no litúrgica que uno tenga suele matizar esta investigación, hacia un lado o hacia el otro (de lo cual no se exime el presente comentario). Entre obras (de eruditos del NT) dedicadas en general a la Eucaristía en el NT, ver A. J. B. Higgins, The Lord's Supper in the New Testament, SBT 6, Londres, 1952; O. Cullmann, Early Christian Worship, SBT 10, Londres, 1953; C. F. D. Movie, Worship in the New Testament, Richmond, 1961; R. P. Martin, Worship in the Early Church, Grand Rapids, 1964; rev. 1974;J.Jeremias,Latiltimacena: palabrasdeJestis,Madrid,1980; E.Schweizer, The Lord's Supper According to the New Testament, Filadelfia, 1967; W. Marxsen, The Lord's Supper as a Christological Problem, Filadelfia, 1970; I. H. Marshall, Last Supper and Lord's Supper, Grand Rapids, 1980; G. D. Kilpatrick, The Eucharist in Bible and Liturgy, Cambridge, 1982.

Entre los estudios de la Cena en Pablo ver E. B. Allo, «La syuthese du dogme eucharistique chez saint Paul», *RB* 18, 1921, pp. 321-343; J. Jeremias, «Das paulinische Abendmahl-eine Opferdarbringung?», TSK 108, 1937-1938, pp. 124-141; E. H. Peters, «Saint Paul and the Eucharist», CBQ 10, 1948, pp. 247-253; M. E. Boismard, «L'Eucharistie selon Saint Paul», LumV 31, 1957, pp. 93-106; P. Neuenzeit, Das Herrenmahl: Studien zur paulinischen

banquete sagrado de ellos -comprensión que probablemente tienen en común, y que para Pablo es la *apropiada-,* así como de una comprensión bíblica del de Israel (v.18), él apela al sentido común de ellos para decir que no pueden asistir a los banquetes paganos. Eso significa, por tanto, que aquí uno puede aprender mucho sobre la forma en que Pablo entiende la Mesa del Señor, pero que, puesto que su punto de atención es *solamente* lo que es auténticamente semejante entre los dos banquetes, uno no puede aquí aprenderlo todo.

Lo que él alega es que hay algo inherente a la naturaleza del banquete cristiano que hace absolutamente incompatible la participación en el otro banquete. Ese algo lo describe él como *koinónia* («comunión», «participación»).[18] Resulta problemático saber qué era exactamente lo que se proponía decir con ese término; al mismo tiempo es el punto focal de una de las enormes brechas dentro de la iglesia cristiana: a saber, la referente a la manera de entender la *naturaleza* del banquete sagrado cristiano y la relación con Cristo que es inherente a él. El problema tiene que ver con si el punto de Pablo -o su énfasis es que en los banquetes sagrados uno tiene *koinónia* con la deidad (en el caso del cristiano, con Cristo mismo), o con los que participan junto con uno en el banquete al adorar a la deidad mediante el sacrificio y mediante el comer en su honor. L.o más probable es que la solución se halle en algún punto intermedio. I.a evidencia lingüística y literaria indica que *koinónia* tiene que ver con los adoradores mismos; pero la base y el énfasis de su culto eran la deidad misma, que en la mayoría de los casos se consideraba estar presente entre ellos.

Primero, pues, puede haber poca duda de que Pablo se proponga destacar la clase de relación de vínculo de los adoradores entre sí, que se expresa en este banquete. El v.17 parece establecer eso con seguridad. Hay que señalar

Eucharistieaulfassung, Munich, 1960; S. Aalen, «Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testamento, NovT 6, 1963, pp. 128-152; E. Kásemann, «Pauline Doctrine», pp. 108-135; G. Bornkamm, «Lord's Supper and Church in Paulo, Early Christian Experience, Nueva York, 1969, pp 123-160; A. Doudelet, «L'Eucharistie chez Saint Paulo, Collectanea Mechliniensia54, 1969, pp. 33-50; Murphy -O'Connor, «Eucharist»; H.-J. Klauck,Herrenmahl and hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Munster, 1982.

1s El sentido básico de la palabra consiste en «ser partícipe con alguien en algo» (Hauck, TDNT III, p. 804). Con respecto a este uso en el NT y Pablo ver Campbell, «Kotvwvua»; H. Seesemann,DerBegrif KotwovLa im Neuen Testament, Giessen, 1933; G. V. Jourdan, « KOINUNIA in 1 Corinthians 10:16», JBL 67, 1947, pp. 11-24; S. D. Currie, «Koinonia in Christian Literature to 200 A. D.», disertación doctoral inédita, Universidad Emory, 1962; M. McDermott, «The Biblical Doctrine of KOINÓNIA», BZ 19, 1975, pp. 64-77, 219-233; J. Schattenmann, *NIDNTT I, pp.* 639-644; Panikulam, Koinónia, pp. 17-30; Willis, pp. 167-212.

que la presente secuencia, copa-pan, es única en el NT. [19] Sin embargo, la evidencia de 11.23-25 deja claro que la secuencia corriente, pan-copa, prevalecía en las iglesias paulinas. Por consiguiente, la razón de este orden parece ser que Pablo ha decidido interpretar el pan a la luz de la discusión presente,[2°] interpretación que remarca la solidaridad de la comunión de creyentes creada por el hecho de que todos participen del «mismo pan».[21]

No obstante, al mismo tiempo, la naturaleza distintivamente religiosa de estos festines indica que iba incluido el *culto a la deidad y* por lo tanto que lo más probable es que ellos consideraran que el dios o la diosa también estaba presente de algún modo en el banquete. Tal es el caso especialmente en el judaísmo, en el cual a los israelitas se les ordena expresamente comer «en presencia de Yahvéh». Esto significa, cuando menos, en su santuario; y como el sacrificio precedía al banquete, probablemente se entendía que el propio Yahvéh estaba «presente» de un modo singular en el banquete. Así también en los banquetes paganos, puesto que por lo menos una de las invitaciones en papiro sugiere que el dios mismo servirá de anfitrión. Pero esto es así especialmente en el caso del banquete cristiano. No sólo es cierto que Jesús mismo fue el anfitrión del primero de esos banquetes, sino que la iglesia primitiva entendía que él estaba presente por el Espíritu en sus asambleas (cf. 5.3-5). Lo más probable es que también debemos entender así el uso que hacían de la oración *Marana tha* (ver bajo 16.22).

Pero a lo que la evidencia no parece dar cabida es a una visión sacramental del banquete en sí, como si ellos estuvieran «participando en el Señor» mediante el hecho mismo de comer el alimento, como si el alimento fuera el Señor mismo. Ni el lenguaje, ni la gramática,[23] ni el ejemplo de Israel, ni los ejemplos de los banquetes paganos dan cabida a ese significado. [4] Por lo tanto, lo más probable es que la «comunión» fuera una celebración de la vida que tenían en común en Cristo, basada en la nueva alianza en su sangre que previamente los había vinculado unos con otros en unión con Cristo por su Espíritu. Pero mientras que su «comunión» era de unos con otros, su base

19 El único otro lugar donde se halla esDid 9.2-3. En cuanto a la pregunta de si ese orden es conocido en el «texto breve» en Lucas 22.17-20, ver Metzger, pp. 173-177.

20 Así tb. Kásemanu, «Pauline Doctrine», p.110; Barrett, p.233; Conzeimann, p.172. Algunos han defendido lo contrario, a saber, que el orden inverso es para subrayar la copa (ver, p.ej., Findlay, p. 863; R-P, p. 212).

21 En cuanto a este énfasis en los banquetes paganos, ver el análisis de Willis, pp. 188-192.

22 P.Köln 57, pp. 175-177 («el dios te invita a un banquete que se efectuará en el Tereón mañana a partirde la hora nona»); en cuanto al texto y análisis ver G. H. R. Horsley,NewDocumernts 1976, pp. 5-8. Horsley señala también evidencia de monedas que indican la presencia del dios en un banquete así.

23 Ver esp. Campbell, «Kow~Loc», pp. 22-25.

24 Ver especialmente el estudio de Willis, pp. 17-64, pp. 168-181.

y su centro estaban en Cristo, su muerte y su resurrección; de modo que estaban juntos en su presencia, donde él, como anfitrión de su propia mesa, volvía a compartir con ellos los beneficios de la obra redentora. Es esta relación singular ***entre creyentes y con su Señor,*** celebrada en este banquete, lo que hace imposibles las asociaciones semejantes con otros «creyentes» en las mesas de los demonios. En este pasaje la copa parece centrarse en la dimensión vertical, y el pan en la horizontal (cf. v. 21). Pablo comienza, entonces, con la copa: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo?» DHH ha traducido las palabras «la copa de bendición que bendecimos» como «la copa bendita por la cual damos gracias a Dios», aparentemente porque «dar gracias» llegó a ser la palabra más común para la manera cristiana de entender esta comida (cf.11.24). Lamentablemente esa traducción hace que uno pierda de vista el rico trasfondo judío de este modo de hablar. Las «bendiciones» ofrecidas al Creador por su bondad eran parte común de las comidas judías. La «copa de bendición» era el término técnico para la bendición final que se ofrecía al terminar la comida: Esa fue la copa que nuestro Señor bendijo en la Ultima Cena (cf. 11.25, «después de haber cenado») y que interpretó como «el nuevo pacto en mi sangre». Por eso la iglesia primitiva asumió el lenguaje de esta bendición para referirse a la copa de la Cena del Señor, añadiendo sólo que es «la copa de bendición *que*

zs Cf. **Jeremias,** ***La última cena, p.*** **261: «Segdn Pablo, el don de la eucaristía es participación en la muerte expiatoria de Jesús y participación en la comunidad salvífrca» (Jeremias pone toda la oración en bastardilla).**

26 **De hecho esas bendiciones eran obligatorias.** Cf. ***b.Ber.*** **35a: «Está prohibido que hombre alguno disfrute de una cosa perteneciente a este mundo sin una bendición; el que disfruta de algo de este mundo sin una bendición, comete transgresión.» H. W. Beyer(TDNTII, p. 760) describe así la comida común judía: «La parte principal comienza con una bendición, pronunciada habitualmente por el jefe de la casa con un pedazo de pan en su mano. Los otros la confirman con un Amén. Después de esto el jefe de la casa rompe el pan y lo reparte a los que están sentados con él a la mesa ... No se trata en absoluto de bendecir el alimento y transformarlo en otra cosa. Lo que hace más bien es alabar al Creador que domina los frutos de la tierra. Ala conclusión de la comida hay una acción de gracias en común, o una alabanza por el alimento. Generalmente el jefe de la casa le pide al huésped principal que pronuncie esta bendición. Después de decir: `Pronunciemos la bendición', el huésped toma la copa de bendición (ronosrlptovsng evkoyi,as) y, con sus ojos fijos en ella, pronuncia una bendición que consta de cuatro bendiciones específicas.» Cf. la evidencia en el excursus en Str-B. IV, pp. 627-636.**

27 **Ver esp. Jeremias,** ***La última cena, pp.*** **91-92,113-115; y L. Goppelt, TDNT VI, pp. 153-158.**

2s **Ha habido bastante discusión acerca de si en este pasaje Pablo está usando el lenguaje de una tradición prepaulina. Puesto que el propio Pablo admite haber recibido de quienes le precedieron la tradición de la Cena (11.23), es posible que este lenguaje pertenezca también a las tradiciones anteriores. Pero no hay una buena razón para que no sea una construcción** ***ad hoc,*** **aunque parte del lenguaje sea anterior. La pregunta más importante, que no puede**

bendecimos», para distinguirla de todas las demás, y especialmente de la «copa de los demonios» (v. 21).

Lo que a Pablo le interesa afirmar, desde luego, es que para los creyentes el beber de esta copa es «la comunión de la sangre de Cristo». Como se señaló arriba, hay poca evidencia de que se considerara que el alimento en los banquetes sagrados fuera en sí mismo un comer de la deidad. Por tanto, ya que la copa es específicamente interpretada por el Señor (cf. Mr. 14.24), y entendida así de modo continuo en la iglesia primitiva (1 Co.11.25), como «mi sangre del nuevo pacto» [29] es casi seguro que este modo de hablar se refiere a que ellos participan de las provisiones y beneficios de ese pacto. Eso quiere decir también que ellos no consideraban que su mesa fuera un altar donde estaba efectuándose un sacrificio, sino una comida de convivir, donde, en presencia del Espíritu y mediante la fe, ellos miraban atrás hacia el sacrificio singular que se había realizado, y en virtud de ello estaban realizando de nuevo sus beneficios en su vida. De este modo participaban «de la sangre de Cristo». El estar unidos en Cristo de ese modo mediante su sangre hace imposible el sumarse a los banquetes paganos donde el centro de atención es, igualmente, la «deidad» involucrada; aunque Pablo debe pasar a explicar que esa deidad inexistente es en realidad un demonio.

De modo parecido, se refiere al «pan ***quepartimos».*** Esto recoge también el lenguaje de la comida judía, y era usado por los primeros cristianos para designar su comida de convivir (cf. Hch. 2.46; 20.7, 11). Lo que es singular aquí es que Pablo pasará a interpretar el pan en función de la iglesia como su «cuerpo». En ningún otro punto del NT se hace interpretación alguna del pan. 30 Aquí Pablo lo hace probablemente porque en este contexto es ése el énfasis. Así que no quiere decir que al comer el pan los creyentes tengan una especie de «participación» mística en el «cuerpo partido» de Cristo, sino, como interpreta claramente en el v. 17, que en virtud de ello ellos están afirmando que mediante la muerte de Cristo ellos son «partícipes» de la comunidad redimida, el nuevo pueblo escatológico de Dios.

17 En cierto modo esta oración da la impresión de que Pablo estuviera

responderse, es si los términos de rcotvtovta son también anteriores, y si Pablo está aquí . apelando a un lenguaje con el que los corintios habrían estado familiarizados. Ver el estudio de Willis, pp. 193-196. El punto no merece discutirse porque los corintios ciertamente habrían entendido esa terminologfa ya por sus antecedentes paganos.

29 **Con el significado, por supuesto, de que el nuevo pacto había de ser ratificado mediante su muerte. Ver bajo 11.25.**

30 **Aunque no hay evidencia de ello en el NT mismo, la asociación tan cercana entre el «pan partido» y el cuerpo «partido» de Jesús en la cruz hizo que, en cierto momento, el pan se interpretara de ese modo (ver la glosa textual en 11.24, «mi cuerpo que por vosotros es*partido»).***

haciendo una digresión momentánea,[31] previendo quizás el problema de 11.17-34 y atacando oblicuamente la actitud divisiva de ellos. Pero como lo más probable es que la secuencia copa-pan haya surgido precisamente en aras de esta palabra de explicación, probablemente sea crucial para nuestro modo de comprender el argumento presente. Esta explicación es lo que indica con mayor fuera que la *koinónia* se refiere al tomar parte en común de la Cena del Señor, lo cual los vincula a todos ellos como una comunidad singular y escatológica. La existencia singular de ellas como pueblo de Dios vinculado en unidad a su Señor mediante los beneficios de la cruz, experimentada con regularidad en su Mesa, hace que todas las otras comidas de ese tipo sean idolatría. 2 *El* punto de Pablo, por lo tanto, no es la *unidad* del cuerpo representada por esta comida (aunque probablemente anuncie también ese punto de interés), sino la *solidaridad* de la comunidad redimida como un solo cuerpo en Cristo, solidaridad que prohíbe toda otra unión de ese tipo.

Establece ese punto usando la analogía del pan. Siguiendo un patrón de quiasmo, cuya lógica no resulta tan clara como el punto mismo que plantea, nos dice:

Como hay un solo pan,	A
nosotros que somos muchos somos un solo cuerpo;	B
porque todos participamos	B'
del único pan	A'

La primera cláusula es una reflexión directa sobre las palabras finales del v.16. A la mesa todos comparten un pan común, que el Señor ha identificado como su «cuerpo» (cf.11.24). Ahora Pablo afirma que el «cuerpo», en esa identificación, ha de entenderse analógicamente con referencia a la iglesia, la cual, a pesar de «ser muchos», es «un solo cuerpo» porque hay un solo pan sobre la mesa. Aunque la analogía es clara, la lógica de la oración no es inmediata, y por eso añade la explicación: «pues[33] todos padicipamos[34] del[35] único pan». Mediante la «participación» común en el único pan, el «cuerpo de Cristo», ellos afirman que todos juntos constituyen el «cuerpo

31 Esto lo sugieren varios (p.ej., Findlay, p. 864; Weiss, p. 258; Moffatt, p. 135; Grosheide, p.234).

32 Cf. Jewett, *Ternes, pp.* 257-259, aunque parece muy errado el hecho de que él postule un trasfondo gtt6stico sobre la base de una partición de la carta.

33 Otro Yap explicativo.

34 Gr. N.eteXto(cL v. 21), que aquíse usa específicamente para referirse a la acción de participar juntos del alimento del banquete; cf. 9.10 y 12.

35 No hay que dar importancia al uso insólito de ex con apios; se trata de un hebraísmo: todos comen *del* dnico pan.

de Cristo».[36] lo cual a su vez implica que no les es lícito, de un modo similar, hacerse partícipes de asociaciones parecidas que honran a los demonios. Pablo no está sugiriendo con esto que ellos *lleguen a ser* ese cuerpo por medio de esta comida;[37] en 12.13 dice que eso sucedió mediante su común «inmersión» en el Espíritu. Más bien, mediante este banquete ellos afirman lo que el Espíritu ya ha producido por medio de la muerte y resurrección de Cristo. En cuanto al uso de la metáfora del «cuerpo», ver bajo 11.29 y 12.12-13.

18 Como en 9.13-14, pero ahora en orden inverso, añade la analogía adicional de los banquetes sagrados en Israel. «Mirad a Israel según la carne»,[38] dice, con la intención de argumentar su alegato un paso más allá. «Los que comen de los sacrificios, ¿no son *koinónoi* (partícipes) del altar?»[39] El contexto indica que Pablo está refiriéndose a los banquetes prescritos en Deuteronomio 14.22-27, y no a la participación de los sacerdotes en los sacrificios a que se alude en 9.13.[40] Ese modo de hablar, «comer los sacrificios», se refiere al banquete que seguía al sacrificio propiamente dicho, en el cual todos juntos comían porciones del alimento sacrificado. Puesto que en el judaísmo no existe ni la más remota insinuación de que el alimento sacrificial representara en modo alguno a Dios,[41] lo único que Pablo puede querer decir con «partícipes del altar» es que los participantes compartían juntos el alimento del altar. El énfasis de Pablo parece ser que mediante esta comida ellos quedaban vinculados entre sí en su culto común a Yahvéh. Por analogía, esas personas no habrían podido sumarse también

36 Quizás insinuando además que son un solo cuerpo porque derivan su nutrición de una misma fuente (Findlay, p. 864); pero Pablo mismo no insiste en eso.

37 Contra lo que dice Conzelmann, p. 172.

38 Gr. Tov Iapank xaue oapxa. Esa expresión ha provocado cierto debate, especialmente entre los dispensacionalistas y sus opositores, en cuanto a cómo entiende Pablo el término «Israel». Una cosa es segura: él pretende aquí referirse a los banquetes sacrificiales que había en el antiguo Israel. Como indican BAGD 4, aquí el uso de xotsct aapxot probablemente se refiera al linaje terrenal de ellos, parecido al uso de Ro. 4.1 y 9.3. No obstante, el uso en sí, que por lo demás es innecesario, parece insinuar que existe otro Israel xara nvevpa.

39 Algunos han visto un paralelo en Filón, spec.leg.1.221, en un pasaje que explica por qué el alimento de estas comidas debe comerse en tres días. Dice él que una razón es que ya no pertenece al que ha ofrecido el sacrificio, sino a Dios a quien se ofreció, el cual, siendo «el bienhechor, el bondadoso ... ha convertido a la compañía de convivirde quienes realizan los sacrificios en partícipes (xotvwvov) del altar(tov Pwltov) cuyas viandas comparten» (Loeb VII, p. 229). Obviamente esto significa tomar parte en el alimento del altar.

40 De otro modo Héring, p. 95, quien dice que se refiere primordialmente a los sacerdotes, y en segundo lugar al pueblo.

41 A este respecto H. Gressmann, «H KOINQNIA TQN AAIMONIQN», ZNW 20, 1921, pp. 224-230, descarrió a un buen número de eruditos al sugerir que «altar» es un rodeo para decir «Dios». Para una refutación, ver Campbell, «Kotvtovta», p. 24; y Willis, pp. 184-188.

a los banquetes sacrificiales de sus vecinos y, cuando lo hacían, eso se consideraba claramente idolatría (cf. vv. 7-8).

La razón probable de este segundo ejemplo es que resulta más análogo a las banquetes paganos, que también involucraban un sacrificio, seguido de un banquete en el cual se comía el alimento sacrificial. El banquete cristiano era sólo una analogía de un *banquete* sagrado; su sacrificio había sido ofrecido una vez por todas, y aunque ahora se celebrara en el banquete, no constituía parte de ella, como en los banquetes judíos y paganos.

19 Pablo procede ahora a aplicar las analogías de los vv. 16-18, pero lo hace (retóricamente) retornando al argumento de la carta de ellos. Ellos han alegado que el comer alimento de ídolos, en el sentido de comer en los banquetes en los templos,[42] no puede tener efecto alguno sobre la vida cristiana de uno, ya que sólo hay un Dios, lo cual a su vez significa que un ídolo no puede tener auténtica realidad (8.4). Como Pablo ha venido arguyendo que sí hay un significado religioso en la Mesa del Señor y en los banquetes sacrificiales de Israel, ahora debe matizar el argumento de ellos a la luz de esa realidad. «¿Digo,[43] pues», mediante el argumento anterior, «que el alimento sacrificial es algo?»[44] Claro que no, es la respuesta que se busca. El que nosotros tengamos «comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo» no quiere decir ya por eso que exista un verdadero significado en el alimento que se come en los banquetes paganos, como si realmente estuviera sacrificándose a un «dios». Tampoco pretende él insinuar que «el ídolo es algo»[45] No; sobre este punto están de acuerdo: un ídolo no posee realidad, en el sentido de que un ídolo no representa de hecho lo que verdaderamente podría llamarse un «dios». Pero lo que los corintios no han logrado discernir desde el principio es que decir que un ídolo no sea un dios no quiere decir que no represente potestades sobrenaturales. De hecho es muy al contrario, como pasará a explicar ahora en el v. 20.

20 Por el contrario,[46] dice Pablo, el argumento precedente no insinúa que los ídolos tengan realidad. Más bien, hay que entender la idolatría

42 Ellazoenesteversículoentre«alimentosacrififcaddooalosfdolos»e«ídolo»enelbanquete en los templos paganos, que al mismo tiempo regresa al argumento de 8.4, es evidencia segura de que en todo el cap. 8 s~XoOvta se refiere a los banquetes en los templos, y no a alimentos comprados en el mercado. De otro modo piensa Conzelmann, p.173, n. 34, quien señala que el lenguaje evoca el cap. 8, pero insiste en que se trata de un problema diferente.

43 Gr. $'rlwr; ver arriba bajo v. 14 y 7.29.

44 Se trata de los alimentos sacrificados y no del sacrificio en sí; es la misma palabra. e~XoOxsov con que había comenzado toda la discusión en 8.1 (cf. 8.4, 7).

45 En cuanto a la cuestión textual, ver arriba, n. 3.

46 Gr. a),ko; el adversativo fuerte que se usa «antes de cláusulas independientes, para indicar que lo que precede ha de considerarse como asunto resuelto, formando así una transición hacia algo nuevo» (BAGD 3).

en función de la revelación del AT: «Los sacrificios de los paganos se ofrecen a demonios, y no a un ser que pueda legítimamente calificarse de Dios.»[47] Cambiando el tiempo del verbo ,[48] Pablo actualiza el lenguaje del Cántico de Moisés (Dt. 32.17). En el desierto Israel había rechazado a Dios, su Roca, a cambio de seres que no eran dioses, sino que de hecho eran demonios. Aunque el AT mismo no contiene ninguna reflexión teológica sobre este modo de entender la idolatría, ése fue casi ciertamente el desarrollo natural de la comprensión de Israel, de que las dioses «mudos» de los paganos efectivamente tenían poderes sobrenaturales. Puesto que existía solamente un Dios, ese poder no podría atribuirse a un dios; por esta razón surgió la creencia de que los ídolos representaban a espíritus demoníacos[49]

A partir de ese fragmento de revelación Pablo pasa a clavar el aguijón: «Y no quiero que vosotros os hagáis[50] ***koinónous*** (copartícipes) con los demonios». Ahora queda en perspectiva el argumento de la mesa del Señor, así como el argumento adicional a partir de la historia de Israel. El alimento que se come en los banquetes paganos ha sido sacrificado a demonios; eso quiere decir que los que se reclinan a la mesa son participes de lo que se ha sacrificado a demonios, del mismo modo que Israel era partícipe de lo que se había sacrificado a Dios. Como ahora en la Mesa del Señor no va implícito un sacrificio, se necesitaba el ejemplo adicional de Israel para dar claridad a esta afirmación presente. El punto de Pablo es sencillo: esos banquetes paganos son en realidad sacrificios a demonios; va implícito el culto a los demonios. Quien ya está vinculado a su Señor y a sus hermanas creyentes mediante la participación en la Mesa del Señor no puede, bajo ninguna

47 **Aunque aquí Pablo está citando o aludiendo a la traducción que da la LXX de Di. 32.17, no se propone decir que «los paganos no ofrecen sacrificios a Dios», refiriéndose al Dios a quien los cristianos conocemos y adoramos. Eso sería, en el mejor de los casos, irrelevante. Pablo quiere decir, ya sea «no a un dios» o «a demonios, es decir a uno que es un no-dice». Ver esp. Dt. 32.21 (texto al que se alude abajo en el v. 22), donde Israel puso «celoso» a Dios al sacrificar a «lo que no es dios».** Cf. R-P, p. 216.

48 **Del aoristo c8vaav al presente Ovovarv.**

49 Cf. **Sal. 96.5, «todos los dioses de los pueblos son ídolos», que la LXX traduce «son demonios».** Ver tb. **Sal. 106.37; Is. 65.3 (LXX) ; 65.11 (LXX); Bar. 4.7.**
Entre los eruditos modernos está de moda «exonerar» a Pablo en este punto considerando que hablaba simplemente como un hombre de su época. El creía en los demonios al igual que todos sus contemporáneos, se dice, pero nosotros no, porque nosotros ya hemos «llegado a la edad adulta». Pero esa postura no toma en serio ni la revelación bíblica ni la realidad espiritual. El «hombre moderno» de Bultmana, que no puede creer en esa realidad, es el verdadero «mito»; no lo es el evangelio cuya «desmitologización» emprendió Bultmanu. La vida enclaustrada de la universidad occidental tiende a aislar a los académicos occidentales de las realidades que mucha gente del Tercer Mondo enfrenta con regularidad.

50 Gr. **yrve~t, «hacerse», «volverse».**

circunstancia, participar también en el culto a los demonios. Ese punto quedará explícito en las oraciones paralelas que siguen.

21 Pero Pablo no se limita a «no querer» que ellos participen en lo demoníaco. Usando el lenguaje más fuerte posible, afirma: «No podéis beber la copa del Señor, y la copa de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor, y de la mesa de los demonios». Estas palabras sirven a la vez de advertencia y de prohibición. Advierten en función de las preguntas retóricas que siguen (v. 22); prohíben en el sentido de destacar la absoluta incompatibilidad de las dos acciones. En los templos paganos uno no está simplemente comiendo con unos amigos; uno está involucrado en idolatría, una idolatría que implica el culto a los demonios.

No hay que ver más contenido en la retórica que lo que su autor pretende. Pero es de señalar que Pablo pronuncia esta prohibición en función de los dos elementos de la Mesa del Señor, en la secuencia dada en el v. 16. Primero, uno «bebe la copa del Señor»; por consiguiente, uno no puede igualmente «beber la copa de los demonios». En este caso el paralelo no se establece con una copa en los banquetes paganos llamada «copa de Serapis» o algo por el estilo. El lenguaje se toma del banquete cristiano, y el hecho particular de beber la copa del Señor apunta a la dimensión vertical de ese banquete, es decir, a la relación vinculante de alianza que uno tiene con Cristo por medio de los beneficios de su «sangre». Por analogía, uno no puede del mismo modo tener una relación así con el «demonio» Serapis. Son mutuamente excluyentes.

En segundo lugar, uno «participas) de la mesa[52] del Señor».[3] Esto hace eco del lenguaje de los vv. 16b-17, donde el énfasis se pone en la dimensión horizontal de la mesa. Los que comen a la Mesa del Señor, proclamando su muerte hasta que él vuelva (11.26), quedan por ese mismo hecho vinculados unos con otros por medio de la muerte del Señor que de ese modo se celebra. Lo mismo con los paganos. Lo de ellos es un «convivir» sagrado en honor de los demonios. Los que están vinculados unos con otros por medio de Cristo no pueden a la vez hacerse copartícipes o entrar en «comunión» con aquellos cuyos banquetes están consagrados a demonios.[54]

51 Gr. otra vez p£TEXco, con referencia al hecho en si de comer, cf. v. 17.

52 En cuanto a la significación de una mesa para el «dios», ver n. 16 en la introducción a los caes. 8-10.

53 El término «Mesa del Señor» depende de este pasaje, así como «la Cena del Señor» depende de 11.20.

54 La combinación de It£s£Xo) y KoLvwvLcL con los paganos, en un texto que prohfbe la idolatría, sugiere que 2 Co. 6.14-7.1 puede ser una reflexión más sobre este mismo problema. Ver G. D. Fee, «II Cor. vi.14-vii.l and Food Offered to Idols», NTS 23, 1976-1977, pp. 140-161.

22 Este conjunto final de preguntas pone conclusión al argumento tal como se había reanudado en 10.1, a modo de una fuerte advertencia. Las preguntas van unidas a la oración anterior por un «o», lo cual implica que ofrece una especie de alternativa al v. 21. Lo más probable es que Pablo se proponga decir: «¿O vais a continuar comiendo en ambos banquetes, provocando así al Señor a celos, como lo hizo Israel en el desierto?» Eso se pone en forma de pregunta retórica: «¿O estamos ss tratando de provocar a celos[56] al Señor?» Con estas palabras Pablo continúa su alusión al Cántico de Moisés (en este caso Dt. 32.21) iniciada en el v. 4 y continuada en el v. 20, donde precisamente por su idolatría Israel fue rechazado por el Señor.[57] El término «celos» es un reflejo del motivo del AT de la autorrevelación de Dios (Ex. 20.5), conectada con su santidad y poder, en la cual hay que entenderlo a él como alguien tan absolutamente sin igual, que él no aceptará que ningún ser rivalice con él en la devoción que se merece.

La intención precisa de la pregunta final, «¿Somos más fuertes que él?», resulta más desconcertante.[58] Lo más probable es que ésta sea la advertencia final de que los «celos» de Dios no pueden desafiarse impunemente. Los que pretenden poner a Dios a prueba insistiendo en su derecho de hacer lo que Pablo insiste en que es idolatría, están en realidad atacando a Dios, desafiándolo mediante sus acciones, retándolo a que actúe. Amparados a su propia obstinación, ellos se creen tan «fuertes» que pueden desafiar al propio Cristo (cf. Is. 45.9-10).[59] Pero la insensatez de ellos, insinuada en la exhortación de 9.25 y denunciada en la advertencia de 10.12, es que con eso van a quedarse sin obtener el premio escatológico final.

Ahora el argumento ha completado su ciclo. Para los lectores modernos podrá parecer terriblemente intrincado; pero probablemente no lo fue tanto para sus primeros lectores, para los cuales esto era una respuesta a su carta.

55 Incluso al final, aunque Pablo mismo nunca habría participado de ese pecado específico, apela a ellos mediante la forma inclusiva de primera persona plural. Su punto parece ser: «¿Puede pensarse de nosotros en nuestra situación como si estuviéramos en mejor condición que Israel en la suya?»

56 Gr. napal rlkow, la misma palabra que se usa en la L.XX para Di. 32.21; cf. Ro. 10.19, pero ver tb. 11.11 y 14.

57 Como el texto del AT se refiere a Yahvéh, algunos piensan que aquí también se tiene en mente a Dios Padre; pero las referencias inmediatamente precedentes a Cristo como Señor (v. 21) sugieren lo contrario: que Pablo tiene en mente su habitual referencia a Cristo. Cf. bajo v. 9.

58 Puesto que en la pregunta anterior Pablo posiblemente estaba pensando en Cristo, es simplemente posible, pero muy poco probable, que esté reflexionando sobre algún aspecto de la vida terrena de Cristo, quien en su encarnación dependía totalmente del Padre, y en el desierto rehusó poner a prueba a Dios.

59 Algunos ven aquí una mención irónica indirecta de los «fuertes» (cf. Héring, p. 97; Barrett, p. 238), pero eso es poco probable.

El problema ha sido uno solo. Ellos estaban abogando por el derecho de asistir a los festines paganos, y estaban tratando de «edificar» a otros haciendo que asistieran también. Pablo dice que no. No sólo es esa última acción algo totalmente carente de amor -y la conducta cristiana se basa en el amor, no en el conocimiento-, sino que la acción misma es totalmente incompatible con la vida en Cristo tal como se celebra en la Mesa del Señor. Por eso ruega, exhorta, y finalmente advierte que esa asistencia a los templos está totalmente prohibida. Pero la cuestión no se ha terminado por completo. No todo es absoluto; todavía hay usas que son indiferentes, incluso en esas cosas que son tangencialmente idolátricas. Por eso Pablo debe seguir hablando del problema de los «derechos» y la «libertad» en cuanto a esos asuntos, que es el punto de interés de la sección final (10.23-11.1).

De diversas maneras este párrafo ha seguido siendo una palabra para la iglesia. Desde luego, los conversos en ambientes del Tercer Mundo suelen tener con esto una inmediatez que muchos otros no tienen, a medida que se debaten con la intención religiosa de diversos tipos de comidas, a veces incluso en sus hogares ancestrales, donde el banquete se come en honor del «dios». En las iglesias occidentales el interés del texto se ha centrado habitualmente en los vv. 16-17, con cierto interés histórico de paso en el resto del pasaje. Lo que Pablo está prohibiendo a fin de cuentas es cualquier clase de relación con lo demoniaco. Podrá ser innecesario discutir cómo traducir eso a las culturas occidentales; probablemente lo que necesitan aprender la mayoría de los cristianos occidentales es que lo demoníaco no es tan remoto como algunos de ellos quisieran creer.

Pero en un nivel mucho más profundo se halla el problema hermenéutico suscitado por H. F. von Soden,[60] quien sugiere que Pablo realmente no prohibe la asistencia a los templos en sí misma, sino sólo aquello que tiene como propósito claro el culto a los ídolos-demonios. Alega von Soden que Pablo, de principio a fin, está tratando de mover tanto a los débiles como a los fuertes más allá de sus posturas actuales, reformando la visión «mágica» de los sacramentos que sostienen los fuertes (= sacramentalismo impropio), pero al mismo tiempo rechazando toda regulación legal impuesta por los débiles (= legalismo). Si bien ésas son inquietudes apropiadas, es dudoso que sea ésa la verdadera intención de Pablo aquí. Más bien, su inquietud está entre lo que es de hecho absoluto y las cosas que son simplemente ***adiaphora*** (cosas indiferentes) para aquellos que han sido radicalizados por su nueva existencia en Cristo.

Sin retornar a la ley, entendiéndola como un medio de ponerse a derecho con Dios, la fe cristiana comporta como cosa inherente a si misma algo tan

60 o**Sacramento, pp. 261-268.**

radical que absolutiza cierta conducta. El ser miembros de un solo cuerpo en Cristo hace completamente imposible participar en prácticas idolátricas. Lo que está en juego es la lealtad fundamental. Uno no puede servir a Dios y a las riquezas, o a los demonios, no importa qué forma asuman en nuestro mundo moderno. El sentarse a la Mesa y experimentar sus beneficios de gracia y libertad no le da a uno licencia para la licenciosidad religiosa o moral. Más bien nos vincula unos con otros en una comunión en torno de Cristo y de la nueva alianza, de un modo tal que nuestra conducta en la nueva edad se radicaliza hacia «la ley de Cristo» (9.21).

4. A cerca del comer la carne que se vende *en* el mercado

Cap. 10.23-11.1

23 Todo me[1] es lícito, pero no todo conviene; todo me es lícito, pero no todo edifica.

24 Ninguno busque su propio bien, sino[2] el del otro.

25 De todo lo que se vende en la carnicería, comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia;

26 porque del Señor es la tierra y su plenitud.

27 Si algún incrédulo os invita,[3] y queréis ir, de todo lo que se os ponga delante comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia.

28 Mas si alguien os dijere: Esto fue sacrificado a los ídolos;[4] no lo comáis, por causa de aquel que lo declaró, y por motivos de conciencia; porque del Señor es la tierra y su plenitud[5]

[1] Con este «me» RVR refleja el TMay, que ha conformado este conjunto de lemas al de 6.12 añadiendo en cada caso lioL. El texto sin ILOL, que es sin duda el original, consta en P46 Alef" A B C• D F G 811739 1881 2464 pc lat co. Cf. Metzger, p. 561.

[2] Contra toda la evidencia temprana el TMay ha añadido un sujeto (ercaoso~) a esta segunda cláusula.

[3] Aunque las palabras w una comida» no están en el texto griego, resultan necesarias para el sentido; cf. la adición occidental eLs beurvov.

[4] El término Lep~vwv de P46 Alef A B H 1175' 1739• b sa Ambrosiaster ha sido conformado al ee&uao0vrov de 8.1, 4, 7; 10.21 por el resto de la tradición. Este ultimo término no puede ser original porque, si lo fuera, no habría manera de dar cuenta de cómo surgió Lepo0tnov. Cf. Zuntz, p. 134. Cf. tb. RVA y su nota.

[5] Aquí RVR, al incluir «porque del Señor es la tierra y su plenitud», refleja una adición que sólo está atestiguada por el TMay y el siríaco hareleano. No puede ser original, debido al débil apoyo de Mss. y porque no podría explicarse cómo habría sido eliminada por tantos testigos. Cf. Metzger, p. 561. Parece tratarse de un intento aparatoso por justificar tanto la abstinencia como la indulgencia sobre la base del mismo texto del AT.

29 La conciencia, digo, no la tuya, sino la del otro. Pues ¿por qué se ha de juzgar mi libertad por la conciencia de otro?[6]

30 Y si yo con agradecimiento participo, ¿por qué he de ser censurado por aquello de que doy gracias?

31 Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios.

32 No seáis tropiezo ni a judíos, ni a gentiles, ni a la iglesia de Dios;

33 como también yo en todas las cosas agrado a todos, no procurando mi propio beneficio, sino el de muchos, para que sean salvos.

1 Sed imitadores de mí, así como yo de Cristo.

Ahora Pablo ha concluido, básicamente, su discusión con los corintios en torno de las afirmaciones de la carta de ellos pertinentes a la asistencia a los banquetes en los templos. Pero todavía quedan por atar algunos cabos sueltos. El comer alimento sacrificado participando en los banquetes de los templos es cosa totalmente prohibida, porque entraña el culto a los ídolos-demonios. Pero el alimento sacrificado a los ídolos vendido en el mercado, del cual aparentemente se sabía que el propio Pablo comía (cf. 9.19-23) y por lo cual había sido criticado (9.3; 10.29), es un asunto diferente.

Ha sido común, por supuesto, considerar que aquí Pablo está regresando al problema planteado en el capítulo 8, como si también el capítulo 8 tuviera que ver con la comida vendida en el mercado. Pero las dificultades con esa opinión parecen insuperables s Lo que hay que señalar aquí es cuán poco de lo que es esencial en el argumento del capítulo 8 se traslada a este pasaje.[9] Sólo se repiten las palabras «edificar», «conciencia» y «tropiezo»; pero en este caso la preocupación por la conciencia es tan

6 Algunos Mss. occidentales (1• G a b d vgmss Cipriano) tratan de dar un poco de sentido a esta interrupción cambiando aXkrls por am.vrov.

7 Aunque también esto puede haber sido suscitado en la carta de ellos, parece más probable que lo que está en discusión sea la propia conducta de Pablo, que ellos han usado contra él y contra su apostolado (ver bajo 9.1-3,19-23). Las afinidades de este pasaje con 9.19-23 son tantas y tan impresionantes (cf. Hurd, p. 130) que parece probable que aquí Pablo esté volviendo a un problema al cual ha aludido anteriormente, pero poniéndolo ahora en forma de una parénesis general para que ellos también la sigan. En cualquier caso, asume una postura completamente diferente con respecto a este asunto que la que había asumido con respecto al asunto anterior, incluyendo la forma de argumentación, que está casi privada de todo elemento combativo (a excepción de los vv.29b-30, donde, en primera persona singular, defiende su propia conducta).

s Ver arriba, p. 408, esp. n. 7.

9 Los «paralelos» que Hurd, p. 129, alega entre este pasaje y 8.1-13 son tan claramente no paralelos como lo son los que hay entre 10.30-11.1 y 9.20-23.

diferente, que para explicarla hay que postular un público diferente (los «débiles»). or otra parte, todos los elementos verdaderamente importantes están ausentes: ídolos, alimento sacrificado a los ídolos, conocimiento, los «débiles», la asistencia a los templos. En vez de eso, aquí sólo trata sobre el alimento, el alimento vendido en la carnicería, aunque obviamente lo que subyace a su inquietud es la posibilidad de que parte de esa comida haya sido previamente consagrada a los ídolos, o quizás destazada por sacerdotes paganos.[11]

Pero los verdaderos problemas parecen hallarse más en el fondo que la simple cuestión de comer alimentos. Tanto la naturaleza del alegato de ellos a favor de comer en los templos (8.1, 4, 8) como la crítica que le hacen a Pablo (9.1-3, 19-23) han revelado una confusión fundamental entre los absolutos y los *adiaphora* (cosas no esenciales). Ellos habían tratado de convertir la asistencia los templos en un *adiaphoron;* para Pablo era un absoluto por tratarse de idolatría. Al mismo tiempo, ellos habían confundido la verdadera base de la conducta cristiana. Para ellos era un asunto de conocimiento y de derechos *(gndsis y exousia).* Para Pablo es un asunto de amor y libertad *(agapé y eleutheria).* El conocimiento y los derechos conducen al orgullo; a fin de cuentas son algo no cristiano porque su base finales el egoísmo, la libertad de hacerlo que me plazca y cuando me plazca. El amor y la libertad conducen a la edificación; a fin de cuentas son algo cristiano porque su base final es el beneficio de algunos más, para que sean salvos (v. 33).

lo Esa es la forma más común de tratar de conciliar las obvias diferencias entre este pasaje y el cap. 8. Las dificultades con esta solución no son respondidas adecuadamente por quienes la proponen. (1) Los vv. 23-24 deben ir dirigidos a los «fuertes»; lo mismo ocurre con la condición de los vv. 28-29a, ya que eso no tiene sentido alguno como instrucción a los «débiles» (¿cómo puede decírsele a uno de los «débiles" que no coma lo que lo habría «destruido» si lo hubiera comido en un principio, y eso a causa de la conciencia de la oda persona?). Eso también significa, por **tanto, que el v. 27 también debe ir dirigido a los «fuertes».** ¿Va a **alegar uno que, sin** la menor pista de ello, Pablo cambia de público en los vv. 25-26 para hablarles a los «débiles», especialmente cuando el v. 27 parece dirigirse a las mismas personas? De hecho, cualquier sugerencia de que Pablo cambia de público sin la menor indicación de ellos en el texto mismo, debe fundarse en una exégesis que por lo demás sea inexpugnable, cosa que falta aquí, tanto más cuando el público debe cambiar tres veces en cinco versículos sólo para satisfacer ese punto de vista. (2) Parece casi imposible que Pablo les mande ahora a **los «débiles» de** 8.7-13 que hagan precisamente aquello que él sabe que los destruye, y eso sin tocar lo que para ellos es el verdadero problema: sus nexos con la idolatría. Esta solución, aun con lo popular que es, simplemente no convence.

tt La condición del v. 28, más el contexto general de los caes. 8-10, sugiere tal cosa. Por eso Conzelmann, p. 176, no es muy exacto al afirmar **que la clase de** carne **que sea «es asunto indiferente, puesto que se enaltece el principio de** libertad». ¡De no ser por la naturaleza posiblemente cuestionable de esta carne, ni siquiera se habría planteado la cuestión!

Ahora Pablo toca estos asuntos recurriendo a ejemplos concretos de comida comprada en la carnicería. Se vislumbran dos contextos: la carne comprada para comerla en la casa de uno (vv. 25-26), y las invitaciones a comer en casa de un vecino (w. 27-29a). Sin embargo, en el argumento en su conjunto estos ejemplos parecen servir básicamente para ilustrar el problema mayor: la axousia y la libertad con respecto a las cosas no esenciales. Pablo tiene, entonces, dos puntos de interés: (1) establecer que uno es verdaderamente libre en asuntos que son adiaphora, en los cuales ahora él, como cristiano, incluiría la circuncisión (7.19) y la observancia de días especiales (Ro. 14.5; Col. 2.16), así como el asunto de la comida que se trata aquí. (2) Aún así la libertad personal, con lo importante que es para Pablo, no es el sumo bien de la vida cristiana. Lo es más bien el buscar el bien de los demás. Por eso los ejemplos concretos de libertad quedan insertos entre pasajes parenéticos sobre el beneficio a los demás (w. 23-24,31-11.1), e incluso uno de los ejemplos concretos es modificado por una situación hipotética en la cual uno debe ceder en aras de otro (w. 28-29a). Lo que a fin de cuentas regula la conducta cristiana no es la ley, pero tampoco lo es la exousia a favor de la cual han venido abogando los corintios (v. 23). Lo que domina es la «libertad» puesta en el contexto del «beneficio» y la «edificación», por una parte (w. 23-24, 32-33), y la gloria de Dios, por otra (v. 31).

Como Pablo está razonando sobre estos dos problemas simultáneamente, y también como tiene sus propios intereses en estas cosas, la lógica del argumento tiene algunos escollos difíciles. Tal es el caso especialmente en el v. 25, que no se sigue naturalmente de la parénesis del v. 24 -más bien parece abandonarla del todo-, y en los w. 29b-30, que parecen responder en cierto modo al v. 29a pero en su contenido son una defensa del ejemplo concreto planteado en los w. 25-26. La mejor solución a este asunto parece ser considerar el conjunto como una especie de quiasmo, que alterna entre las dos puntos de interés (la libertad personal y el beneficio a los demás). Así:

A (23-24) El criterio: el bien de los otros;
B (25-27) La libertad personal respecto a la comida;
C (28-29a) Ilustración del criterio: limitación de la libertad en aras del otro;
B' (29b-30) Defensa de la libertad personal;
A' (31-33s.) Generalización del criterio: que todos se salven.

23 Estas palabras iniciales, que prácticamente repiten 6.12, aparecen tan abruptamente en el argumento actual como había aparecido aquel versículo después de 6.1-11, y como allí señalan un nuevo tema. Pero no es totalmente

nuevo. Uno de los cabos sueltos del argumento anterior es la insistencia de ellos en la exousia («derechos»),[12] especialmente en cuanto esto se relaciona con la libertad del propio Pablo para comer alimento sacrificado a los ídolos vendido en la carnicería (ver bajo 9.19-23). Pero lo que sigue no es simplemente una defensa de sus acciones a este respecto; más bien él está a punto de establecersus propias actitudes respecto a ese alimento como modelo para la conducta cristiana, modelo que, según insiste él, se remonta a Cristo mismo (11.1).

Empieza entonces retomando el asunto de la ewusia, y el lema que los ha regido a ellos: «Todo es lícito».[13] Como en 6.12, el lema recibe una doble modificación, la primera de las cuales es una duplicación exacta de 6.12: «pero no todo conviene». Sin embargo en este caso, a diferencia de 6.12, no hay ambigüedad en cuanto a lo que significa. Se refiere a lo que conviene para alguien más.[14] Esto nos lo aclara la segunda modificación, que no establece un punto nuevo sino que refuerza el primero: «pero no todo edifica»[15] Las dos modificaciones juntas, en realidad, lo que hacen es poner de rodillas la exousia. Para los corintios exousia significaba el «derecho» de actuar en libertad como consideraran conveniente. Para Pablo, como con su propia exousia en 9.12 y 18, significaba el «derecho» de hacerse siervo de todos; o como aquí, el «derecho» de «beneficiar» y «edificar» a los demás en el cuerpo. Para él ninguna otra cosa es verdadera exousia.

24 Las modificaciones a la exousia del v. 23 se reiteran ahora en forma de parénesis general: «Ninguno busque su propio bien, sino el del otro». Esta es la primera aparición de esta fórmula en las cartas de Pablo, pero es tan fundamental para su modo de entender la ética cristiana, que probablemente ya por mucho tiempo había formado parte de las instrucciones que daba él a sus iglesias. Tanto en Romanos 15.1-3 como en Filipenses 2.4 fundamenta esa postura en el ejemplo de Cristo, y ésa es precisamente la forma en que lo enfoca al final del argumento actual (10.33-11.1); más adelante en la carta usará la fórmula como parte de su descripción del amor (13.5). Para Pablo la muerte de Cristo, en la cual él se entregó «por nosotros», no sólo es el

12 Este es el sustantivo correspondiente al verbo del lema «todo es lícito». Ver bajo 6.12.

13 En cuanto a la probabilidad de que éste sea un lema corintio, así como en cuanto a más detalles de su sentido, ver el estudio bajo 6.12.

14 De otro modo Godet, p. 93, quien piensa que se refiere a «el bien espiritual en general, inclusive el nuestro propio»; cf. Parry, p. 153, «pan las personas mismas, que poseen la libertad». Pero eso parece perder de vista el contexto más amplio. Como señala Findlay, p. 866: «En el cap. vi él había mandado a sus lectores a cuidar cómo aplicaban ese principio por su propio bien, y ahora por el bien de los demás».

is Gr. oticoboWek Ver bajo 8.1 y 10; cf.14.3-5. En 1 Corintios, aparte de la excepción especifica de 14.4, significa ayudara alguien o a la comunidad entera a avanzar espiritualmente. Que aquí signifique lo mismo es cosa confirmada por el v. 24.

ofrecimiento que hace Dios de perdón a los pecadores, sino también el único modelo apropiado de discipulado. Por eso «libertad» no significa «buscar mi propio bien»; significa estar libre en Cristo de un modo tal, que uno pueda verdaderamente buscar el bien de otra persona y edificarla.

25 A la luz del énfasis en el criterio precedente, no estamos muy preparados para las «aplicaciones» que siguen ahora. Uno esperaría ilustraciones de tolerancia por el bien de los demás;[17] pero en vez de eso lo que recibe son dos ejemplos concretos de libertad personal con respecto a la carnicería, que finalmente se defienden de un modo retórico en los vv. 29b-30 de un modo muy personal. Sólo en los vv. 28-29a hay expresión de interés por los demás. ¿Cómo se explica esta clase de argumentación?[18]

Lo más frecuente es afirmar o dar por entendido que el verdadero punto de Pablo es el ejemplo de tolerancia en los vv. 28-29a. Es más probable que el verdadero punto de interés de los vv. 25-30 sea la libertad personal con respecto a los adiaphora. En estos asuntos uno es verdaderamente libre, especialmente en lo referente a la comida, ya que en la oración de bendición a la que se hace alusión en el v. 30 uno reconoce que el origen último de todo alimento, no importa quién lo haya destazado o dónde haya aparecido en proceso, es Dios mismo (que es el punto del texto de apoyo en el v. 26). Por otro lado, esa libertad no es el bien último en la vida de un creyente. Por lo tanto, uno también puede abstenerse libremente en contextos donde se trata de alguien más. Parece ser ésa la razón por la que comienza con la parénesis del v. 24, porque aún en asuntos de libertad personal esto debe siempre tenerse en cuenta. Pero lo que no hace esta parénesis es conducir a reglas u obligaciones de abstinencia como asunto general y consabido. Por eso comienza él con el criterio del bien de los demás; pero ahora procede a establecer que la libertad es realmente eso -libertad- y que la vida personal de uno no ha de ser juzgada por otros.

La «regla» de Pablo para la vida cotidiana en Corinto es muy sencilla:

16 Si bien es cierto que esta parénesis resume en efecto 8.1-3 y 7-13 (así Weiss, p. 263), la aplicación que va a hacer Pablo en los versículos siguientes difiere radicalmente del pasaje anterior. En 8.7-13 conducía de hecho a la prohibición con respecto a los banquetes en los templos; aquí modifica la libertad personal pero no tiene el efecto de encarcelarla. Así establece la mayor motivación de conducta sin eliminar la libertad personal.

17 Tales como las que uno encuentra, p.ej., en Ro. 14.13-23, pasaje que parece ser una reelaboración posterior de algunas de las ideas que aquí se hallan; pero los paralelos presentados por R. J. Karris («Rom 14:1-15:13 and the Occasion oí Romans», CBQ 35,1973, pp. 163-169) son forzados, especialmente en lo que respecta a lo que está ocurriendo en 1 Corintios.

18 Una de las formas más comunes es afirmar que ahora Pablo está dirigiéndose a los «débiles», diciéndoles que no sean tan escrupulosos. Pero eso difícilmente funciona; ver n. 10 arriba.

«De todo[19] lo que se vende en la carnicería (macellum),[20] comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia.» La razón para tocar este asunto es que lo que se vendía en el macellum frecuentemente contenía carne destazada por los sacerdotes'[21] y gran parte de ella había sido parte de sacrificios paganos. Puesto que esa carne les estaba expresamente prohibida a los judíos, y puesto que en los primeros días los seguidores del «Camino» eran considerados una secta de los judíos, toda la cuestión de la relación de los cristianos con el mercado de carne era bastante espinosa. Al igual que con la circuncisión, Pablo asume a este respecto una postura decididamente «liberal». Si la ley judía le permitía a uno comer carne antes de que fuera ofrecida a los ídolos pero no después, Pablo alegaba que su fuente última era Dios mismo (v. 26) y que por lo tanto no importaba si había sido sacrificada o no.

Por eso les dice a los corintios, a todos ellos, que «compren y coman», y que lo hagan «sin preguntar nada r motivos de conciencia». Aparentemente era posible en algunos casos, y de hecho a los judíos se les exigía, investigar si la carne del macellum había sido anteriormente ofrecida en sacrificio; de modo que Pablo está diciéndoles a los corintios que no realicen tales investigaciones. La carne es carne; hay que comprar y comer.

19 El orden de palabras que usa Pablo es enfático: Todo lo que se vende en el mercado comed, etc.

20 Gr. ay Waus ", palabra que la mayoría considera era un término romano importado a las ciudades griegas; verH.J. Cadbury, «The Macellum ofCorinth»,JBL 53,1934, pp. 134-141 (aunque BAGD expresa dudas a este respecto). La ausencia de artículo, como señala Cadbury, refleja probablemente un modismo común, parecido a nuestro «en casa». El macellum en sí era uno de los establecimientos comerciales más prominentes en los mercados romanos y griegos, como se ve especialmente en las ruinas de Pompeya, y se confirma por otras excavaciones. Era «un patio rectangular de pilares con ¡Ha fuerife en el centro y encima, sostenida por pilares, un techo en forma de cópula ... los puestos a los lados; y frente a ellos unos pórticos» (J. Schneider, *TDNT IV, p.* 371). Se ha descubierto una inscripción latina del macellum de Corinto, que sin duda es precisamente el mismo al que Pablo se refiere aquí; ver el relato en Cadbury.

21 La historia completa de este asunto no se conoce todavía a cabalidad. Parece ser que, en términos generales, los sacerdotes servían de carniceros de cada ciudad; carece de significado la cuestión de si, ya por eso, toda la carne era «sacrificial». Ver el análisis de Ehrhardt, «Social Problems», pp. 276-290, quien ha argüido que el destace y venta de carne estaba regulado en el Imperio Romano por razones político-religiosas combinadas.

22 Como lo demuestra el decreto apostólico y Ap. 2.14 y 20. Ver el análisis en la n. 1, p. 406 arriba.

23 Gr. avarcpivco; ver bajo 2.15; 4.3; 9.3.

24 Cf. M. Iseaberg, «The Sale oí Sacrificial Meat», Classical Philology70, 1975, pp. 271-273.

25 Sobre este asunto ver m.Abod.Zar. 2.3 (citado en n. 1, p. 406). El hecho de que entre los judíos habla que «investigar» la comida queda demostrado con suma vividez por el hecho de que todo un tratado misnaico (Hullin) está dedicado a regulaciones para «animales que se matan para comer».

Por otro lado, puesto que exactamente la misma frase aparece en el segundo ejemplo (v. 27), donde ese tipo de «investigación» resultaría menos apropiado, puede ser que la intención de Pablo sea decir algo como esto: No sólo no realicen una investigación, sino simplemente compren y coman sin permitir que la cosa se convierta en un problema. La implicación es que, ya que a Dios no le importa, a uno tampoco debería importarle.

Pero ¿qué quiere decir Pablo con eso de (lit.) «a causa de la conciencia»[26] En tomo de esta cuestión ha habido división en la familia. Algunos han alegado que la frase participial entera significa que uno no debería realizar esa investigación, en aras de su propia conciencia. Es decir, la mejor manera de no crear problemas para uno mismo es no investigar. Pero eso habitualmente da por entendido que Pablo está dirigiéndose a los «débiles», o que el verdadero problema es la «conciencia», y parece perder de vista por completo el punto que a Pablo le interesa. Lo que él alega más bien es que la «conciencia» no tiene nada que ver en el asunto, de modo que no tiene sentido una investigación. Por eso, no hay que hacer preguntas «por causa de la conciencia», ya que este asunto queda completamente fuera de las inquietudes de conciencia.

26 Pablo da ahora la base para su postura liberal de libertad sobre este asunto, citando el Salmo 24.1: «Del Señor es la tierra y su plenitud». Este es el pasaje que usaban los rabinos para apoyar su alegato de que hay que decir una bendición sobre toda comida. Puesto que «del Señor es la tierra, y todo lo que hay en ella», hay que bendecir a Dios por el alimento que uno va a comer; de otro modo es como si uno estuviera defraudando al Omnipotente.[30] Por consiguiente, mediante esta cita, Pablo está reflejando casi con toda seguridad el uso judío de este texto para las bendiciones sobre las comidas, especialmente porque vuelve a referirse al «agradecimiento» o acción de gracias en el v. 30.

2s En cuanto al estudio de esta palabra en Pablo, ver bajo 8.7; la misma frase aparece tres veces en este argumento (vv. 25, 27, 28).

27 Cf. R-P, p.120, «sin hacer preguntas que puedan atribulara la conciencia. Es sabio no buscar dificultades»; y Grosheide, p. 241, «si posteriormente llegara a parecer que habían comido carne sacrificada, aáa así no habrían cometido pecado alguno». Ver tb. C. Maurer, *TDNT* VII, p. 915, cuyo análisis queda especialmente afectado por el hecho de que divide este pasaje entre los «débiles» y los «fuertes».

28 El yap es causal, y expresa la razón o base para una acción. E Lohse («Zu 1 Cor 10.26,31», ZNW 47, 1956, pp. 277-280) sugiere que el yap representa «porque está escrito». Puede ser así, pero es innecesario.

29 LXX 23.1, que aquí se cita literalmente.

30 Ver *b.Ber.* 35a, citado en a. 26 bajo 10.16; cf. *t.Ber.* 4.1: «[después de una cita del Sal. 24.1] El que saca disfrute de este mundo sin una Bendición, he aquí, ése ha defraudado (al Señor), a tal punto que al final todos los mandatos quedan invalidados para él» (Oesterley, p. 45).

Pero lo que Pablo hace aquí es una completa ironía para su legado judío, ya sea deliberada o no. Los rabinos veían ese texto como la razón para darle gracias a Dios por sus alimentos; pero el alimento que así bendecían había sido «investigado» a fondo antes de la oración. Ahora Pablo tasa el texto para justificar el comer todos los alimentos, incluso aquellos prohibidos por los judíos, porque Dios es la fuente última del alimento, incluso del que se vende en el macellum. Por esa razón puede tornarse con acción de gracias. La implicación clara es que, en todo el proceso, no hay nada que contamine el alimento como tal. Aparte de sus afirmaciones radicales acerca de la circuncisión, es difícil imaginarse en el apóstol algo más «poco judío» que esto.

27 De un modo parecido aborda Pablo la otra clase de comida que estaba al alcance de una persona en el mundo grecorromano (aarte de los banquetes en los templos, que para ellos funcionaban como «restaurantes»): las invitaciones a la casa de otra persona[31] En este caso no hay duda alguna sobre el origen de la invitación. Proviene de uno de los «no creyentes».[2] Como lo ha insinuado ya en 9.20-22, la aceptación de tales invitaciones es perfectamente legítima (otro punto donde pisotea las sagradas tradiciones judías);[33] depende simplemente de si «queréis ir».

Como el verbo «invita»[34] se usa en forma semitécnica en las invitaciones de los papiros, algunos han sugerido que esta comida podría tener lugar ya fuera en una residencia privada o en un templo[35] Pero eso último es casi imposible, por dos razones: (1) En el v. 28 hay que informarle al creyente acerca de la naturaleza sacrificial de la carne que está comiendo; si las comidas fueran en los templos, eso se sabría sin necesidad de que se lo dijeran. (2) A pesar de las sugerencias de von Soden en sentido contrario, Pablo ha prohibido absolutamente la asistencia a los banquetes en los templos; es casi imposible que aquí esté tomando una actitud más laxa con respecto a algo en lo que tenía opiniones tan fuertes en 10.1-22. Por eso debe tratarse de una invitación tal que el propio Pablo la hubiera aceptado normalmente (cf. 9.21): a comer en tul hogar pagano. No hay razón para

31 Como observa Findla ~p. 867: «Cuando uno compra para sí, la pregunta surge en la tienda cuando uno es huésped de otro, surge en la mesa». El punto de Pablo es que ninguno de esos dos es lugar legítimo para preguntar acerca de la procedencia de la comida.

32 Gr. 0rm.aros; ver el análisis en 7.12.

33 Ver, p.ej., el relato de Pedro en Hch.10.9-23, y esp.11.2-3; cf. la hagadá en *t.AbodZar.* 4.6: «R. Simeón b. Eleazar [fines del s. II d.C.] dice: `**Los israelitas que viven en** el **extranjero son idólatras'.'¿Cómo así?' `Un gentil que celebraba un banquete para su hijo** y fue e invitó a todos los judíos que vivían en su villa ... ellos, aun cuando coman y beban su propia [comida y vino], y aunque su propio criado esté a su lado y les sirva, aón así sirven a la idolatría, como está escrito: y uno te invita, y té comes de sus sacrificios (Ex. 34.15).'»

34 Gr. Ka>.et; el otro verbo que se usa así es ep

35 Ver, p.ej., Conzelmana, p. 177, que sigue a von Soden, «Sacrament», p. 264.

suponer, y ni siquiera para imaginar, que Pablo estuviera pensando en festivales, y que por tanto se tratara de situaciones semirreligiosas~6

Al igual que con lo que uno compra para comer en su propia casa, Pablo les dice (con un lenguaje casi idéntico): «De todo lo que se os ponga delante comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia».

28-29a Se da por sentado que los dos ejemplos concretos son condiciones reales para los creyentes en Corinto,[37] y expresan la forma en que Pablo entendía la libertad personal con respecto a los *adiaphora*~8 Pero para Pablo la libertad personal no es absoluta; siempre va condicionada por la «regla» del v. 24: buscar el bien del otro. Por eso usa este segundo caso para ofrecer un ejemplo hipotético39 de una situación en la que el criterio del v. 24 limitaría la libertad de unoá0

Más dificil es determinar en qué clase de persona está pensando Pablo con este «alguien». Las opciones son: 1 (1) el anfitrión; (2) un pagano que también es huésped a la mesa; (3) un hermano creyente. 2 Cada una de éstas tiene sus puntos fuertes y debilidades. La menos probable es la posibilidad del hermano creyente. Aunque el interés por la «conciencia» de esta persona tiene algunas afinidades con 8.7, donde se tiene en mente a un hermano cristiano, no hay nada inherente a este contexto que sugiera tal cosa. De hecho, en el v. 32 se menciona explícitamente la posibilidad de ofender a

3s Como lo hace, p.ej., Conzelmana, p. 177. Es totalmente gratuito, especialmente porque el propio Pablo está creando la situación.

37 Las dos oraciones son asindéticas. La primera es un simple imperativo, puesto que todos frecuentaban el mercado; la segunda es una condición considerada como verdadera por el que habla (et con indicativo, seguido del imperativo).

38 ¡Aunque por supuesto no todos concordarían con él en cuanto a qué cosas son *adiaphora!*

39 Gr. eccv'si,s etml, una condición de suposición.

40 Debido a las dificultades para identificar al interlocutor, Willis, pp. 242-245, ha ofrecido la sugerencia poco probable de que los vv. 28-29a no modifican al v. 27, sino que más bien *inician* una nueva sección de parénesis que continúa hasta 11.1. Funciona como una «restricción general», basada en el v. 24, *tanto* al v. 25 *como* al 27, en tanto que los vv. 29b-30 sirven para recalcar el punto de los vv. 28-29a. Pero para hacer esto Willis se ve obligado a pasar por alto el claro vínculo gramatical con el v. 27: «Mas (un be claramente adversativo) si alguien os dijere...» (cf. el uso modificador parecido de eav Se en 7.11, 28, 39; 14.24, 28, 30).

41 Para un estudio más completo de estas opciones, ver Willis, pp. 240-243, aunque él es demasiado propenso a minimizar las debilidades graves en algunas y a maximizar las fortalezas en otras. Este problema es más posible de resolver que lo que él admite, aparentemente porque él está insistiendo en otra opción completamente diferente. Ver la nota anterior.

42 Los que asumen esta postura suelen dar por entendido que el otro cristiano está presente en la comida y ha investigado seriamente acerca de la carne. Una de las dificultades reconocidas de esta opinión es que una persona así probablemente no habría aceptado la invitación, para comenzar.

los no cristianos, y en el v. 33 las propias acciones de Pablo, que han de servir de paradigma, reflejan 9.20-23 y el interés claro de que los no cristianos lleguen a ser salvos. Pero lo que resulta más difícil para esta opción, y por consiguiente favorece a una de las otras, es que el interlocutor hipotético de Pablo habla desde un punto de vista pagano al referirse a «carne de sacrificio» *(hierothyton)*[43] en vez de usar la designación judeocristiana normal «carne de ídolos» *(eidólothyton)*, que Pablo ha usado anteriormente en estos capítulos. Claro que es posible que una persona esté regresando a su vocabulario pagano de antes; pero eso pasa por alto el hecho de que esto es creación de Pablo, y no la consignación de una situación real. Puesto que el propio Pablo la compuso de tal modo que la persona que habla use terminología pagana, parece poco probable que al hacerlo entendiera que ese interlocutor es un creyente. De las otras opciones, es menos probable que tuviera en mente al anfitrión porque repite el pronombre indefinido «alguien»/«alguno». Si se hubiera propuesto referirse al mismo sujeto de la oración anterior, habría sido más apropiado el demostrativo («éste») o el sujeto tácito (cf. 7.36).

Podemos dar por sentado, entonces, que Pablo tenía en mente a otro huésped de la comida que era, por su parte, pagano. Pero nos deja otras dos preguntas: (1) ¿Cuál considera Pablo que es la motivación de ese informante? (2) ¿Cuál es la relación entre la tolerancia del creyente y la «conciencia» del pagano?[44] O para decirlo de otro modo: ¿cómo sería afectada la «conciencia» de un pagano por lo que el cristiano hiciera o no hiciera? Si bien la respuesta a la primera pregunta podría, a fin de cuentas, carecer de importancia para lo que a Pablo le interesa aquí, parece probable que él esté pensando en un pagano que está tratando de «ayudar al cristiano» y no en uno que está poniéndolo a prueba, por así decirlo. No es difícil imaginar cómo habría podido pasar tal cosa, puesto que todos los gentiles conocían los escrúpulos de los judíos en cuanto a la comida,- y puesto que también, en esa etapa, concebían el cristianismo básicamente como una secta judía. Pero la segunda pregunta es más difícil. El punto de Pablo es que uno

debe ceder tanto «por causa de aquel que lo declaró[47] [como] por motivos

43 Palabra tardía, que no aparece con frecuencia en la literatura; pero ver Plutarco, *mor.* 729c.

44 Hay que contestar, por supuesto, la misma pregunta si el informante es creyente. ¿Cómo será afectada la «conciencia» de un *creyente* en un sentido o en otro por la acción de otro creyente en este asunto? ¿Se ofenderá? ¿Se verá tentado a hacer lo mismo, contra su conciencia?

45 Ver el estudio de Ehrhardt (n. 20 arriba) en cuanto a la importancia religiosa y política del destace y la venta de carne en el mundo grecorromano.

4s Nótese el ejemplo contemporáneo que ofrece Bruce, p. 100, en cuanto al contenido alcohólico de la comida o la bebida en un contexto en que algunos cristianos son abstemios totales.

47 Gr. wrlvvcu, este término implica comunicación privada.

de conciencia»,[48] lo cual se aclara inmediatamente en el v. 29a: «la conciencia, digo, no la tuya, sino la del otro».[49] La aclaración misma parece necesaria; de otro modo la condición del v. 28 no sólo limita la libertad sino que admite lo que ya él ha negado dos veces, a saber, que el alimento pueda tener algo que ver con la conciencia cristiana 5o Pero, ¿cómo puede tener algo que ver con la conciencia del *pagano?* Probablemente muy poco. La clave radica en el significado de «conciencia», que no ha de entenderse como «árbitro moral» sino como «ser consciente en lo moral». El que le ha señalado al cristiano los orígenes sacrificiales de esta carne lo ha hecho por un sentido de obligación moral con el cristiano, creyendo que los cristianos, como los judíos, no comen de esos alimentos. Para no ofender a esa persona, ni sus expectativas morales respecto a los cristianos, y precisamente porque *no* es un asunto de conciencia moral cristiana, uno debe ceder bajo tales circunstancias.

Si ésa es la forma correcta de entender el texto, entonces a lo que Pablo no está refiriéndose es a la conciencia de un hermano creyente como factor que restrinja las acciones de otro, como suele suponerse: El significado de esta observación es que Pablo no permite que *ningún* cristiano haga de la comida una cuestión de preocupación *cristiana;* ni siquiera hace tal cosa en Romanos 14, donde sí les permite a las personas sus diferencias en estos asuntos.

29b-30 Pero lo que le interesa en este momento a Pablo no son todavía las limitaciones a la libertad, impuestas por el criterio del v. 24; a eso regresará en el v. 31 y en 11.1. Por ahora lo que interesa es la libertad misma. Así que, después de la modificación referente al comer cuando uno está a la mesa en casa de otro -el único lugar probable donde alguien más podría preocuparse por los hábitos de comer que uno tenga-, regresa por vía de esa modificación a pronunciar una palabra final a favor de la libertad. s[i] Pero la retórica con que lo hace es tan repentina y aparentemente inconsecuente,

48 Estos dos sustantivos constituyen una sola idea en griego, regidos por la misma preposición. Sin embargo, Pablo parece haber separado intencionalmente «conciencia», porque fácilmente habría podido decir «la conciencia del que te informó». En este caso, dice Pablo, a diferencia de los ejemplos anteriores, sí va involucrada la «conciencia».

49 Nótenseloslazoslingüísticostaaestrechosentreestasúltimaspalabrasyelcriteriodelv.24.

so Esta, por cierto, parece serla mejor respuesta acerca de porqué Pablo no apela ala conciencia de **los débiles** en Ro. 14: los adiaphora no son cuestiones de conciencia cristiana. De manera que uno cuida de las personas involucradas y **reconoce las** verdaderas diferencias en estos asuntos, pero en este caso no se apela a la conciencia de los débiles.

si Cf. en inglés la RSV, que entiende el texto de un modo parecido al poner paréntesis alrededor de los vv. 28-29a, sugiriendo, como aquí, que ése es el material que en realidad se entromete en el argumento presente. Según esa opinión, el yap del v. 29b hace referencia al v. 27. Cf. Bruce, p.100.

que ha creado un tremendo nudo para los intérpretes. Se ha ofrecido toda una variedad de soluciones, ninguna de las cuales es completamente satisfactoria. 2 La mejor respuesta parece radicar en la expresión «mi libertad», «se ha de juzgar» y «ser censurado»,[53] que hace recordar la defensa que había hecho Pablo de su propia conducta en el capítulo 9. Puesto que en los versículos inmediatamente siguientes gran parte de las expresiones hacen eco de 9.19-23, parece probable que al tratar con el asunto de la libertad cristiana con respecto a cosas *adiaphora*, como el comer carne comprada en el mercado, él se haya sentido obligado a ofrecer una palabra final de defensa, precisamente porque éste era el punto acerca del cual ellos estaban juzgándolo.

De modo que la primera pregunta está conectada con lo que se acaba de

52 Entre las más notables: (1) Algunos lo encuentran tan difícil que llegan a negar su autenticidad, considerándolo una interpolación de una mano posterior (p.ej., Weiss, pp. 265-266; Zuntz, p. 17). Pero eso plantea más preguntas de las que resuelve, ya que no da solución al problema contextual; sólo lo aleja de Pablo un paso. (2) Lietzmann, p. 51 (seguido entre otros por Pierce, Conscience, p. 78; Wendland, pp. 83-84; cf. en inglés NEB, GNB, Montgomery, NAB, y en español NBE, DHH), considera que Pablo, al estilo de la diatriba, está introduciendo de repente las objeciones de uno de los «fuertes». Pero eso da por entendido que aquí Pablo está tratando con **los «débiles» y los** «fuertes», cosa poco probable, y opta por una solución para la cual no hay la menor pista interna en el texto mismo. Además, y lo que es aún más difícil, ¿por qué iba Pablo a hacer eso y después no dar una respuesta? (3) Otros lo consideran como una respuesta a la actividad agresiva de los «débiles», que se supone son los que se tiene en mente en el v. 296; Así, Pablo está diciéndoles que no se aprovechen indebidamente de la tolerancia de los «fuertes» (p.ej., Grosheide, p.244; Héring, p. 99; Murphy-O'Connor, «Freedom», p. 570). Además de tener en su contra todas las dificultades señaladas arriba en n.10 con referencia a los repentinos cambios de público sin claves internas que los señalen, esto explica bastante mal el tono fuertemente defensivo y personal de la retórica. (4) Otros lo consideran como una elaboración ulterior de los vv. 28b-29, en la cual Pablo está explicando, por medio de la retórica, que la persona que ha limitado de ese modo su libertad en aras de otro no ha perdido realmente su propia libertad en esos asuntos (ver Bultma na,Teología, p. 404; Barrett, p. 243).(5) Aún otros lo consideran una elaboración de los vv. 28-296, pero ea el sentido de que Pablo está preguntando retóricamente cómo puede uno considerar el dar el paso de comer si uno sabe de antemano que conducirá a que uno sea juzgado e insultado por ello; entonces se convierte en otra razón para renunciar a los propios privilegios de comer (ver Findlay, p. 869; Conzelmann, p. 178; Willis, pp. 247-250). Aunque cualquiera de las dos últimas es más satisfactoria que las tres primeras, hay que admitir que esa explicación no viene a la mente de modo inmediato como propósito de esa retórica, especialmente el tono decididamente defensivo de la segunda pregunta. En términos generales puede explicarse bien la primera pregunta desde esta perspectiva (haciéndola hipotética: «¿Por qué voy a dejar que pase eso?»); pero la segunda pregunta no parece responder a la primera cuando se pone de este modo. La verdad es que no dice, como traduce Findlay: «¿Qué buen fin se logrará...?» (p. 869).

53 Gr. P>.cto*npovgaL, lit. «ser blasfemado o insultado». Es una expresión particularmente fuerte para este argumento.

decir por medio de un «pues», como si estuviera a punto de explicar más cómo es que la conciencia de otro, y no la de uno, modifica la conducta en este caso. En vez de eso, la idea de que la conciencia de otra persona [54] pueda limitar la libertad en asuntos como éste, donde a Dios no le importa en lo más mínimo si uno come o no come, hace que de repente Pablo estalle en una retórica contra sus propios acusadores: «Pues ¿por qué [55] es juzgada [56] mi libertad por la conciencia de otro?» Es posible, desde luego, que la forma hipotética de RVR fuera lo que Pablo pretendía decir. O sea: «¿Por qué va uno a permitir que a la libertad de uno le pase algo como lo que dice en vv. 28-29a?» El problema con esa postura es que se queda sin contestación, especialmente en el caso de la segunda pregunta, la cual parece difícil de entender de un modo que no sea como retórica y apologética. [57]

Por eso añade, para elaborar la primera pregunta: «Si yo participo en una comida con agradecimiento, ¿por qué se me denuncia a causa de algo por lo cual le doy gracias a Dios?» Esta es la pregunta que conecta este repentino estallido de retórica con los vv. 25-26, y no con los vv. 28-29a. Más literalmente, dice: «Si yo participo [58] con gratitud [59] [refiriéndose hacia atrás al v. 26 y anunciando la «plegaria de acción de gracias» que está a punto de mencionarse], ¿por qué están injuriándome por aquello por lo que doy gracias [en el sentido de: `digo la plegaria de acción de gracias']?» Pablo parece remitirse al v. 26, donde, en el hogar judío, la bendición sobre el alimento se decía precisamente porque «del Señor es la tierna y su plenitud». Si él ha pronunciado la bendición sobre sus alimentos (parece menos probable que eso se hubiera hecho en el hogar pagano del v. 27), entonces ¿cómo pueden los corintios, o algunos de ellos, estar juzgándolo sobre este asunto? Para los gentiles él es como un gentil, y para los judíos como un judío. Puede comer o no comer. Pero si come, lo hace a la luz de la bendición a la que se hizo alusión en el v. 26, y nadie tiene por qué condenarlo.

54 En griego dice literalmente «otra conciencia», pero como señala Barrett, p. 242, nosotros no usaríamos tal expresión. La intención en griego es referirse a la conciencia de otra persona.

55 Gr. LvatL (= «por qué razón»); esta pregunta es la que posibilita las soluciones (4) o (5) (ver arriba, n. 52).

56 Parece no haber razón para la traducción hipotética que dan casi todas las versiones castellanas (RVR y DI-111 «por qué se ha de juzgar»; RVA «porqué ha de ser juzgada»; etc.). En los otros lugares del NT en que aparece Lvatt con el presente, significa siempre «¿por qué está ocurriendo esto?». Ver Mi. 9.4; Le. 13.7; Hch. 7.26.

57 El intento de Findlay, p. 869, destaca las dificultades. El alega que el ZL de la apódosis ha de considerarse como prospectivo y debe leerse como eLS st o Lvctst. la sugerencia es que quien, siendo cristiano, da gracias a Dios por alimentos sacrificado a los ídolos blasfema. Willis, pp. 249-250, tiende a eludir por completo las dificultades gramaticales y léxicas.

58 Gr. lazeXo); ver bajo v. 17 arriba.

59 Gr. XapuTL (dativo de modo).

31-32 Con este conjunto de imperativos, que van unidos a lo anterior mediante un «pues» inferencial,[60] Pablo pone fin a la larga discusión de los capítulos 8-10, y especialmente de 10.23-11.1. En este momento está tocando el asunto de la conducta en asuntos no esenciales, que había comenzado con el principio general de que el cristiano no busca su propio bien sino el de su prójimo (vv. 23-24). Pero no hay que figurarse que eso elimina la libertad personal. Sirviéndose del ejemplo concreto del alimento que se compra en el mercado, insiste en la libertad en estos asuntos, que no tienen nada que ver con la conciencia cristiana. La bendición que uno pronuncia al comer, basada en el hecho previo de que Dios es soberano de todo, significa que ningún hermano cristiano puede condenar a otro en este asunto. «Por tanto», concluye ahora a la luz de los vv. 23-24 y 25-30, hay dos imperativos que deben dominar la conducta cristiana en tales asuntos. Primero, todo debe hacerse para la gloria de Dios (v. 31), y segundo, no hay que ocasionar ofensa a nadie, sea judío, pagano o hermano creyente (v. 32). Es así como el v. 31 recoge el tema de la libertad y le da su enfoque adecuado; el v. 32 recoge el tema de la limitación legítima de la libertad en función del efecto que la conducta de uno tendrá sobre los demás.

La prótasis del primer imperativo comienza tomando el ejemplo concreto del comer, al cual se añade su compañía, el beber, y que se expande finalmente para incluir toda actividad parecida, «o hacéis otra cosa» (DHH «si hacen cualquier otra cosa»). Posiblemente esto se referiría a la concesión del v. 28;[61] más probablemente amplía la perspectiva para incluir todos los ***adiaphora*** que uno pudiera imaginarse. Todas esas cesas deben hacerse, en última instancia, «para la gloria de Dios».[62] Esto parece recoger en particular el tema de la «acción de gracias» del v. 30, de que a Dios hay que bendecirlo porque todo es suyo y por ende para su gloria; pero también ensancha la perspectiva. Toda la vida de uno debe ser para la gloria de Dios, y no simplemente aquella parte que participa en el reconocimiento de su previa soberanía sobre todas las cosas mediante la acción de gracias. Ciertamente Pablo se propone que esta «regla» dicte también si determinada conducta es apropiada o no. Lo que no es o no puede ser para la gloria de Dios, probablemente haya de excluirse del «si hacen cualquier otra cosa».

Como lo deja claro el v. 33, el segundo imperativo hace retomar la

60 Gr. **ouv, poco frecuente en esta carta.** Ver 4.16; 5.7, etc.

61 R-P, p. 224, **sugieren que eso se incluye en esta cláusula.**

62 **En cuanto a este tema en Pablo, ver S. Aalen,** *MDNTT II, pp.* 44-48; **aquí significa para su alabanza, e.d, de tal modo que las acciones del creyente le aporten gloria, honra y alabanza. De otro modo Murphy-O'Connor, «Freedom», pp.** 571-573, **quien lo definiría como la «rectitud» de Dios. Los creyentes le dan «gloria» en la medida en que van pareciéndose a él en su rectitud.**

instrucción a las inquietudes de los vv. 23-24, si bien esa inquietud se expresa ahora en forma más negativa: «No seáis tropiezo[63] ni a judíos, ni a gentiles, ni a la iglesia de Dios». A primera vista parecería neutralizar la instrucción anterior acerca de la libertad personal. ¿Cómo puede uno vivir de tal modo que no sea tropiezo para nadie de ninguna de esas categorías de personas? El punto de Pablo, por supuesto, va ligado con aquella conducta que sea intencional. Es decir, en lo referente a «comer, beber, etc.», uno no debe seguir deliberadamente un camino que vaya en detrimento de otros 64 «Ser tropiezo», por lo tanto, no significa tanto «herir los sentimientos de alguien», como comportarse de un modo que impida que otro escuche el evangelio, o que aliene a alguien que ya es hermano o hermana. Las categorías son intencionadamente inclusivas,[66] y hacen eco del lenguaje de 9.20-22. Como implican los dos versículos siguientes, aquí él está exhortándolos a que sigan su ejemplo, el ejemplo que ya se desglosó en su anterior «defensa». De modo que los insta a seguir precisamente esa conducta por la cual están juzgándolo a él: ser para los judíos como judío, para los griegos como griego, y para la iglesia de Dios[68] como un hermano ó hermana que se conduce en amor.

De ahí que «libertad» no signifique que uno haga lo que se le ocurra sin pensar en los demás; ni tampoco los límites a la libertad, que aquí se sugieren, significan que la conciencia de otro dicte la conducta de uno. Por el contrario, todo es para la gloria de Dios y por la causa del evangelio, es decir, por el bien de todos, que desde el, punto de vista de Pablo significa que todos se salven (v. 33). Eso lleva los dos puntos de interés más allá de

63 *Gr anpoorronmyLvea0e;* **el adjetivo es la forma negativa del sustantivo que aparece en 8.9.**

64 **Como suele señalarse, aquí** *anpooaono5,* **a diferencia de Hch. 24.16, es transitivo. Su uso en Fil. 1.10 es ambiguo.**

65 **Willis, pp. 255-256, dice que el énfasis de Pablo se pone «claramente ea `la iglesia de Dios'». Pero a la luz de la cláusula de finalidad que pone conclusión al argumento (v. 33), «pan que sean salvos», eso no resulta tan claro.**

66 Cf. **bajo 1.18 y 22. Las antiguas categorías de judío y gentil han dado paso a las nuevas, «los que se salvan» y «los que se pierden». Las dos categorías anteriores forman ahora parte de los que se pierden. En el caso de los judíos, el participar tenderla a ser un tropiezo; en el caso de los griegos, a excepción de unos pocos (ver Conzelmana, p. 179, a. 36), el abstenerse podría ser causa de que el evangelio no sea escuchado adecuadamente. Sobre la base de este pasaje, algunos de los antiguos Padres de la Iglesia se referían a ésta como una «tercera raza» (cf. Parry, p. 155}**

67 **Como ocurre a menudo en Pablo, «griego» representa a todos los paganos no judíos dentro del llamado mundo civilizado. Ver bajo 1.22-24.**

6e **En cuanto a esta expresión como referencia a las primeras comunidades cristianas, ver bajo 1.2. No resulta claro, como lo sugiere Findlay, p. 869, que este uso «trascienda una referencia local». Puede convertirse en fuente de un uso así (p.ej., en Colosenses o Efesios), pero aquí probablemente se refiere ante todo a la iglesia de Dios en Corinto.**

simples «reglas de conducta». El comer y el beber no importan; aquel que insiste en su derecho de comer y beber está haciéndolo, en virtud de eso mismo, insignificante. Por otro lado, por carecer de importancia, uno puede usar esa libertad para ceder cuando es necesario por causa del evangelio.

33 Como sucede tan a menudo en la parénesis paulina, él se pone a sí mismo como paradigma de la clase de conducta que está pidiéndoles a los otros (ver esp. 4.15-17). El «así como» que da inicio a esta cláusula tiene, con mucha probabilidad, la intención de abarcar los dos imperativos precedentes, pero en lo referente al contenido específico elabora especialmente el v. 32. Al hacerlo, la expresión negativa de aquel imperativo se reexpresa ahora en el lenguaje con que había empezado la parénesis en los vv. 23-24. Entonces es: «Yo trato de agradar a todos en todas formas». Las tres categorías que se acaban de mencionar y la cláusula final de propósito, «para que sean salvos», indican que él quiere decir algo muy parecido a lo que se halla en 9.20-22; o quizás hay que repensar ese pasaje a la luz de este otro.

Es relativamente importante señalar que, en el contexto de la evangelización, el «agradar a la gente» es anatema para Pablo (1 Ts. 2.4; Gá.1.10). En esos pasajes él se refiere a esa clase de conducta que solía caracterizar al filósofo itinerante o al charlatán religioso, quienes se granjeaban el favor de los demás a fin de ser aprobados. Lo que a Pablo le interesa no es ser él mismo agradable a ellos, sino que su conducta sea tal que no vaya a obstaculizar la salvación de ellos. En cuanto a la categoría «iglesia de Dios», el propio comentario de Pablo sobre este texto puede hallarse en Romanos 15.1-3, donde el «agradar a los demás» se define como «para su bien, para edificar», y esto a su vez apela al ejemplo de Cristo en su sufrimiento.

Es así como Pablo repite el lenguaje de los vv. 23-24: «no procurando mi propio beneficio, sino el de muchos». Al mismo tiempo esto hace eco del lenguaje de 9.22, con el cual concluye ahora esta oración: «para que sean salvos». Eso es precisamente «hacerse todo para todos para salvar, por todos los medios, a algunos».

11.1 Este imperativo final ha sido víctima de una de las más desafortunadas divisiones de capítulos en el NT. El lenguaje y el argumento son tales que parece concluir claramente la parénesis de 10.23-33. A Pablo no le basta con apelar a su propio ejemplo. Ellos han de seguir («imitar») ese ejemplo,[69] del mismo modo que él ha «imitado» a Cristo. En cuanto a esta idea en Pablo ver bajo 4.16. Aquí el énfasis se pone sin duda en el ejemplo de Cristo, que para Pablo encuentra su foco principal en su sacrificio en la cruz, así, como en los capítulos 1-4, el antídoto para la conducta de ellos, basada en la

69 Gr. *luWrhai, liov yLveó0e.* **Godet, p. 102, señala con razón que aquí el verbo no significa «ser» sino «hacerse».**

sabiduría y el conocimiento, es Cristo crucificado. [70] Es difícil imaginarse una forma más expresiva de terminar esta larga discusión.

Con esta nota sonora llega a su conclusión la larga sección sobre la «idolatría» y la «carne de ídolos». La conducta no carece de importancia; pero no está regulada por la ley, por lo menos no en Cristo. Algunas cosas son completamente incompatibles con la vida en Cristo y hay que rechazarlas (10.1-22); pero otras cosas no tienen consecuencia alguna. En relación con estas últimas cosas uno es libre; pero debe predominar el ejemplo de Cristo, quien «no se agradó a sí mismo» sino que soportó de buen grado los insultos de otros para que se salvaran (cL Ro. 15.3).

A pesar de este pasaje, la cuestión de la libertad personal en asuntos que son *adiaphorq y* la limitación de la libertad en aras de los demás, siguen acosando a la iglesia. Habitualmente la batalla gira en torno de qué constituye los *adiaphóra*. Quienes son conservadores en estos asuntos simplemente no logran identificarse con lo «liberal» que era en realidad la postura de Pablo. Por eso casi nunca se oye a Pablo cuando se trata de regulaciones tradicionales. Por otro lado, la afirmación de la libertad en detrimento de otros no es tampoco la visión bíblica. Sin embargo, en la mayoría de los contextos contemporáneos los ofendidos no son los no creyentes ni los nuevos cristianos, sino aquellos que tienden a confundir sus propias regulaciones con la eterna voluntad de Dios.

C. LAS MUJERES (Y LAS VARONES) EN EL CULTO

Cap. 11.2-16

Después de prohibirles a los corintios involucrarse en el culto pagano, Pablo se torna ahora a abordar tres elementos de abuso en sus propias asambleas: una preocupación referente a la cobertura de la cabeza de las mujeres, o su peinado, al orar y profetizar (11.2-16); la ofensa a los pobres en la Mesa del Señor (11.17-34); y el abuso del hablar en lenguas en la asamblea (caps. 12-14). Puesto que sólo el tercero de esos rubros comienza con la rúbrica «y en cuanto a» (12.1), que indica una respuesta a la carta de

[70] Decir eso no significa, sin embargo, como afirma Conzelmann, p. 180, que la imitación de Cristo no tenga sus bases en el Jesús histórico o en sus enseñanzas. Detrás de la «obra salvadora» de Cristo se halla no sólo el acontecimiento de su muerte sino también una vida vivida para los demás, así como su enseñanza. Aunque aquí Pablo no se ha referido específicamente a una enseñanza particular de Jesús, la parénesis misma está llena del espíritu de esa enseñanza, aun cuando no lo esté de su lenguaje. En cuanto al «alimento», p.ej., cf. Mr. 7.1-19, que en el v. 19b el propio Marcos interpreta para su iglesia en el sentido de que Jesús declaró «limpios todos los alimentos». A este respecto ver bajo 4.16.

ellos, y puesto que el segundo rubro no procede de la carta de ellos,' hay ciertas dudas tanto respecto al puesto de la presente sección en el argumento entero, como respecto a cómo atrajo la atención de Pablo.

Por una parte, el lenguaje del v. 2, donde los «alaba porque retienen las instrucciones», parece anunciar deliberadamente el v. 17 (y los vv. 22-23), donde «no los alaba». Puesto que los vv. 17-34 no proceden de la carta de ellos, por lo menos puede argumentarse que esos dos rubros aparecen aquí porque encajan en el tema: después de las prohibiciones del culto pagano y antes de la insistencia de ellos en las lenguas como la modalidad apropiada de espiritualidad en el culto cristiano. Por otra parte, ¿cómo sabe él que ellos han «retenido las instrucciones» (v. 2) a menos que ellos mismos lo hayan expresado así, muy probablemente en la carta que habían escrito? Además, el estilo de la argumentación (cf. 7.1-40) es mucho menos apasionado que el de los vv.
17-34 (de hecho, son tan diferentes como el día y la noche). Esto sugiere que tal vez Pablo de hecho esté respondiendo a la carta de ellos.
Pero si es así, ¿qué era lo que habían dicho ellos? Y si no, ¿cómo se enteró él de este asunto y quién se interesó por hacérselo saber? Dicho todo esto, parece lo más probable que aquí él esté reflexionando sobre algo que algunas de las mujeres de la comunidad están afirmando, probablemente en la carta. Pero no puede saberse con toda seguridad.

Junto con estas preguntas contextuales más amplias, este pasaje está lleno de notorias dificultades exegéticas,[3] incluyendo (1) la «lógica» del argumento en su conjunto, que a su vez va conectada con (2) nuestra incertidumbre en cuanto al significado de algunos términos absolutamente

1 Ver más adelante, bajo 11.17-34.

2 Murphy-O'Connor, «Sex», parece menos que preciso al hablar repetidas veces sobre «el tono emocional de este pasaje». Muy al contrario, carece de casi todas las evidencias de retórica y emoción que calan el resto de la carta (a excepción de los caps. 7 y 12-13). P.ej., en vez de comenzar con «¿No sabéis que?», el v. 3 comienza con «Pero quiero que sepáis que»; las dos preguntas retóricas (vv. 13-15) carecen de «retórica»; se apela a la costumbre, al pudor personal, a la «naturaleza», cosas que difícilmente serían el tipo de argumento normal del apóstol cuando está seriamente en desacuerdo con ellos.

3 Esto ha hecho que algunos extirpen el pasaje entero considerándolo una interpolación no paulina. Ver W. O. Walker, «1 Corinthians 11:2-16 and Paul's View Regarding Women», *JBL* 94, 1975, pp. 94-110; L. Cope, «1 Cor. 11:2-16: One Step Further», *JBL* 97, 1978, pp. 435-436; G. W. Trompf, «On Attitudes Toward Women in Pan¡ and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11:3-16 and Its Context», CBQ 42, 1980, pp. 196-215; y la respuesta a Walker porJ. Murphy-O'Connor, «The Non-Pauline Characterof 1 Corinthians *11:2-16?»,JBL* 95, 1976, pp. 615-621; y a Trompf en «Interpolations», pp. 87-90. Se trata de un razonamiento desesperado y se basa no en dificultades gramaticales y lingüísticas (a pesar de Walker), sino en el supuesto carácter no paulino del pasaje. ¡Pero es muy peligroso presumir que uno sabe tan bien lo que Pablo pudo o no pudo haber escrito, que uno puede por ende realizar tamaña cirugía en un texto, especialmente cuando no hay nada en el lenguaje ni en el estilo que no sea paulino!

cruciales[4] y (3) nuestra incertidumbre acerca de las costumbres que prevalecían, tanto en la(s) cultura(s) en general como en la(s) iglesia(s) en particular (incluso toda la cuestión compleja del culto cristiano primitivo).[5] La respuesta de Pablo *da por sentado* que ellos y él se entienden en varios puntos clave, y por lo tanto esos asuntos no se tratan[6] De modo que las dos preguntas contextuales cruciales, qué estaba ocurriendo y por qué, son especialmente difíciles de reconstruir. Todo esto se ha complicado todavía más con el resurgimiento, en la década de 1960 (después de estar latente por casi cuarenta años), del movimiento feminista, tanto dentro de la iglesia como fuera de ella, de modo que muchos de los estudios recientes

4 Entre ellos «cabeza» (vv. 3-5); «teniendo hacia abajo de la cabeza» (lit., v. 4); «descub ierta» (vv. 5,13); «gloria» (v. 7); «autoridad sobre su cabeza» (v.10); «por causa de los ángel es» (v.10); «en lugarde velo» (v.15), «tal costumbre» (v.1ó).

5 Los libros que se han escrito sobre este asunto expresan mucho más certidumbre de la que los datos nos permiten tener. Los caps. 10-14 sirven para recordarnos lo poco que realmente sabemos acerca del culto cristiano primitivo, principalmente porque era rrotp~t';: transmitido oralmente, o sencillamente vivido. Hay montones de pistas de diversos tipos, pero difícilmente una explicación completa de algo. No sabemos casi nada, p.ej., acerca de (1) el tiempo y la frecuencia de las asambleas, (2) el lugar o los lugares de las asambleas, (3) la(s) ciase(s) de asambleas, o (4) el papel de los líderes. Así, p.ej., el cuadro que brota en 11.17-34 es que la Cena del Señor se efectuaba en conjunción con una comida; pero en 14.26 el panorama del culto es de una clase considerablemente diferente. ¿Sucedían estas cosas en una misma reunión? ¿Era la comida una clase de culto, y la enseñanza, cantos, profecías y oraciones de 14.26 otro tipo de culto completamente diferente? Sencillamente no tenemos información suficiente como para saberlo. Cf. la Introducción, pp. 22-24.

6 Ver más al respecto bajo v. 10.

7 Además de los mencionados en la n. 3, ver(sólo los escritos ingleses en orden cronológico): A. Isaksson, *Marriage* and Ministry in the *New Temple.* A Study with Special Reference to Mt. 19:3-12 and 1 Cor. 11:3-16, ASNU 24, Lund, 1965; W. J. Martin, «I Corinthians 11:2-16: An Interpretation», Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on his 60th *Birthday*, W. W. Gasque y R. P. Martin, eds., Grand Rapids, 1970, pp. 231-241; R. Scroggs, «Paul and the Eschatological Women»,JAAR 40, 1972, pp. 283-303; N. Weeks, «Of Silence and Head Covering», WTJ 35, 1972, pp. 21-27; J. B. Hurley, «Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:336-36», WTJ 35, 1973, pp. 190-220 (ver Ib. su disertación inédita en Cambridge del mismo año, Man and Woman in I Corinthians, parte de la cual aparece ahora en forma revisada en Man and Woman in Biblical perspective, Grand Rapids, 1981, pp. 162-184); W. A. Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in EarliestChristianity»,HistR 13,1974, pp. 165-208; B. K. Waltke, «l Corinthians 11:2-16: An Interpreta tion», BibSac 135, 1978, pp. 46-57; Murphy-O'Connor, «Sex»; A. Padgett, «Paul on Women in the Church, The Contradiction of Coiffure in 1 Corinthians 11.2-16»,JSNT20,1984, pp. 69-86; y W. L. llefeld, «Women, Submission and Ministry in 1 Corinthians», Women,Authority and *theBible,* A. Mickelsen, ed., Downers Grove, Illinois, 1986, pp 134-154.
Deliberadamente he dejado fuera de consideración un gran número de libros sobre «asuntos femeninos» que contienen una sección referente a este texto, ya que en su mayor parte no abren nuevo terreno sino que se basan en la obra de otras personas. Hay tres excepciones.

con respecto a este texto han sido específicamente resultado de dicho movimiento.[8]

En este caso, la mejor forma de considerar la naturaleza de estas dificultades, así como la «lógica» del argumento de Pablo, es mediante un despliegue estructural del argumento entero (en un español deliberadamente literal; CABEZA = uso metafórico; cabeza = literal):

2 Ahora os alabo
porque en todo os acordáis de mí,
y *tal como os* las transmití,
retenéis las tradiciones.

I 3 Pero quiero que entendáis *que*-
la CABEZA de TODO VARON es Cristo,
(y) EL VARON la CABEZA de la MUJER,
(y) Dios la CABEZA de Cristo.
4 Todo VARON deshonra su CABEZA/cabeza;
al orar o profetizar teniendo hacia abajo/contra la cabeza
5 Toda MUJER deshonra su CABEZA/cabeza;
al orar o profetizar *descubierta* en cuanto a la cabeza
Porque es una y la misma cosa
que ella sea una que se ha rapado.
6 *Porque* si una MUJER no va a *estar cubierta,*
que también se corte el cabello.
Pero si es vergonzoso que ella se corte el cabello o se rape,
que *se cubra.*

la primera es Katherine C. Bushnell, God's Word to Women (s.f. [1923?]; reimpr. R. B. Munson; North Collins, Nueva York), quien se reconoce endeudada con John 1Jghtfoot pero cuya presentación es frecuentemente osada y singular. la segunda es Elizabeth Schiissier Fiorenza, In *Memory of Her,* A Feminist Theological Reconstruction *of* Christian Origins, Nueva York, 1983, pp. 226-230. La tercera es P. B. Payne, *Man and Woman: One in* Christ (Grand Rapids, 1987? [afín sin publicar al momento de escribirse este comentario]), que el autor tuvo la amabilidad de permitirme ver mecanografiado. De este útil estudio aprendí mucho, aunque no estoy totalmente convencido de la tesis completa de su autor (ver el tratamiento más abajo).

8 Lo cual es a la vez bueno y malo para la exégesis. Es bueno porque ha hecho que los estudiosos se fijen en el texto con una atención inusitada, proveyéndonos así un cúmulo de información útil y de posibilidades de entenderlo; sin embargo es dañino cuando las conclusiones previas tanto a favor como en contra de la igualdad de la mujer determinan la forma en que uno va a entender el texto. En este asunto el presente autor es también un hombre de su época, para bien o para mal. Para un repaso útil tanto de la historia de la exégesis como de la forma en que ha sido influida por la cultura, ver Linda Mercadante, From *Hierarchy* to *Equality, A* Comparison *of* Past and Present Interpretations of 1 Cor 11:2-16 *in Relation to the Changing* Status *of Women in Society,* Vancouver, 1978.

11 7 ***Porque***
Por una parte, el VARON no debería tener la cabeza ***cubierta,***
siendo la imagen y gloria de Dios;
Por otra, la MUJER
es la gloria del VARON;
8 [A] ***Porque*** el VARON no procede de la MUJER,
sino la MUJER del VARON;
9 [B] ***Porque*** también el VARON no fue creado
por causa de la MUJER,
sino la MUJER
por causa del VARON
10 Por esta razón
la MUJER debería tener autoridad sobre su (propia) cabeza
a causa de los ángeles.
11 ***en todo caso*** (aún así)
[B'] Ni la MUJER aparte del VARON,
ni el VARON aparte de la MUJER,
en el Señor.
12 [A'] Porque así como la MUJER (procede) del VARON,
así también el VARON (procede) de la MUJER,
pero todas las cosas (proceden) de Dios.

111 13 Juzgad entre vosotros mismos:
¿Es decoroso que la MUJER ore a Dios ***descubierta?***
¿No os enseña la naturaleza misma *que*-
14 Por una parte,
si un VARON se deja el cabello largo,
es deshonroso para él.
15 por otra parte,
si una MUJER se deja el cabello largo,
es gloria para ella?
Porque el cabello le ha sido dado
en lugar de velo.
16 ***Ahora bien, si*** alguno parece ser contencioso,
nosotros no tenemos tal costumbre,
ni las iglesias de Dios.

Varias cosas podrían decirse acerca de este argumento. (1) Las señales gramaticales/estructurales parecen exigir esta división tripartita.[9] En cada

[9] **Esta subdivisión del párrafo se encuentra en NA26, pero no la sigue ninguna de los comentaristas.**

caso las situaciones del varón y de la mujer se distinguen la una de la otra mediante conjuntos de contrastes, en los dos últimos casos mediante la señal gramatical específica «por una parte/por otra».[10] (2) Además, en cada caso el argumento parece dirigido específicamente a la mujer, y se le planta claramente en la «cabeza».[11] (3) El problema tiene que ver con que la cabeza de la mujer esté «descubierta» cuando ella ora o profetiza, como lo dejan claro las dos expresiones del problema en los vv. 5-6 y 13. Todo esto lo manifiesta el argumento mismo.

La Parte I (vv. 3-6) arguye a partir del uso metafórico de «cabeza» en el sentido de que el varón deshonraría a su «cabeza» si tuviera algo «colgando hacia abajo de la cabeza»; mientras que lo opuesto le sucedería a la mujer: ella deshonraría a su «cabeza» si profetizara «descubierta en cuanto a la cabeza». La elaboración explicativa de los vv. 5b-6, que mediante una analogía lleva adelante la cuestión de la vergüenza de la mujer y concluye con el imperativo de que ella debe cubrirse, deja claro que es aquí donde radica el problema.

Aunque el argumento de la Parte II (vv. 7-12) es más complejo -y lleno de sorpresas-,[1"] ~ otra vez parece apuntar hacia la mujer. Lo de que el varón ***no debe*** cubrirse la ***cabeza*** porque él es imagen y ***gloria*** de Dios (v. 7ab) establece tanto los vv. 7c-9 como el v. 10: primero, mediante la afirmación de que la mujer es ***gloria del varón,*** lo cual se explica luego en los vv. 8-9; segundo, mediante la afirmación del v. 10 de que ella ***debe*** tener autoridad sobre su propia ***cabeza*** a causa de los ángeles. Los vv. 11-12, que corresponden en orden inverso a las afirmaciones de las vv. 8-9, parecen tener el propósito de matizar estas últimas, para que no se malentiendan.

La última parte de este argumento parece desviarse un poco, de modo que en la Parte III Pablo recoge el asunto una vez más, apelando ahora al propio sentido de decoro de ellos. Tomando el lenguaje del v. 5, comienza con una

10 Gr. Rey ... **be, señales estructurales que son pasadas poralto muy a la ligera por aquellos que intentan otros arreglos. Veresp. Murphy-O'Connor, «Ser», quien parte el primer párrafo en el v.7b, de modo que la palabra dirigida a los varones en v.7ab se considera como la respuesta final en un párrafo dividido en vv. 4-7b. Con eso no sólo deja de lado el pev ... Se, sino que también hace que un yap explicativo se lea como adversativo: «Un varón, en cambio.» La gramática no apoya ninguna de esas cosas.** Cf. **Padgett, «Paul», quien también parte el párrafo entre v. 7b y 7c, de modo que la cláusula con Rev funciona como conclusión al argumento de los corintios (vv. 3-7b) y el v. 7c comienza la respuesta de Pablo. No parece haber precedente alguno para un uso as(en la literatura griega (Padgett apela a supuestos ejemplos en Ro. 7.25; Gá. 4.8-9; y He. 9.23; pero éstos no son paralelos a lo que él alega, incluyendo un quiebre en los párrafos y en el punto de vista).**

La palabra ice~ec>,rl aparece nueve veces en los vv. 3-10, y el uso metafórico en v. 3 (y probablemente en vv. 4-5) es exigido porque es allí donde radicaba el problema literal (ver bajo v. 3).

12 **Ver más abajo, en la introducción a este párrafo.**

pregunta retórica,[13] que funciona como presuposición para lo que viene a continuación. Una vez más, puesto que se destaca solamente a la mujer, parece claro que es aquí donde radica el problema. Esto se apuntala aún más mediante la pregunta que sigue (vv. 14-15), donde Pablo vuelve a usar al varón para establecer la discusión referente a la mujer, cuya situación es la única que recibe comentarios adicionales. Luego concluye con una palabra dirigida a cualquiera que pretenda ser «contencioso» con respecto a este asunto, diciendo que las iglesias no tienen «tal costumbre».

Pero ¿qué quiere decir, específicamente, eso de que una mujer ore y profetice «descubierta en cuanto a la cabeza»? Hay tres opciones básicas: (1) La opinión tradicional consideraba que ella estaba prescindiendo de alguna especie de cobertura externa.[14] Esto parece insinuado tanto por el verbo «cubrir» como por las palabras acerca del varón en el v. 7, que implican una cobertura externa («no debe cubrirse la cabeza»). La dificultad de esta opinión proviene principalmente de entender el *v.* 15 en el sentido de que el cabello largo se le da a la mujer *en lugar de* un *peribolaion* (lit. «una envoltura», y por tanto una especie de rebozo, pañolón o chal).

(2) A causa del v.15, se ha alegado que la «cobertura» por la que se aboga en los vv. 47 y 13 es en realidad el cabello largo de los vv. 14-15, porque algunas de las mujeres estaban usando el cabello corto.[15] Pero contra esto va el lenguaje y la gramática de los vv. 5-6,[16] donde Pablo arguye mediante analogía que, si no van a estar «cubiertas», deberían raparse o cortarse el pelo.

(3) Más recientemente varios eruditos[17] han sugerido, sobre la base del

13 Algunos (p.ej., Bushaell,God's Word, párr. 249; Padgett, «Paul», p.82)arguyen que se trata de un indicativo. Ver el comentario.

14 El uso de la palabra «velo», que la mayoría de las veces se asocia con esta opinión, corre el **peligro de hacer pensar en el velo completo de las actuales culturas musulmanas, que cubre** todo excepto los ojos. Esa forma de velo no se conoce en la antigüedad, por lo menos por la evidencia de las pinturas y esculturas. [Nota del traductor: En las culturas hispanas es menor el peligro de que «velo» se entienda de ese modo, ya que esa palabra efectivamente se empleaba en muchos países, hace pocas décadas, para designar un pañuelo o mantilla pequeña con que algunas mujeres se cubrían la cabeza al orar o al entrar a la iglesia.] Lo más frecuente era que la «cobertura» fuera, o el extremo suelto de una prenda exterior conocida como tliatlov, o un paño de lino que al colocarse quedaba flojo. Ver nn. 58 y 69.

15 Cf. Martin, «Interpretation»; cf. NIVmg.

16 Cf. abajo el comentario de esos versículos. Es completamente forzado hacer que la expresión pasiva «que sea rapada» diga «que esté por ahora con el cabello corto» (como Martin, NIVmg). Pablo habría podido decir eso fácilmente, y este imperativo no lo dice.

17 Quien primero alegó esto fue Isaksson, Marriage, p. 166, y fue seguido sin reconocimiento por Hurley, «Veils», pp. 197-200; cf. Payne, Man, pp. 44-47. El argumento fue refinado por Murphy-O'Connor, «Sex», pp. 488-489, seguido por Padgett, «Paul», p. 70. Cf. Fiorenza, *Memory*, p. 227, quien ofrece evidencias de los cultos mistéricos donde las mujeres profetisas y liturgistas frecuentemente usaban el pelo desgreñado.

uso de la LXX, que el adjetivo «descubierta» se refiere a «cabello suelto», es decir, a que la mujer anduviera en público con el cabello suelto y por lo tanto experimentara vergüenza. Aunque esto resulta atractivo en muchos sentidos, tiene su propio conjunto de dificultades: en qué sentido el que el varón no se cubra la cabeza, en el v. 7, es lo contrario de esto; qué hacer con el v.15, que implica que el cabello largo, y no el cabello amontonado, sirve en lugar de chal;[18] el hecho de que no hay evidencia segura del siglo I de que el usar en público el cabello suelto hubiera sido un tipo de afrenta.[19]

O la primera o la tercera de éstas es la opción más probable. En ambos casos la principal dificultad radica en el v. 15. Si la postura tradicional tiene razón, entonces los vv. 13-15 deben servir de argumento mediante la analogía. Es decir, basándose en la analogía de la «naturaleza» con respecto al cabello mismo, parece apropiado que la mujer deba mantener la costumbre de una cobertura al orar o profetizar. Si el problema es el «cabello suelto», entonces se considera que los vv. 13-15 abordan problemas diferentes (Hurley), o bien la palabra *peribolaion* se interpreta en el sentido de «cabello recogido hacia arriba» (Murphy-O'Connor). En términos generales, una forma modificada de la postura tradicional[20] parece ofrecer menos dificultades, pero la postura del «cabello suelto» sigue siendo una opción viable. En cualquiera de los dos casos, la acción de la mujer se considera vergon-

18 Las respuestas a esto son variadas. Ver bajo v. 15.

19 Dado que ninguna de estas opciones carece de problemas, se han sugerido otras alternativas: (1) Isaksson arguye que el problema tiene que ver con los peinados, pero que eso se limitaba estrictamente al peinado de los «profetas» y «profetisas» en el «nuevo templo», la iglesia. Pero a pesar de sus argumentos a favor de esta postura, esto da por entendida la existencia de un orden distinguible de profetas en la iglesia primitiva, lo cual es menos que convincente. (2) Padgett alega que los vv. 3-76 son una cita paulina de la postura corintia o una forma suya de reenunciare sa postura, y que los vv. 7c-15 son su respuesta. Por consiguiente los vv. 13-15 han de leerse como indicativos («Es propio que la mujer ore a Dios sin cubrirse la cabeza; ni siquiera la naturaleza misma os enseña que al varón le sea deshonroso dejarse crecer el cabello, etc.»). Pero no hay indicio alguno de que Pablo esté citando a los corintios, y el poner una ruptura de párrafo entre el v. 7ab y 7c es una lectura no natural del texto griego (ver arriba a.10). (3) Payne sugiere que Pablo sencillamente está respondiendo a preguntas de los corintios sobre todo el asunto del vestir y los peinados en la asamblea. Según eso, Pablo establece que ni los varones ni las mujeres deben usar el tradicional tallith (chal de oración; vv. 4, 7 para los varones; v. 15 para las mujeres) porque por medio del Espíritu uno se acerca a Cristo sin ese «velo» (cf. 2 Co. 3.12-18). En cuanto a las mujeres, establece que, aunque ellas tengan autoridad sobre su propia cabeza (v.10), no deben usar el cabello suelto en público a causa de la vergüenza que les acarrea a ellas mismas y a sus maridos. Por atractiva que resulte esta solución en varios sentidos, no parece responder adecuadamente ni a la relación de Pablo con la iglesia entera (ver la Introducción) ni a la estructura del argumento en particular (no parece tenerse en la mira el interés por el modo de vestir de los varones).

20 Es decir, que la «cobertura» se trata de un pañolón o chal suelto, y no un velo que cubre completamente.

zosa, y por esa razón Pablo está dispuesto a ofrecer una justificación teológica para mantener una costumbre.

Pero, ¿por qué era que algunas mujeres (aparentemente) estaban desacatandodeese modo la forma acostumbrada de presentación? Tradicionalmente, cuando siquiera se planteaba esa pregunta, se sugería que el problema tenía que ver con que algunas mujeres estaban insubordinándose a sus maridos a causa de su recién encontrada libertad en Cristo. Entonces los intérpretes veían el pasaje, que se basaba en una forma particular de entender los vv. 3 y 7-10, como un intento de «poner a las mujeres en su lugar» insistiendo en que mantuvieran el símbolo tradicional de su subordinación, el velo.

Es más probable que el problema esté conectado con la situación histórica general en Corinto, y que refleje la perspectiva teológica señalada en otros lugares de esta carta (ver la Introducción), especialmente la de las mujeres «escatológicas» que se señaló en el capítulo 7 [21] Poco puede dudarse de que en la nueva edad inaugurada por Cristo, las mujeres participaban en el culto junto con los hombres. [22] En su mayor parte, en estos asuntos la iglesia de Corinto seguía las tradiciones que había recibido durante la visita de Pablo. Pero algunas mujeres, o bien de hecho estaban orando/profetizando (que es lo más probable) sin la «cobertura de cabeza» o «peinado» que se acostumbraba, o bien estaban argumentando a favor del derecho de hacerlo así. [23] Probablemente esto esté conectado con el hecho de que ellas eran pneumatikos («espirituales») y con su escatología un tanto superrealizada. Parece difícil entender la respuesta de Pablo a menos que la escatología espiritualizada de ellas incluyera también algún tipo de eliminación de la distinción entre los sexos. Ellas consideraban que en el Espíritu ya habían llegado a la meta; ya estaban actuando como quienes iban a ser «como los ángeles», entre quienes ya no existía distinción sexual alguna. Como parte de su nueva

21 Ver la introducción al cap. 7.

22 Era tradicional que los exégetas, especialmente en ciertas tradiciones protestantes, arguyeran que en realidad las mujeres no oraban ni profetizaban, sino que el modo de hablar de Pablo se refería solamente a la presencia de ellas en el culto divino cuando se oraba y se profetizaba, o a cuando ellas oraban en privado. Esta postura ha sido revivida en tiempos recientes por F. C. Synge, «Studies in Texts-I Cor. 11:2-16», *Theology* 56, 1953, p. 143; y Weeks, «Silence». Pero el v. 13 desautoriza completamente esa opinión; la mujer «ora a Dios», y el contexto no tiene ningún sentido si todo esto no se da en la asamblea reunida. Cf. el tratamiento en Isaksson, *Marriage*, *pp.* 153-157.

23 Es decir, probablemente el problema no sea sólo con que se presentaran en la asamblea de ese modo, sino con que profetizaban «ataviadas» impropiamente. Uno se ve tentado a ver en esto alguna conexión con lo que ocurría en los contextos del «éxtasis» pagano (cf. Bruce, p. 105; R. y C. Kroeger, «An Inquiry into the Evidence of Maenadism in the Corinthian Congregation», *SBL Seminar Papers*, 4, 1978, 2.331-336; Fiorenza, *Memory*, *p.* 227).

«espiritualidad» ellas estaban abandonando algunas distinciones muy tradicionales entre los sexos, que de otro modo se habrían considerado vergonzosas. Pablo tiene opiniones suficientemente fuertes acerca del problema como para referirse a él, aun cuando su argumento carezca del acostumbrado vigor. Puesto que es difícil imaginar que a Pablo le importara la «costumbre» en sí, especialmente después de 10.23-11.1, probablemente lo que conduce a esta respuesta es el problema teológico más amplio.

1. Un argumento a partir de la cultura y la vergüenza

Cap. 11.2-6

2 Os alabo, hermanos, 24 porque en todo os acordáis de mí, y retenéis las instrucciones tal como os las entregué.

3 Pero quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios la cabeza de Cristo.

4 Todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta su cabeza.

5 Pero toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta su[25] cabeza; porque lo mismo es que si se hubiese rapado.

6 Porque si la mujer no se cubre, que se corte también el cabello; y[26] si le es vergonzoso a la mujer cortarse el cabello o raparse, que se cubra.

Después de un elogio inicial por guardar ellos las tradiciones, Pablo comienza el argumento propiamente dicho con una construcción teológica en la que emplea la palabra «cabeza» metafóricamente para designar tres tipos de relaciones: varón/Cristo; mujer/varón; Cristo/Dios. Esta metáfora es la puerta de entrada a las dos clases de cobertura o peinado que se describen en los vv. 4-5a, donde la «cabeza» especificada en el v. 3 será afrentada por las acciones del varón y de la mujer. La idea de «afrenta» o «vergüenza» conduce entonces a Pablo a elaborarla en función de la mujer

24 Esta adición del vocativo otW4oL es propia de la tradición occidental y del TMay, reflejada por RVR. Como señala Zuntz, p. 176: «El pronombre [vpag] casi exigía la adición. Si el vocativo hubiera estado allí originalmente, sería inexplicable su omisión por tantos testigos sobresalientes.» Cf. Meuger, pp. 561-562.

25 Unos cuantos Mss. (B D2 6 629 945 pm) resuelven el problema en cuanto a cuál «cabeza» está siendo deshonrada, cambiando el av rls por Eavrgo.

26 Gr. 8E es un verdadero adversativo («pero», VP). La RVR no logra una buena traducción («y») que dé sentido a la oración condicional correspondiente que sigue. Ver el comentario.

(donde pareciera que la vergüenza es de ella tanto como del varón), en un intento por hacer que ella vea la validez del estar «cubierta».

La metáfora del v. 3, que tradicionalmente se ha interpretado como una defensa de la necesidad de que la mujer mantenga su puesto de subordinación a su «cabeza», es decir a su marido, suele considerarse como el punto central de todo el pasaje. Sin embargo, es más probable que se trate simplemente de un intento por parte de Pablo de quitar el problema de la «cabeza» en el sentido literal, para ponerlo en un contexto más amplio de relaciones. En todo caso el problema literal vino primero, y Pablo ha usado la palabra metafóricamente al principio para colocar el problema literal en un marco teológico mayor.

2 Estas palabras iniciales parecen brotar fácilmente de lo que ha venido inmediatamente antes (10.33-11.1). Habiendo exhortado a los corintios a imitar su imitación de Cristo, ahora los elogia por hacerlo así con respecto a las «tradiciones»,[27] «tal como os las entregué». No obstante, estas palabras son sorprendentes, y en dos formas. Primero, uno casi no está preparado para palabras de «alabanza»[28] en esta carta, especialmente «os alabo ... porque en todo os acordáis de mí»; de hecho, aparte de la acción de gracias del principio, muy poco más en esta carta semeja incluso remotamente la alabanza o el elogio. Hasta este punto todo ha sido argumento retórico o exhortación, y la mayor parte de ello ha tenido la intención de cambiar o la conducta o las actitudes de ellos para con él.[29] Segundo, aunque él los alaba por «retener las tradiciones», aún así en lo que sigue en los caps. 11-14 no parece haber un solo caso en que ellos estén haciéndolo así; más bien, en 11.17-34 están haciendo todo lo contrario. Es más, según 11.34 hay todavía otros puntos de preocupación en estos asuntos, que esta carta no toca. ¿Cómo hay que entender, entonces, estas palabras?

Algunos han sugerido que estas palabras son deliberadamente irónicas, o incluso sarcásticas.[0] Es más probable que (1) sirvan de un modo más

27 Gr. nap~s (RVR «instrucciones»), que con su verbo de igual raíz napab~L («transmití» [RVR «entregué»]; cf. 11.23; 15.3 [RVR «he enseñado» en estos dos últimos casos]) es un término técnico en el judaísmo para la transmisión oral de la instrucción religiosa. En este caso, casi con toda seguridad no se refiere a «enseñanzas» (como sí en 15.3), sino a las «tradiciones» referentes al culto (como en 11.23). En cuanto a este término en el judaísmo, ver B. Gerhardsson, *Memory andManuscript,* ASNU 22, Lund, 1961; en cuanto a Pablo, ver K. Wegenast, *Das Verstiindnis der Tracfition be¡ Paulus and in den Deuteropaulinen,* Neukirchen-Vluyn, 1962; K. Wegenast, *MDNTT III, pp.* 772-774.

28 Gr. exaevw, verbo que aparece en Pablo (aparte de una cita de la LXX en Ro. 15.11) sólo aquí y en los vv. 17 y 22 (dos veces).

29 I-a solución obvia para esto, por supuesto, es que aquí él está recogiendo un nuevo tema, como lo implican las palabras que siguen, «retenéis las instrucciones».

30 Ver, entre otros, Hurd, pp. 182-184; Moffatt, p.149.

general como una especie de captatio *benevolentiae* para introducir los capítulos 11-14, en la cual el apóstol los anima con alabanza en relación con «tradiciones» no mencionadas que ellos están reteniendo, con el fin de caerles con mayor fuerza en los campos donde no las retienen.[31] O bien (2) apuntan específicamente hacia los vv. 3-16, estableciendo el asunto de las «coberturas» de la cabeza de las mujeres como un contraste con los vv. 17-34, asunto en el cual no puede elogiarlos.[32] Los problemas con esta última solución son varios: (a) el adversativo «pero» del v. 3 (ver más abajo) implica que la instrucción que sigue no se trata de un elogio sino de una «corrección» de algún tipo; (b) en los vv. 3-16 él sí está corrigiéndolos, en vez de alabarlos, aun cuando no lo haga tan fuertemente como en los vv. 17-34; y (c) la palabra «tradiciones» es plural; si se refiriera sólo a los vv. 3-16 uno esperaría el singular como en el v. 17.

De modo que, aun cuando bien puede ser que él esté tomando palabras de la carta de ellos, y que quizás en el primer caso (vv. 3-16) esté refiriéndose a algo que ellos están defendiendo, esta oración inicial muy probablemente sirve para introducir el conjunto de los capítulos 11-14. Aunque ellos se acuerden de él en todo,[33] hay algunos campos referentes alas «tradiciones» en que no es alabarlos lo que corresponde. Quizás estén siguiendo de veras las «tradiciones», pero no del modo adecuado.

3 El «pero»[34] con quecomienza esteargumento sugiere quealgunascosas no andan tan bien como las han pintado los corintios. Sin embargo, esta respuesta carece de la retórica de mucho de lo que había venido antes. Así, Pablo empieza con la expresión más moderada «quiero que sepáis que ...»[35]

31 Cf. Conzelmann, p.182, n.13, quien considera la *captado* como un simple recurso literario, sin que haya «bases específicas para él». Es más probable que, como con la acción de gracias (1.4-9), esto se refiera a campos reales donde ellos están observando las tradiciones. Por eso él está en libertad de corregirlos allí donde no están haciéndolo.

32 Cf. Hurley, «Veils», pp. 191-193.

33 La palabra navta («en todo») hace pensar que él está citando a ellos, quienes tendrían la tendencia a tener una mejor opinión de su propia obediencia de lo que sería realista.

34 Gr.be,casiseguramenteunadversativoalv.2,ynounconsecutivocomolosugierenalgunas versiones.

35 Su única otra aparición se registra en Col. 2.1. Cf. la expresión retórica «¿No sabéis que...?» (ver bajo 3.16), y la expresión negativa más común «No quiero que ignoréis...» (ver bajo 10.1). Padgett, «Paul», pp. 78-79, hace la sugerencia improbable de que (1) la «fórmula tripartita de la función de cabeza» es la forma en que los corintios han refraseado una postura paulina acera de la cual, a fin de cuentas, están en desacuerdo con él (ellos piensan que cabeza = autoridad; Pablo piensa que cabeza = fuente de existencia), y (2) que esta fórmula introductor¡& es porconsiguiente la afirmación parcial que hace Pablo de la fórmula de ellos, la cual funciona de modo parecido a la fórmula «sabemos» en 8.1 y 4. Por lo tanto, esa frase «no india que Pablo esté enseñando algo nuevo, sino que desea hacer resaltar un nuevo

Lo que quiere que ellos sepan asume la forma de un *theologoumenon* (enunciado teológico) que servirá de punto de referencia para la respuesta que viene inmediatamente después (w. 4-5). El enunciado mismo se da en tres partes, cada una de las cuales usa metafóricamente la palabra «cabeza» para expresar una relación diferente: varón/Cristo, mujer/varón,[36] Cristo/Dios. Lo que no resulta claro de modo inmediato, especialmente para el lector moderno, es el sentido de la metáfora «cabeza», y por tanto la naturaleza de las relaciones que cada una de las cláusulas se propone enunciar.

Hay que señalar que este enunciado teológico no es algo que Pablo se pone a demostrar; tampoco es el punto principal de la sección. De hecho, después de las referencias a como «todo varón» y «toda mujer» afrentan su «cabeza», en los w. 4-5, no hay ninguna otra referencia directa a este enunciado.[37] Además, los dos primeros rubros (varón/Cristo, mujerlvarón) aparecen en la misma secuencia en los w. 4-5, donde Pablo recoge el problema en sí. Esto sugiere que, aunque este *theologoumenon* aparece como primer elemento en el argumento, el problema conductual en sí realmente había venido primero, y que ese problema, relacionado con la *cabeza* de las mujeres, dictó tanto el *hecho* como la forma de la aparición de esta construcción teológica. Pablo parece preocuparse por hacer virar el problema, de un problema de libertad individual a uno de responsabilidad en las relaciones. El problema se hallaba claramente ubicado en la cabeza de las mujeres, pero estaba afectando las relaciones entre varones y mujeres en la edad presente. Al ataviarse de tal modo que tendían a eliminar las distinciones entre los sexos, estaban deshonrando esa relación, que todavía no había sido abrogada a pesar de que ya se había inaugurado la nueva edad.[38]

La metáfora en sí suele entenderse como una afirmación jerárquica, que

aspecto de lo que es ya sabido». Esto presiona considerablemente el sentido evidente de «quiero que sepáis»; es más, esta frase introductoria difiere totalmente de la fórmula «sabemos que», la cual va seguida de claves gramaticales que indican que está citándolos a ellos (ver bajo 8.1 y 4).

36 Es común considerar que esto se refiere al marido y la esposa (cf. RSV). Eso es posible, pero a la luz del argumento completo parece menos probable (ver bajo v. 5).

37 El enunciado del v. 8, repetido en el v. 12, de que «la mujer procede del varón», es muy probablemente una referencia oblicua al v. 3. El v. 7 frecuentemente se considera de ese modo, pero con un extraño viraje de la lógica que dice: (1) Cristo es la cabeza de (= autoridad sobre) el varón porque (2) el hombre fue creado a imagen de Dios y para gloria de Dios. Eso **parece, cuando menos, obtuso, ya que se dice que** el varón es imagen y gloria de Dios, no de Cristo, y el concepto de «autoridad» no aparece en el v. 7.

3s Es decir que todavía no son como los ángeles, que no tienen sexo y que por lo tanto ni se casan ni se dan en casamiento (cf. 7.1; 13.1; Lc. 20.35).

establece estructuras de autoridad.[39] Pero no hay nada en el pasaje que sugiera tal cosa; de hecho, la única aparición de la palabra exousia («autoridad») se refiere a la propia autoridad de la mujer (v. 10). Lo que es más, los vv. 11-12 matizan explícitamente los w. 8-9 para que no se entiendan de ese modo. De hecho, el uso metafórico de *kefalé* («cabeza») en el sentido de «jefe» o «persona de rango superior» es poco común en la literatura griega,[40] tanto que a pesar de que la palabra hebrea ró'g a menudo comportaba ese sentido, los traductores griegos de la LXX, que de ordinario usaban *kefalé* para traducir ró'9 cuando significaba «cabeza» en el sentido

39 Así todos los comentarios hasta Barrett y Conzelmann -aunque incluso éstos optan por alguna forma de «subordinación» como algo inherente a la metáfora-, así como algunos de los estudios de la nota Á (Weeks, Hurley). Para una objeción temprana a ese punto de vista, ver S. T. Lowrie, «I Corinthians XI and the Ordination of Women as Ruling Elders», PTR 19, 1921, pp. 113-130.

40 Cf., p.ej., LSJ, MM; quien primero llamó la atención del mundo erudito a este respecto fue S. Bedale, «The Meaning of Ke4axrl in the Pauline Epistles»,JTS 5, 1954, pp. 211-215, quien enuncia el problema en forma concisa: «En el griego uso normal, clásico o contemporáneo, KE0ockrl no significa 'cabeza' en el sentido de gobernante, o jefe, de una comunidad. Si xe~a>,rl tiene ese sentido en los escritos de San Pablo (ciertamente no lo tiene en ningún otro lugar del Nuevo Testamento) no debemos suponer que lo haya adquirido como consecuencia del uso en la LXX de esa palabra para traducir [ró'sj» (p. 211). Luego pasa a demostrar que eso último es poco probable. Estudios más recientes han comprobado sus sondeos iniciales. Ver R. Scroggs, «Paul and the Eschatological Women: Revisited»,JAAR 42, 1974, p. 534, a. 8; Murphy-O'Connor, «Sex», p. 490; B. y A. Mickelsen, «The 'Head' of the Episties», CT 25,1981, pp. 264-267; B. y A. Mickelsen, «What Does *Kephalé* Mean in the New Testament?», *Women, Authority and the Bible,* A. Mickelsen ed., Downers Grove, Illinois, 1986, pp. 97-110; P. B. Payne, «Response», *ibíd, pp.* 118-132; y K. Kroeger, «The Classical Concept oí 'Head' as 'Source'», *Serving Together: A Biblical Study of Human Relationships,* G. Gaebelein Huf, ed., Nueva York, 1987, ponencia que parece decisiva. Por muchas de las estadísticas usadas aquí, estoy endeudado con la «Response» de Payne.

las dos referencias en BAGD son bastante insustanciales: la referencia de 7.ósimo **data del** s. VI d.C., y con toda probabilidad se refiere a la «dignidad» y no a la autoridad; la palabra KE~uXrl ni siquiera aparece en el segundo ejemplo (Seudo-Aristóteles). Cf. Payne, p. 120. W. Grudem toma una postura contraria, «Does Ke~a>,rl («Head») Mean 'Source' or 'Authorityy over' in Greek Literature? ASurvey oí 2,336 Examples», Trinl, n.s. 6, 1985, pp. 38-59. A pesar de todo su intento de ser objetivo mediante la investigación en computadora, este artículo es bastante desorientador tanto en su presentación como en sus conclusiones. El número 2.336 en el título es especialmente desorientador porque sólo un pequeño porcentaje de esos ejemplos son metafóricos, y esos son los únicos que cuentan. Además, la conclusión de Grudem de que 49 de ellos significan «autoridad sobre» es especialmente desorientadora, por varias razones: (1) esos 49 incluyen 12 **ejemplos del NT, que el autor prejuzga exegéticamente que significan «autoridad sobre» cuando** esosson precisamente los pasajes en cuestión; (2) de los restantes 37, hay 18 que son de traducciones griegas del AT, que por las razones abajo esbozadas son las excepciones que prueban la regla de que ese *no* es un significado corriente para esa palabra griega (ver esp. n. 42); (3) en cuanto a la mayoría de los 19 restantes hay dudas exegéticas graves acerca de si los autores se proponían dar un

físico,[41] casi nunca lo hicieron cuando el sentido era «gobernante», [42] indicando así que el sentido metafórico es un uso excepcional y no es parte de la gama corriente de significados para esta palabra griega.

Por consiguiente, la forma en que Pablo entiende esta metáfora, y casi con toda seguridad la única que los corintios habrían podido captar, es «cabeza» como «fuente», y especialmente «fuente de vida» [43] Esto parece quedar corroborado por los vv. 8-9, el único lugar donde una de estas relaciones es recogida nuevamente en el argumento de Pablo. Allí dice explícitamente que el varón fue la fuente original de la mujer (cf. v.12). De modo que la inquietud de Pablo no es jerárquica (quién tiene autoridad sobre quién), sino relacional (las relaciones singulares que se basan en que uno sea la fuente de la existencia del otro). De hecho, nada dice acerca de la autoridad del varón;[44] lo que le interesa es lo de que la mujer es la gloria del

sentido metafórico de «autoridad sobre»; y (4) puesto que en sus cálculos usó a Filón, parece bastante equivocado, a la luz de los pasajes de Filón citados en la n. 43, cuando concluye que «no se descubrieron casos en que Ke~aIxl tuviera el significado de 'fuente, origen'.» Lo que ha demostrado Grudem es que el uso metafórico de «líder» puede hallarse (no resulta tan claro que alguna vez signifique «autoridad sobre»); pero está muy equivocado cuando afirma que la idea de «fuente» u «origen» no se halla del todo. Cf. n. 43.

41 En 226 de 239 casos. Los otros 13 se traducen de modo diferente por diversas razones. Ver Payne, «Response», p. 121, n. 33.

42 En unos 12 de 180 casos, y la mitad de ellos son variantes en un solo Ms. o se exigían para mantener un contraste cabeza/cola. Los únicos casos claros de que ró'9 = Ke0akrl = líder/jefe son Jue. 11.11; 2 S. 22.44; Sal. 18.43; Is. 7.8, 9; Lm. 1.5. Cf. Payne, «Response», p. 123, n. 35. Como lo señala Murphy-O'Connor, estas «excepciones (¡hasta Homero asentiría!) no cambian el panorama». Más bien, estas estadísticas parecen hacer de esto un caso claro en que la excepción demuestra la regla. El lamentable fallo de Grudem ara señalar estos fenómenos de traducción empaña considerablemente su estudio (ver a. z).

43 En cuanto a este uso ver el fragmento órfico 168, citado por LSJ: «Zeus es la xeoc tXn, Zeus el medio, y a partir de Zeus todas las cosas quedan completas». Como señala Barrett, p. 248, el hecho de que algunos Mss. de ese fragmento tengan apXrl en vez de xelat>,rl resulta especialmente significativo en cuanto a su sentido se refiere. De otro modo piensa Grudem, «Koetkq», pp. 45-46; pero el tratamiento que le da Payne, «Response», p.125, se lleva aquí la mejor parte. Ver tb. Filón, *congr.qu. er.* 61: «Y de todos los miembros del clan aquí descrito Esaú es el progenitor, la xe~a>,rl, por decirlo así, de toda la criatura [es decir, la fuente del clan entero] » (Loeb IV, p. 489); y praem 125: «El virtuoso, ya sea un solo hombre o un pueblo, será la xeooa>,rl del género humano, y todos los demás serán como los miembros de un cuerpo, que sacan su vida de las fuerzas que están en la KEoctkrl allá arriba» (Loeb VIII, p. 389); cf. Artemidoro, *oneir.* 1.2: «Otro hombre soñó que lo decapitaban. En la vida real, el padre de este hombre también murió; porque así como la Ke0akrl es la fuente de la vida y de la luz para el cuerpo entero, él era responsable por la vida y luz del soñador» (Teub., p. 16); y 1.35: «Porque la Ke~akrl se asemeja a los padres en cuanto es la causa de que uno viva» (Teub., p. 34). Estoy en deuda con Payne, «Response», pp. 124-25, por hacerme notar estas referencias de Filón y Artemidoro. Ver esp. Ef. 4.15-16.

44 Grudem, «xe*a0,q», p. 56, hace la afirmación infundada de que «en el siglo I las coberturas para la cabeza eran una señal de relación con la autoridad». Puesto que la evidencia en ese

varón, aquella sin la cual él no estará completo (vv. 7c-9). Difuminar esa relación es, para la mujer, acarrear vergüenza para su «cabeza». Esto quiere decir que la cláusula del medio, «el varón es la cabeza de la mujer»,[45] se refiere al relato de la creación al cual se alude también en los vv. 8 y 12. «El varón» se referiría a Adán, y «la mujer» a Eva; entonces, «el varón es la fuente de la vida de la mujer». Pero como lo deja claro el V. 12, eso es sólo una parte del asunto; de un modo mucho más significativo, «todo», tanto el varón como la mujer, «procede de Dios».

Si ése es el sentido de la línea del medio, y el resto del contexto parece exigir tal conclusión, entonces, ¿qué pasa con las líneas primera y tercera? La más difícil es la primera. Hay dos opciones viables: (1) En lo referente a la creación, Cristo es la fuente de la vida de todo varón;[46] (2) en lo referente a la nueva creación, Cristo es la fuente de todo varón cristiano. En favor de la primera opción tenemos: (a) la posibilidad de que las tres cláusulas sean entonces cronológicas: Cristo creó al varón; por medio del varón vino la mujer; Dios es la fuente de Cristo en su encarnación;[47] (b) el hecho de que en otros lugares, en Pablo, Cristo es considerado como aquél por medio del cual todas las cosas llegaron a la existencia; (c) esto explica bien el adjetivo «todo»: por medio de la creación él es, entonces, la fuente última de todo varón; (d) la referencia, en el v. 7, a que el varón es imagen y gloria de Dios, se refiere también al relato de la creación (cf. v. 12).

A favor de la segunda opción tenemos: (a) la declaración explícita de Pablo en 2 Corintios 5.17, de que la «nueva creación» es resultado del hecho de que uno esté «en Cristo» (cf. 1 Co. 1.30); (b) en Colosenses 1.18 Pablo se refiere a Cristo como la «cabeza» de su cuerpo, la iglesia, en un contexto que da a entender que él es la fuente de su ser; (c) cuando él retoma esta cláusula en el v. 4, repite «todo varón» en un contexto que no se refiere el «varón» en general, sino a los varones creyentes en la asamblea cristiana.

sentido es tan ambigua, tanto en lo referente al uso de coberturas de cabeza como en lo referente a las razones para hacerlo, sería necesario demostrar con evidencias muy claras un enunciado tan universal.

45 Gr. xe1eckrl be yvvatKos o avrlp; probablemente o avnp sea el sujeto, y KEOaC1rl un predicado nominal definido (según la «regla de Colwell», ef. n. 11 bajo 3.16).

46 En el sentido de 8.6 o Col. 1.15, de que él es aquél por medio del cual Dios creó todas las cosas. Pero ver la objeción de Murphy-O'Connor, «Ser», p. 494, n. 49. Esta opinión puede remontarse a una época muy antigua, por lo menos hasta Cirilo de Alejandría (Aread 5.6): «Por eso decimos que 'la cabeza de todo varón es Cristo'. Porque él fue hecho por (buc) él ... como Dios; 'pero la cabeza de la mujer es el varón', porque ella fue sacada de su carne ... Asimismo 'la cabeza de Cristo es Dios', porque él procede de él por naturaleza (el avsov Kata Ournv).»

47 Así arguye Payne, *Man*, p. 41. Por otro lado, este orden puede ser simplemente accidental ya que ha sido determinado por los vv. 4 y 5.

En general, ésta parece ser la opción más probable. La principal objeción a este punto de vista, además de la expresión «todo varón», es que en este sentido Cristo es también la «cabeza» de toda mujer cristiana. Pero eso es sacarle demasiado a este enunciado como un ***theologoumenon*** aislado, cosa que no es. Pablo, después de todo, no está tratando de dar un compendio teológico; éste es un argumento ad hoc, dirigido específicamente hacia lo que él va a decir en el v. 4. De modo que la relación singular que el varón cristiano tiene con Cristo como la fuente de su ser le impide «tener colgando hacia abajo de la cabeza» mientras ora o profetiza; de otro modo afrenta a Cristo, quien le dio vida.

Esto sugiere, entonces, que la cláusula final, «Dios [es] la ***kefalé*** de Cristo», no es un enunciado cristológieo en el sentido ontológico; es decir, difícilmente está pensando Pablo en la «generación etema» del Hijo a partir del Padre[49] Más bien se refiere a la obra de Cristo en la encarnación. Dios es la fuente de Cristo, quien mediante su redención llegó a ser fuente de «todo varón». Para el argumento que sigue, los primeros dos elementos son todo lo que se necesita; sin embargo, de un modo que nos recuerda a 3.22-23, Pablo no se contenta con afirmar simplemente las primeras dos relaciones, sino que insiste remontándose hasta la fuente última de todas las cosas, Dios mismo (cf. tb. 15.22-28). Cristo es la «cabeza» de todo varón creyente porque detrás de todas las cosas se halla el Dios eterno, de quien «todo procede» (cf. v.12). Con ese punto de referencia teológico apropiado, Pablo pasará ahora a explicar por qué las mujeres no deben estar «descubiertas» cuando oran y profetizan.

4 Pablo inicia su argumento con los varones. Si bien es posible que ellos también hayan estado participando en una forma de «vestir» que derribaba las distinciones entre los sexos, s° eso parece poco probable puesto que el argumento en cada caso, y especialmente en el presente, va dirigido hacia las mujeres (vv. 5-6). Más bien, parece que Pablo está armando su discusión con las mujeres por medio de una situación hipotética para el hombre que sería tan vergonzosa para su relación con su «cabeza» como lo es para la suya lo que están haciendo las mujeres.

Así que afirma: «Todo varón,» es decir todo varón cristiano, «que ora o

4e Cf. **Murphy-O'Connor, «Ser», pp. 493-495.**

49 **Como da por sentado, p.ej., Cirilo (n. 46); cf. el tratamiento en Murphy-O'Connor, «Ser», p. 493. Esta es la cláusula difícil para los que interpretan que «cabeza» significa «autoridad». La solución habitual es hacer una distinción entre igualdad ontológica y subordinación funcional. Sólo en este último sentido es Dios (= el Padre) el que tiene rango superior dentro de la Trinidad.** Cf. **Grudem, «KE~aL>.n»**, p. 57.

50 **Tal vez alguna especie de payasada barberil, como lo alega Murphy-O'Connor, «Ser», pp. 483-487; ver el tratamiento abajo.**

profetizad teniendo hacia abajo de la cabeza, afrenta su `cabeza'.» Los dos verbos «orar y profetizar» dejan ver con seguridad que el problema tiene que ver con la asamblea reunida para el culto.[52] Orar es cosa que puede hacerse en privado; profetizar no. El profetizar era la forma principal de hablar inspirado, y se dirigía a la comunidad para su edificación y estímulo (cf. 14.1-5). Los dos verbos no son ni exhaustivas ni exclusivos, sino representativos: apuntan a los dos focos del culto cristiano, Dios y los creyentes congregados.

La «cabeza» que sería afrentada es la «cabeza» metafórica del varón, Cristo.[3] Esto lo dejan claro varias casas: (1) el asíndeton (ausencia de partícula de enlace o conjunción) le da a esta oración el lazo más cercano posible con el v. 3; (2) Pablo usa el pronombre posesivo «su» en vez del reflexivo «su propia»; (3) el referirse a sí mismo de este modo complica sin advertencia los usos metafóricos; (4) de otro modo, el enunciado teológico precedente no tiene lugar alguno en el argumento.[54] Pablo, entonces, está afirmando que si el varón «tuviera hacia abajo de la cabeza» al orar o profetizar, estaría avergonzando en algún modo a Cristo, o por lo menos estaría afrentando la relación establecida por el hecho de que Cristo sea su «cabeza».

La pregunta, por supuesto, es qué significa eso de «tener hacia abajo de la cabeza»,[55] o, en otras palabras: ¿«tener qué hacia abajo de la cabeza»? Algunos han alegado que esto se refiere a tener el cabello largo «hacia abajo de la cabeza»,[56] postura que ha sido refinada por Murphy-O'Connor, quien

51 **Esta es la primera vez que en esta carta aparece esta palabra, la cual tendrá gran prominencia en la discusión de los caps. 12-14 (cf. 1 Ts. 5.20). En cuanto a un tratamiento de su significado, ver bajo 12.10.**

52 **El principal impulsorde la opinión contraria fue Bachmann, pp.350-351. Verla refutación en Grosheide, pp. 252-253. Ellis, p. 27, presenta lo que parece ser una nueva versión de la postura de Bachmann. Allí arguye: «Las instrucciones en 1 Cor 11,5 sobre el orar y el profetizar probablemente reflejan los procedimientos usados en el contexto de las sesiones de oración de los pneumáticos» (cf.** p. 36).

53 **De otro modo Murphy-O'Connor, «Ser», p. 485. Hurley, «Veils», p.202, arguye a favor de un «doble sentido deliberado».**

54 **Murphy-O'Connor (nota anterior) descarta demasiado fácilmente las razones 2 y 3. Argumenta sobre la base de la evidencia de H. Schlier,** *TDNT III, p.* **674, según la cual, puesto que es posible que «cabeza» se use como metáfora para referirse a la propia persona, ya no debería «haber objeción alguna» a tomar «afrenta su cabeza» como sinónimo de «le es deshonroso» en el v.14. Pero la** *posibilidadde* **que «cabeza» sea una metáfora para referirse a uno mismo no es el problema. Más bien, lo es el que esta oración siga tan de cerca al v. 3, con todos los indicios que la enlazan con el uso metafórico de ese versículo, y luego argüir que aquí tiene un sentido metafórico completamente diferente, basándose en un sentido supuestamente paralelo con el v. 14.**

55 Gr. Kcrrct KE0et%TIS eXwv.

56 **P.ej.Isaksson,Marriage, pp. 166-167;** *Hurley,Man,* **p. 169; Martin, «Interpretation», p. 233. La opinión anterior de Hurley («Veils», p. 202) era que el varón estaba profetizando «con**

ha demostrado que el desprecio por el cabello largo en los hombres iba generalmente ligado con la homosexualidad, en la cual el cabello largo se decoraba artísticamente para que se pareciera al de una mujer.[57] Sin embargo, el problema con esto es que estos pasajes siempre se refieren al cabello, y nunca se asemejan ni remotamente al lenguaje que usa aquí Pablo. Si Pablo hubiera estado pensando en el cabello largo, este giro había sido una forma sumamente insólita de referirse a él. Por otro lado, aunque el giro de Pablo es un tanto insólito, no carece de precedentes. En Ester 6.12 se dice que Amán «se dio prisa para irse a su casa, apesadumbrado y cubierta su cabeza» (RVR). La LXX traduce esta última frase como *kata kefalés* (= «hacia abajo de la cabeza»). Así también Plutarco dice que Escipión el Joven comenzó a recorrer Alejandría «teniendo el *himation* hacia abajo de la cabeza»,[58] con lo cual quiere decir que se cubría la cabeza con parte de su toga para que la gente no lo reconociera. Por tanto, casi con toda seguridad, con este giro Pablo está refiriéndose a una cobertura externa de tela.

Más allá de eso, todo lo que se diga es especulación. Casi no hay evidencia (pinturas, relieves, estatuas, etc.) de que en ninguna de esas culturas (griega, romana o judía) los varones se cubrieran la cabeza.[59] Dado que en algún momento el manto de Deuteronomio 22.12 (LXX, *peribolaion),* mencionado por Jesús en Mateo 23.5, llegó a ser usado por los varones judíos como el *tallith* («chal de oración»), es tentador ver en esto otra muestra de desaprobación, por parte de Pablo, de aquellas costumbres judías que dividen a los judíos de los gentiles (cf. 7.19; 10.26, 27)[60] Esto resulta especialmente

el cabello subido como el de una mujer». Esto se parece a la postura de Murphy-O'Connor (nota siguiente), excepto que pasa por alto los matices homosexuales del tener el cabello más largo para poder decorarlo artísticamente como el de una mujer.

57 «Ser», pp. 483-487.

58 *Mor.* 20017(xatasns xelakns EXtovTO Lp«2LOv). Este giro es idéntico al de Pablo, excepto porque menciona expresamente el complemento del verbo. El LgUSLOV era habitualmente parte de una prenda larga, ya fuera la toga o la tánica, aunque también podía ser separado. Esto ocurría así especialmente entre los judíos, para quienes en cierto momento se convirtió en su *tallith* o chal de oración. En cuanto a un tratamiento de ese fenómeno en aquellas culturas, ver E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco Roman Period, Vol. IX, Symbolism in the Dura Synagogue,* Nueva York, 1964, pp. 124-174.

59 Ver, p.ej., la colección de ilustraciones en el Vol. XI de la obra de Goodenough *Jewish Symbols. Es* muy interesante que dos excepciones notorias sean la pintura del templo de Isis en Pompeya (fig. 98), en la cual el sacerdote que está leyendo el rollo tiene puesto un sombrero o yelmo alado, y el relieve de la procesión de Isis (fig. 99), donde el «profeta» que está portando el pichel sagrado tiene su cabeza cubierta por un *himation* (parte de su túnica), mientras que la sacerdotisa misma está descubierta 1

60 Ver John Lightfoot, A *Commentary ora the New Testament from the Talmud andHebraica,* Oxford,1859, reimpr. Grand Rapids,1979, pp. 229-231, seguido por Bushnell, *God's Word,* párr. 241, y Payne, *Man, pp.* 42-44. Payne ha refutado fácilmente las objeciones de Hurley a esta postura, pero ha supuesto demasiado fácilmente que ésta era una práctica del siglo I.

atractivo a la luz de la referencia que se hace en 2 Corintios 3.12-18 al «velo» de Moisés como algo que todavía está puesto sobre los corazones de los judíos cuando se lee la Antigua Alianza;[61] sin embargo, en ese pasado el «velo» se usa figuradamente para referirse a la ceguera de los judíos, y el asunto tiene que ver con que esté descubierta la cara, y no la cabeza. Pero el problema mayor es que la evidencia del uso del *tallith* en la oración es demasiado tardía como para ser útil en cuanto a las costumbres judías de la época de Pablo.[62] Hay otras opciones: puesto que los varones, así como las mujeres, se cubrían la cabeza en señal de luto, uno podría afrentar a Cristo al orar o profetizar con la señal de luto; puesto que el profeta en el culto de Isis llevaba una cobertura en la cabeza,[63] ésta podría ser una especie de prohibición contra el presentarse ante Dios en un estilo parecido al de las religiones mistéricas. Sin embargo, en último análisis, simplemente tenemos que admitir que no sabemos. En cualquier caso, fuera lo que fuere, es hipotético; y significara lo que significare, Pablo esperaría que los corintios estuvieran de acuerdo en que el uso de tal cobertura por parte de los varones afrentaría a Cristo.

5a A modo de contraste,[64] Pablo se dirige ahora a las mujeres con una oración que va en perfecto equilibrio con el v. 4, salvo por las diferencias de apariencia. En lugar de «tener hacia abajo de la cabeza», la mujer afrenta su «cabeza» si ora o profetiza[65] «descubierta en cuanto a la cabeza». Como con el v. 4, «su cabeza» debe referirse a «el varón» del v. 3.[66] Aunque esto podría significar que al hacerlo así ella está insultando a su esposo, es más probable que, a la luz del v. 3 y de la analogía consiguiente en los vv. 5-6,

61 Es decir, podría aludir a un *tallith* propiamente dicho usado durante la lectura de la ley.

62 La evidencia puede hallarse en Str-B III, pp. 424-426, y John Lightfoot (n. 60). Ver, p.ej., *b.Sabb.* loa, *12b;AbotR.Nat.* 6. Lamentablemente, parte de esta evidencia es ambigua en cuanto a si se cubría en realidad la cabeza misma, y en todo caso ninguna es segura en cuanto a las costumbres del siglo I. La posibilidad de que se remonte hasta tiempos de Pablo ha de hallarse en el conservadurismo propio de tales prácticas; e.d., que aun cuando estas referencias sean tardías, bien pueden reflejar una tradición que se remonta mucho más atrás.

63 Ver n. 59.

64 Esta oración va unida con su compañera (el v. 4) por medio de un be, que RVR hace bien en traducir por «pero», ya que probablemente tiene el propósito de establecer un contraste.

65 Al igual que en el v. 4, ésta es evidencia clara de que las mujeres tomaban parte en el culto y en los dones de ministerio en las comunidades cristianas. Quienes arguyen en sentido contrario (ver n. 22) son especialmente culpables. Como ha argumentado con razón A. J. Gordon, «seda completamente increíble que el Apóstol ... desperdiciara su aliento para condenar un método prohibido de hacer una cosa prohibida» (citado por Bushnell, *God's Word,* párr. 242).

66 A la luz de los vv. Sb-6 es posible que «su cabeza» sea más ambiguo y se refiera también a su propia vergüenza. No obstante, como con el v. 4, la referencia primaria debe ser metafórica y remontarse a «el varón es la cabeza de la mujer» del v. 3. Si no, habría poca razón para que Pablo hubiera comenzado con aquel enunciado.

así como del argumento de los vv. 7-9, esto se refiera a afrentar al «varón» en función de las relaciones masculinas/femeninas. Es decir, la acción de ellas resta importancia a esta relación al eliminar las distinciones.

Pero, al igual que con el v. 4, es extremadamente difícil determinar qué estaba haciendo ella al estar «descubierta» que al mismo tiempo avergonzara de este modo a su «cabeza». Aquí la situación se complica en varias direcciones: (1) El verdadero opuesto del ejemplo del varón parecería ser una cobertura externa; pero dado que el quitarse esto en la asamblea produce vergüenza ya sea a la relación masculina/femenina en general o a su esposo en particular, el problema estriba en determinar qué es aquello acostumbrado que habría ocasionado tal vergüenza. 7 En este caso, incluso si estuviéramos seguros de las costumbres predominantes, necesitaríamos poder distinguir entre las costumbres griegas, romanas y judías así como conocer las diferencias geográficas, cómo se vestía uno en casa, fuera de la casa y en el culto, y las diferencias entre los ricos y los pobres. Esta diversidad queda bien ilustrada en las diversas muestras de Goodenough6 9 Pero es también esta misma diversidad lo que lo lleva a uno a preguntarse cómo consideraría Pablo que el desechar la cobertura (presumiblemente) acostumbrada sería equivalente a raparse (v. Sb).

(2) Esto ha hecho que algunos, basándose en la evidencia combinada tanto de la LXX como de los peinados predominantes en la época, argumen-

67 Siempre es posible que en ambos casos (e.d., el del varón y el de la mujer) los corintios mismos no hubieran considerado vergonzoso el asunto, y que por eso Pablo sintió la necesidad de darle a su argumento el punto de partida teológico del v. 3.

68 Este tipo de problemas hace generalmente inútil gran parte de la evidencia literaria que suele citarse con referencia a este texto. Esto es especialmente así en el caso de la gran colección de textos, por lo demás útiles, tanto griegos como judíos, en Conzelmann, p.185, un. 39-40, ya que en su mayor parte éstos tienen que ver con el «salir en público». La pregunta es si se habría considerado que las mujeres en el culto cristiano estaban «saliendo en público», o si, a la luz del hecho de que los cristianos se reunían en casas y se llamaban unos a otros «hermanos y hermanas», sería decoroso usar el «atuendo» corriente de estar en casa; para no mencionar todas las dificultades que pueden brotar del hecho de que la asamblea es además «religiosa» y que las mujeres están profetizando.

69 Ver n. 59. Cf. fig. 99 (donde la sacerdotisa de Isis está descubierta) y 101 (otro ejemplo de Isis, donde una mujer está cubierta mientras que la otra no lo está). Con esto compárese la evidencia literaria de Apuleyo, *Met.* 11.10, referente al festival de Isis en Corinto: «Las mujeres se hacían ungir el cabello, y hacían que les cubrieran la cabeza con lino liviano [cf. fig. 101 en Goodenoughl; pero los varones se hacían afeitar la coronilla, la cual quedaba brillante» (Loeb, p. 555). Ver tb. los dos frescos de Pompeya (117 y 118), donde, en escenas que «indiscutiblemente representan ceremonias religiosas» (Goodenough IX, p. 137), los personajes centrales (mujeres) están cubiertos con el *himation*, en tanto que en la fig. 117 la muchacha flautista no lo está. La misma ambigüedad prevalece en la fig. 218, donde la mujer que está «coronando a los muertos» está cubierta, mientras que la mujer (aparentemente una esclava) que sostiene la sombrilla no lo está.

ten que el adjetivo akatakalyptos («descubierta») se refiere al «cabello suelto», es decir, al pelo largo que cae suelto sobre los hombros y la espalda. La palabra akatakalyptos aparece sólo una vez en la LXX, en Levítico 13.45, donde traduce un modismo hebreo que dice que el leproso llevará «la cabeza desatada» (o «descubierta», RVR; «despeinada», RVA) Y° Es más significativo que un verbo emparentado 7l se use en Números 5.18, para traducir el hebreo «soltará la cabellera de la mujer», indicando así que la_presunta adúltera deberá usar el cabello suelto como parte de su vergüenza. 7 En vista de que la evidencia de la época de Pablo muestra que las mujeres no aparecían en público con el cabello largo suelto, parece sumamente posible que el «cabello suelto» sea el «descubrirse» que ocasionaba vergüenza.[73] Las dificultades de este punto de vista radican primordialmente en el v. 15, el cual insinúa que el cabello largo es la gloria de la mujer y por lo tanto algo bueno, y en el imperativo «que se cubra» del v. 6 (cf. v. 7; el varón «no debe cubrirse»), el cual no se presta fácilmente a la connotación de peinarse el cabello hacia arriba.[74] También es cierto que esto no parece ser el contrario

70 Cf. Lv.10.6, donde el texto hebreo dice que Aarón y sus hijos no deben «desatarse la cabeza» (RVR «descubráis»). Murphy-O'Connor («Sex», p. 488) probablemente tiene razón al identificar esto, por medio de la LXX, con el turbante que recogía el cabello hacia la parte superior de la cabeza.

71 Gr. anoxalvrpee srly K6OUXrly iris YUVULKOg («descubrirá la cabeza de la mujer»).

72 Filón *(spec.leg.* 3.60), al comentar este pasaje de Números, usa la misma expresión de Pablo (ctKataKaavrntco zrl KE4p.%rl). Pero casi con toda seguridad (a pesar de Padgett, «Paul», p. 70), está refiriéndose a una cobertura externa, y no al cabello suelto en cuanto tal, ya que dice que el rito comienza cuando el sacerdote «le quita el pañuelo» (sounLKpctvov aoektov) para que quede «con la cabeza desnuda» (e~ptvntatyFYUWvcopevn) durante el rito.

73 Esto resulta más plausible gracias a la evidencia de los ritos de Dionisios, Cibeles e Isis, en los cuales «la cabellera desgreñada y la cabeza echada hacia atrás eran casi marcas distintivas» del culto frenético de las mujeres en esas sectas (ver Kroeger-Kroeger, «Inquiry», pp. 331-333; cf. Fiorenza, *Memory, p.* 237). También hay evidencias de que la «inversión de sexo» (generalmente por medio del vestido) desempeñaba cierto papel en algunos de esos cultos. Eso también ayudaría a explicar porqué iba implícita la «vergüenza», ya que parte de la «vergüenza» para los varones estribaría en el atractivo popular de esos cultos para las mujeres, quienes a causa de su frenesí también eran objeto de difamación por parte del gremio literario establecido, predominantemente masculino. Hurley («Veils», p. 202) sugiere que la vergüenza tenía que ver con que ellas tenían apariencia de adúlteras. Pero el problema con eso es tanto la carencia de evidencias del siglo I de que el pelo largo y suelto estuviera asociado con el adulterio en algún modo, como la incapacidad de hallar una razón adecuada de por qué las mujeres habrían podido actuar así. La conexión con los cultos paganos respondería esta última pregunta; ellas simplemente habían trasladado a la profecía cristiana lo que sabían acerca de la profecía cúltica. Ver más al respecto bajo 12.1-3 y 14.26-40.

74 Especialmente puesto que la evidencia muestra que el cabello «peinado» no siempre lo era a modo de hileras sobre la cabeza, sino que a veces asumía la forma de trenzas que bajaban por la nuca. Entre varios ejemplos en Goodenough, *Jewish Symbols, Vol. XI,* ver especialmente las dos mujeres en la procesión de Isis (incluso la sacerdotisa) en la fig. 99.

exacto de lo que hace el varón en el v. 4; pero el contraste estriba posiblemente en acciones similarmente «afrentosas», y no en opuestos exactos, puesto que el contexto no exige tal cosa. [5]

Como con el caso del varón, a fin de cuentas hemos de admitir que no podemos estar seguros en cuanto a los detalles [76] Sobre la base de lo que se dice del varón en los vv. 4 y 7, parece más probable que esté involucrada alguna clase de cobertura exterior; sin embargo, los nexos lingüísticos con la LXX y los paralelos de los éxtasis paganos ofrecen una alternativa realmente viable a favor del peinado. Pero en cualquier caso, la acción de ella (1) debe haber sido deliberada, (2) debe entenderse como algo que ocasionaba vergüenza a su «cabeza», y (3) probablemente llevaba implícita una ruptura en la distinción entre los sexos. Por eso Pablo quiere que ella regrese a lo acostumbrado, y así argumentará con lo que sigue.

Sb-6 Recogiendo el tema de la vergüenza, Pablo ofrece una buena pieza de lógica para apoyar su alegato, el cual por fin se desglosa sin ambigüedad en el imperativo final, que la mujer «se cubra». El común denominador de vergüenza al cual apela es el de que la mujer se recorte el pelo o se rape la cabeza.[77] Aparentemente cualquiera de estas dos cosas constituiría una vergüenza tal, que serían actos inconcebibles.[78] En este caso la vergüenza

75 Tal vez las mujeres estaban haciendo ambas cosas, especialmente si hay una relación con la profecía céltica. En ese caso ellas estaban «descubriéndose» al quitarse el *himation* que se acostumbraba usar, para «dejarse el pelo suelto» a la manera más frenética de las mujeres célticas.

76 No obstante, la sugerencia de Martin («Interpretation», p. 233) de que arcasarca>.trntogse refiere al pelo corto, no tiene a su favor evidencia lingüística ni contextual alguna.

77 El *hecho* de que la cabeza rapada en la mujer constituía vergüenza se halla en textos tan diversos como Dt. 21.12 (aunque en este caso es probable que sea además una señal de lutox Aristót. *Thes.* 837 (la madre de hijos indignos debe hacerse cortare! cabello); y Tácito, *Germ*. 19, donde el esposo de una mujer adúltera la saca de la casa rapada y desnuda. Este último texto ha sido empleado por algunos para argumentar que la cabeza rapada era el distintivo de la adúltera. Pero eso no funciona porque Tácito está refiriéndose a costumbres de las tribus germánicas, que él consideraba lo suficientemente diferentes de las costumbres romanas como para narrar.

78 Comúnmente se sugería que el pelo corto o la cabeza rapada era el distintivo de las prostitutas corintias (ct, p.ej., Grosheide, p. 254). Pero no existe ninguna evidencia de la época para apoyaresa opinión (parece ser uno de esos casos en que la conjetura de un erudito se convierte en una nota al pie para un segundo erudito, y en una premisa para un tercero). Incluso Martin, para cuya interpretación resultaría especialmente útil esta posibilidad, admite la falta de evidencia («Interpretation», p. 233, n. 40). Sin embargo, sobre la base del artículo con el vprlpevrl del v. Sb postula «la existencia de una clase específica a la cual podría aplicarse esta designación» (p. 234), lo cual a su vez, aparentemente, «creó» una clase así para la lectura que, en inglés, aparece en el margen de la NIV. Probablemente eso sea más peso histórico del que puede aguantar un solo artículo definido en una carta *adhoc. Si* va implícita una «clase», sin duda sería la participante «masculina» en una relación lesbiana. Ver la nota siguiente.

parecería ser de ella misma; sin embargo, dado que el argumento es por vía de analogía, Pablo probablemente se propone que provenga del v. 5a. En todo caso, la vergüenza parece estar claramente conectada con que ella se comporte como un varón en lo que a su cabello se refiere, [79] sugiriendo así por analogía que las mujeres estaban esfumando las relaciones hombre/mujer en general y, en particular, las distinciones sexuales.

Sobre este predicado común de la vergüenza en que una mujer use el cabello en forma hombruna, Pablo construye un argumento sencillo y claro. Primero afirma que orar o profetizar «descubierta» la hace (lit.) «una y la misma cosa con aquella que está rapada $°» (v. 5b). Entonces recalca ese punto8l con un par de oraciones condicionales, la primera de las cuales repite el punto del v. 5a a la luz de la afirmación del v. 5b: «Si una mujer no se cubre» (5a), lo cual significa que está afrentando su «cabeza», «entonces que se corte el cabello» 83" (5b), es decir, que llegue hasta el final en el camino de la vergüenza haciendo que su cabello sea como el de un hombre. Por último, con una segunda oración condicional recoge todo esto específicamente en función de la vergüenza: Pero si es una desgracia que una mujer se corte mucho el cabello (v. 6a) o se rape (v. 5b) -y por lo visto lo era- entonces que se cubra (v. 5a). Este imperativo final, que de ordinario implica una cobertura exterior, crea especiales dificultades para la postura del «peinado».

79 Dos textos de Luciano ilustran que el cabello corto en una mujer se consideraba «hombruno»: de una esposa fugitiva en compañía de tres esclavos que se habían fugado, «una mujer con el pelo muy recortado (rcercapp2vrlv) al estilo espartano, con apariencia de muchacho y muy masculina» (fug. 27; Loeb V, p. 85); y de una mujer lesbiana llamada Megilla, quien después de quitarse la peluca dejó ver «la piel de su cabeza que estaba afeitada muy al ras (aaorcercapp,evrl), al igual que en el caso del más vigoroso de los atletas» *(dial. het.* 5.3; Loeb VII, p. 383). La homosexualidad implicada en este diálogo demuestra dónde radicaba la «vergüenza».

eo Gr. srl el vpnitnvrl. De los dos verbos empleados en este argumento (~u poco y rcerp(u), éste se referiría a la cabeza rapada, y el otro al cabello muy corto. En cuanto a las diferencias véase un aforismo de Tiberio, citado en la *Historia de Roma* de Di6n Casio: «Quiero que mis ovejas sean trasquiladas (rrerpea0ar), no rapadas (axojupevOar») (15.10.5; I.oeb VII, p. 137). En cuanto a Jupow en el NT ver Hch. 21.24; en cuanto a rrerpw, Hch. 18.18.

si I-A primera cláusula (v. Sb) va ligada al v. Sa por un yap explicativo. Esta primera cláusula condicional va unida al v. 56 mediante otro yap explicativo; si bien la segunda se contrapone a la primera por medio de un be. Ver el diagrama estructural en la pág. 559.

82 Son presentes simples particulares; ver Burton, Moods, pp. 102-103.

83 Este es el verbo que ocasiona la gran dificultad de la interpretación de Martin, seguida por el margen de NIV en inglés. Su intento por hacer que el verbo sea «yusivo» (pp. 234-239) debe juzgarse como menos que exitoso, ya que trata de hacer que un significado del verbo remotamente posible, pero sumamente improbable, diga algo que habría podido decirse fácilmente con un verbo completamente diferente.

84 Gr. xasaxahu=co; cf. n. 6 bajo v. 7.

Esto es lo más parecido a la retórica que uno puede encontrar en el argumento que nos ocupa. El punto se establece por vía de analogía. Una clase de acción (el estar descubierta) es exactamente igual que otra (el tener cabello hombruno). Si esto último es vergonzoso, también lo es lo primero. Esta clase de argumento lo hace a uno preguntarse si las corintios percibían la vergüenza de sus propias acciones. Sea como fuere, la analogía parece sugerir que a fin de cuentas el problema estribaba en un derrumbamiento de las distinciones sexuales, lo cual encaja bien dentro de la teología corintia.

Si bien diversos grupos cristianos han fomentado la práctica de alguna clase de cobertura para la cabeza de las mujeres en la iglesia congregada, las dificultades con esa práctica son obvias. Para Pablo el asunto iba directamente ligado a una vergüenza cultural que difícilmente prevalece en la mayoría de las culturas de nuestra época. Además, sencillamente no sabemos cuál era esa práctica de la cual ellos estaban abusando. De modo que la «obediencia» literal al texto resulta con frecuencia meramente simbólica. Desafortunadamente, el símbolo que tiende a ser reforzado es la subordinación de la mujer, lo cual difícilmente es el puntó de Pablo. Además, parecería que en culturas donde rara vez la mujer se cubre la cabeza, el imponer esa regla en la iglesia vuelve al revés el punto de Pablo. En todo caso, el hecho de que el propio argumento de Pablo vaya tan ligado con las normas culturales sugiere que la obediencia literal no es obligatoria para obedecer la Palabra de Dios.

2. Un argumento a partir de la creación

Cap. 11.7-12

7 Porque el varón no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón.

8 Porque el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón,

9 y tampoco el varón fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón.

10 Por lo cual la mujer debe tener ***autoridad sobre***[t] su cabeza, por causa de los ángeles.

[t] RVR: **«señal de autoridad sobre» (al igual que RVA, DHH, BJ, NBE, VNC); pero sin ninguna base textual. La dificultad que tienen algunos con el sentido evidente del griego de Pablo queda evidenciada en algunas versiones tempranas y en algunos Padres, muchos de los cuales ponen la palabra «velo» en lugar de el ovata, también sin ninguna base textual. Ver Metzger, p. 562.**

11 Pero en el Señor, ni el varón[2] es sin la mujer, ni la mujer sin el varón;

12 porque así como la mujer procede del varón, también el varón nace de la mujer, pero todo procede de Dios.

La estructura y contenido de este párrafo sugieren que Pablo está ofreciendo ahora un argumento de apoyo acerca de por qué la mujer debe estar «cubierta» cuando ora y profetiza, ya que de algún modo el estar «descubierta» acarrea vergüenza a su «cabeza». Pero se trata de una evidencia de apoyo que resulta a la vez compleja y llena de sorpresas.[3] El «porque» con que comienza el argumento indica que Pablo se propone reforzar el punto de los vv. 4-6, que los varones no deben cubrirse, mientras que las mujeres sí. Eso, en efecto, se dice del varón; pero la razón aparente, «ser imagen y gloria de Dios», resulta especialmente sorprendente a la luz del v. 3, donde Cristo, y no Dios, es designado como «cabeza» del varón. Más difícil aún es lo que se dice de la mujer, quien a modo de contraste es llamada «gloria del varón», pero sin mención alguna de que deba cubrirse. Lo que sigue es más bien una explicación, basada en Gn. 2, de por qué ella es gloria del varón (vv. 8-9). Luego viene el texto verdaderamente sorprendente (v.10), el cual, a causa del verbo «debe», parece corresponder al v. 7a (contrapuesto a «no debe»). Pero otra vez, en lugar de mencionar una cobertura, Pablo arguye que ella debe tener autoridad sobre su (se entiende «su propia») cabeza a causa de los ángeles. Esto a su vez va seguido de dos conjuntos de cláusulas masculino/femenino (vv. 11-12), las cuales en orden inverso corresponden precisamente, pero en forma de modificación, a lo que se había dicho en los vv. 8-9. De modo que el argumento entero señala hacia el v. 10 como texto crucial, un texto tan difícil que a lo largo de los siglos ha desafiado nuestras mejores conjeturas eruditas; al mismo tiempo Pablo demuestra un deseo considerable de que no se malentienda parte de la explicación de cómo llegó a ese punto.

7 Pablo propone que lo que viene a continuación sea una elaboración de las vv. 4-6 (acerca de por qué los hombres no deben cubrirse al orar y profetizar, mientras que las mujeres sí); esto resulta claro tanto por el «porque» explicativo como por las partículas de contraste «el varón por una parte / la mujer por otra».ia elaboración parece delineada para explicar cómo el que la mujer ore o profetice «descubierta» afrenta a su «cabeza».

2 **El texto griego tiene el orden mujer/varón, varón/mujer; aquí RVR sigue el TMay, el cual, sin ningún apoyo temprano, ha invertido el orden. Ver el comentario.**

3 **Ver el desglose estructural en p. 560.**

a Gr. N.£v ... **be, que se omite en las traducciones castellanas con buena razón, ya que sería un español alambicado. Pero debe hacerse algo para captar el contraste que es intención de Pablo.**

Pero el argumento que sigue es tan complicado que para la mayoría de los lectores la explicación tiende a enturbiar el agua en lugar de aclararla. Parte de la dificultad estriba en la sintaxis de Pablo: ¿qué era exactamente lo que se proponía contrastar en el v. 7, y cómo eso, a su vez, se relaciona con la «conclusión» del v. 10? Hay dos opciones. (1) Es posible que la segunda parte del v. 7 (la de la mujer) sea elíptica, y que Pablo tuviera la intención de que el lector rellenara el texto con las palabras que faltan, tomándolas del lado del varón; en este caso el v. 10 funciona como una conclusión por sí mismo, fluyendo más directamente a partir de los vv. 7c-9.[5] Así:

A El varón no debe cubrirse la cabeza,
B porque él es imagen y gloria de Dios;
por otra parte,
A' La mujer [debe cubrirse la cabeza,
B' porque ella] es gloria del varón.

Asimismo es posible que los vv. 7 y 10 juntos se propongan servir como el contraste deseado, pero que el contenido del v. 10 fuera modificado por la explicación, colocada en medio, de cómo es que la mujeres gloria del varón. Es así como forman un quiasmo AB-BA:

A El varón no debe cubrirse la cabeza,
B porque él es imagen y gloria de Dios;
por otra parte,
B' La mujer es gloria del varón,
por ***lo cual***
A' Ella debe tener autoridad sobre su cabeza por causa de los ángeles.

Lo más probable es que la sintaxis de Pablo se oriente en esta última dirección, pero probablemente no con intención de comenzar la oración. Lo que falta es la referencia de que la mujer se cubra, cosa que con toda seguridad ha de sobreentenderse, dada la naturaleza del argumento, tanto en lo que precede (vv. 46) como en lo que sigue (v. 13), más la forma en que comienza en este versículo el argumento referente al varón. Esto, desde luego, es lo que ha dado origen (cosa probablemente incorrecta) a entender que la «autoridad» de ella (v. 10) sea la cobertura misma.

La primera cláusula es ciertamente sencilla y directa: «El varón no debe[6]

5 Cf. **Findlay, p. 873.**

6 **El verbo oope0et, que vuelve a aparecer en el v. 10, generalmente porta matices morales; esto es algo que debe o no debe hacerse. En este caso el negativo niega la idea de la cláusula completa.**

cubrirse la cabeza.» De un modo muy directo esto repite el punto del v. 4. Pero la razón que ahora avanza, «pues él es imagen y gloria de Dios», es menos clara dado que no ofrece ninguna explicación posterior, y no nos queda más que derivar su sentido de lo que dice a continuación, a modo de contraste, con referencia a la mujer. Pero convienen algunas observaciones: (1) Con frecuencia se da por entendido que este pasaje es una reflexión adicional sobre el v. 3, y que con él Pablo está explicando, por medio de los relatos de la creación en Gn.1.26-28 y 2.18-24, cómo surgió la «autoridad». Pero a excepción de la alusión que se halla en la explicación adicional de

los vv. 8-9 acerca de cómo la mujer es gloria del varón, no hay nada ni en el lenguaje de este texto ni en sus enunciados explícitos que se refiera directamente al v. 3. Por ello la relación esencial para el varón postulada en el v. 3 (en que Cristo es su cabeza) es algo a lo que ni siquiera se hace alusión; más bien, lo que a Pablo le interesa aquí es la relación del varón con Dios.

(2) Al decir que el varón es «imagen» de Dios, Pablo está aludiendo ciertamente a Gn. 1.26-28; pero no está intentando interpretar dicho texto.[9] Tampoco ofrece ninguna explicación posterior en cuanto al significado de esta palabra. Con frecuencia se señala que en Gn. 1 el varón y la mujer son hechos a imagen y semejanza de Dios, punto del cual Pablo ciertamente no discreparía; después de todo, él evita con todo esmero decir que la mujer sea ***imagen*** del varón. Pero en el argumento actual parece que está pensando en

7 Gr. **tcatarcalvrtiecrOat~ es el mismo verbo que se halla en el imperativo anterior referente a la mujer. Este verbo, en particular, crea dificultades para la postura de que la «cobertura» es «el cabello peinado», tanto porque el verbo compuesto en sf implica una cobertura exterior (ver ISJ; A. Oepke, TDNT III, pp. 561-563) como porque implica que la acción del hombre ha de ser lo opuesto de la de la mujer en el v. 6, cosa que difícilmente podría referirse a que él no tenga el cabello «con un peinado». Quienes defienden esa postura, o bien pasan por alto el problema, o postulan para este verbo un significado para el cual no hay ninguna evidencia lingüística.**

8 **Ver esp. Hurley,Man, pp. 171-174, cuyos argumentos a partir de Ga. 1 carecen de sustento exegético, y sin embargo dominan todo su razonamiento.** Cf. **el argumento tortuoso en Conzelmana, pp. 183-184, 186-188, donde por medio de textos de la sabiduría judía helenística trata de enlazar la rreoetkrl del v. 3 con el ettctov y 8ol** et **del v. 7 como fuente del razonamiento de Pablo. Pero los lazos que Conzelmann busca no están en el texto, como él mismo lo admite. Simplemente no existe nexo lingüístico alguno con el v. 3 (a excepción de xe~ot~rl, que no cuenta porque aquí es literal y no metafórico); es dudoso si existe un nexo conceptual porque no hay conexión teológica entre el que el varón sea la bojot de Dios y el que Cristo sea la rraOctkrl del varón. El hecho es que Pablo no está dando ninguna interpretación especial al modo de hablar, que procede de Gn. 1 y no necesita la mediación del judaísmo helenístico.**

9 **Es especialmente en este punto que el argumento de Hurley (ver nota anterior) parece estar en el aire. Algunos han alegado que «gloria» es una interpretación del término «semejanza» de Gn. 1.26; pero eso parece improbable. Cuando más, es una sustitución, e incluso eso es dudoso.**

los dos relatos juntos, en una forma un tanto armonizada. Por ello, el *orden* de la creación según se narra en Gn. 2, en que Dios hizo al varón directamente del polvo de la tierra, pero hizo a la mujer a partir del varón, tiene precedencia en su pensamiento (como lo dejan claro los vv. 8-9). Por eso puede afirmar que el varón, por haber sido creado directamente en el orden de las cosas, es imagen y gloria de Dios.

(3) Sin embargo, el interés propio de Pablo no está a fin de cuentas en el varón como imagen de Dios, sino en el varón como gloria r° de Dios, palabra que no aparece en los relatos de la creación. Esta es la reflexión propia de Pablo sobre la creación del hombre, y es la palabra que sirve finalmente como medio de contraste entre el varón y la mujer. Pero definir este término es como tratar de recoger mercurio entre los dedos. La sugerencia más frecuente es que el hombre *refleja* la gloria de Dios; es decir, al ser imagen de Dios, el varón es en cierto modo un reflejo de Dios mismo. Quizás esto sea posible, aunque hay muy poca evidencia lingüística para tal significado. Además, a modo de paralelismo, eso significaría que la mujeres gloria del varón porque ella es en algún modo reflejo de él, que no es como el propio Pablo explica la segunda relación. Por consiguiente, es más probable que, a la luz de su reflexión posterior en los vv. 8-9, y a la luz del uso en 10.32, Pablo quiera decir aquí que la existencia del uno acarrea honor y alabanza al otro.[12] Al crear al varón a su propia imagen, Dios puso en el varón su propia gloria. El varón, por consiguiente, existe para la alabanza y honra de Dios, y ha de vivir en relación con Dios de modo tal que sea su «gloria». Lo que no se nos dice es *por qué* el ser gloria de Dios implica no cubrirse; el v. 4. indica que tenía que ver con lo de no afrentar a Cristo. Pero eso también se dejó sin explicar.

No obstante, al igual que en el v. 4, esta palabra acerca del varón no es el punto del argumento; existe para establecer el verdadero punto de interés de Pablo: explicar por qué las mujeres deben cubrirse cuando profetizan. Pero al llegar a ese punto, recoge la palabra «gloria» diciendo sólo que «la mujer, por otra parte, es gloria del varón». La insinuación es que al orar o profetizar en una forma que (aparentemente) descuidaba las distinciones entre los sexos (siendo ya como los ángeles), ella acarrea vergüenza al varón, cuando el propósito divino es que ella sea gloria del varón. Con esto Pablo

10 Cf. Barrett, p. 252: «En este contexto Pablo valora el término imagen sólo en cuanto que lleva al término gloria.»

11 La única evidencia es un texto citado por primera vez por Lietzmann, de una inscripción judía, que dice: «la bienaventurada Lucilo, la bojo de Sofronio». Ver BAGD le.

12 P.B. Payne, en una conversación privada, sugirió la analogía de una obra de arte que es la gloria del artista, ya que a la vez da expresión a una parte de esa persona y acarrea alabanza y honor a sus habilidades.

no niega que la mujer fuera creada a imagen de Dios, ni que ella sea también gloria de Dios. Su punto es singular. Ella está relacionada con el varón como gloria de éste, relación que en cierto modo parece que se pone en peligro por las acciones actuales de ella.

La verdadera dificultad que nos presenta este argumento, a nuestra distancia, surge precisamente aquí. Lo que uno espera a continuación es que Pablo diga que la mujer, por consiguiente, debe cubrirse. Esta es precisamente la razón por la cual, históricamente, el v.10 se ha interpretado en ese sentido: porque el sentido del argumento parece exigirlo. Pero aun cuando parece implícito que la mujer debe cubrirse porque es gloria del varón, eso no se dice; por lo tanto tampoco se ofrece explicación alguna de cómo el ser ella gloria del varón exige que se cubra la cabeza al profetizar. Claro está que los intérpretes siempre ofrecen razones,[13] como para ayudar a Pablo con su argumento, pero él mismo permanece callado. En vez de avanzar en esa dirección, Pablo se siente obligado a ofrecer una explicación de lo que acaba de decir, de cómo es que la mujer es gloria del varón.

8-9 Aunque estas dos oraciones comienzan con un «porque» explicativo, la segunda no explica la primera, sino que las dos juntas se proponen explicar más el sentido del v. 7c, 4 que la mujer es gloria del varón. Las dos oraciones son reflejos de Gn. 2.23 y 18-20.[15] En el contexto actual parecen corresponder tanto al v. 3 como al v. 7. Es así como el varón es «cabeza» de la mujer; él es la fuente de la vida de ella: «la mujer [procede del] varón». Además de eso, ella es también «gloria» de él: «la mujer [fue creada] por causa del varón».

Si bien a primera vista estas oraciones suenan como si indicaran la subordinación de la mujer al varón, los vv. 11-12 dejan claro que Pablo no se proponía que significaran tal cosa, y además que él estaba consciente de

13 Generalmente en función de la posición subordinada de la mujer, pero eso no explica bien el argumento mismo. La apariencia no es señal de los papeles de autoridad o subordinación, por lo menos no en este texto. Además, en el punto crucial, el hecho de que ellas oren y profeticen, es claro que no están en funciones jerárquicas. El punto es que las mujeres deben seguir presentándose como mujeres porque son gloria de los varones y no han llegado a la espiritualidad final en la que no habrá diferencia de sexos. La alternativa más significativa a esta postura la ha ofrecido Morna Hooker, «Authority on Her Head: An Examination of I Cor. xi,10»,NTS 10,1963-1964, pp. 410-416, quien sugiere que la diferencia en bojo tiene que ver con el estar en presencia de Dios. Aquí el varón, que refleja la gloria de Dios, no debe cubrirse, en tanto que la mujer, que refleja la gloria del varón, sí debe cubrirse. Esto es posible, pero véase la respuesta en Payne, *Man*, p. 50.

14 Esto nos lo hace ver con seguridad el xaL yap («porque además») que da inicio a la segunda oración (el v. 9). Cf. BDF, p. 452(3).

15 I-A expresión el avbpos, repetida en el v. 12 como ex sov avbpos, es un reflejo directo de Gn. 2.23 LXX; en el segundo caso no hay nexos verbales, pero los nexos conceptuales son inconfundibles.

que podían (incorrectamente) interpretarse así. De modo que los vv. 11-12 no se proponen «corregir» estas dos oraciones; se proponen calificarlas a fin de limitar su aplicación al argumento inmediato. Puesto que el propio Pablo no considera que «por causa del varón» signifique «para que él domine» ni «para que él ejem autoridad sobre», ¿cuál es su punto en este contexto? ¿Cómo es que el hecho de que la mujer proceda del varón y haya sido creada por su causa hace que ella sea su gloria?

Lo más probable es que la respuesta radique en lo que ya se ha sugerido; y en este caso Pablo realmente está reflejando el sentido del texto del AT al cual está haciendo alusión. El varón por sí mismo no está completo; está solo, sin compañía o ayuda idónea para él. Los animales no cumplen esa función; necesita una que sea hueso de sus huesos, una que sea como él pero diferente de él, una que sea, de un modo singular, su propia «gloria». En efecto, en el relato del AT, cuando el varón ve a la mujer se «gloría» en ella prorrumpiendo en canto. Ella es, entonces, la gloria del varón, porque «procede del varón» y fue creada «por causa de él». Eso no hace que ella esté subordinada a él, sino que sea necesaria para éL Ella existe para honra de él como quien, habiendo provenido del varón, es la única compañera adecuada para él, de modo que él sea completo y que juntos puedan formar la humanidad.[16]

El punto de Pablo, desde luego, es que en el relato de la creación esto no sucedió al revés, procediendo el varón de la mujer y por causa de ella. De ahí que él sea «cabeza» de ella (su fuente u origen), y ella sea su «gloria». Ella no debe estar descubierta al orar ni al profetizar, despreciando así una de las expresiones (aparentemente) visibles de diferenciación, porque al hacerlo así acarrea vergüenza al varón tratando de disolver la legítima relación varón/mujer que todavía está en vigencia en la edad presente.

10 Tras la breve explicación de los vv. 8-9, Pablo pone ahora conclusión al argumento que había empezado en el v. 7. Desde todo punto de vista éste es uno de los textos verdaderamente difíciles en esta carta. Hay que señalar desde un inicio que nuestras dificultades van directamente ligadas al carácter ad hoc de este pasaje.[17] La solución radica probablemente en lo que los corintios mismos le han comunicado a Pablo; de hecho, las palabras claves «autoridad» y «ángeles» muy probablemente proceden de ellos de algún modo. Nuestro problema es que en este punto nos

16 Para una postura semejante ver A. Feuillet, «L'homme'gloire de Dieu' et la femme'gloire de 1'homme' (I Cor., XI,7b)», R8 81, 1974, pp. 161-182.

17 Los asuntos en una carta como esta son *ad hoc* en mayor o menor grado. En la medida en que algo sea menos *ad hoc*, más explicará el autor a sus lectores al escribir, en la medida en que lo sea más, menos explicará y más dará por consabido entre él y ellos.

quedamos afuera mirando hacia adentro, y las únicas pistas que tenemos son estas palabras difíciles. Por eso debemos contentamos para siempre con «ver por espejo oscuramente» y aprender lo que podamos reconociendo lo poco que sabemos.

Si bien la dificultad radica primordialmente en el modo de expresarse, comienza con la sintaxis. La conjunción inferencial «por esta razón»[18] con la cual comienza la oración puede apuntar o bien hacia atrás (como interpreta RVR con «por lo cual») o hacia adelante (= «por la siguiente razón»); es decir, puede derivar una conclusión que se infiere sobre la base de lo que ya se ha dicho, o prever una razón que se dará con lo que sigue. Su función en esta oración se complica más como consecuencia de la frase prepositiva final, «por causa de los ángeles». Lo más probable es que «por esta razón» funcione aquí, como suele hacerlo en Pablo,[19] en ambas direcciones al mismo tiempo. Primero que nada indica que lo que está a punto de decirse es la inferencia apropiada de lo que ha venido inmediatamente antes: la mujer debe tener autoridad sobre su cabeza porque ella es gloria del varón. Al mismo tiempo anuncia aún otra razón íntimamente ligada que se va a dar en la conclusión que se está avanzando. La DHH ha captado el sentido -y las dificultades- al traducir: «Precisamente por esto, y por causa de los ángeles».

Pero las mayores dificultades estriban (1) en el contenido de la conclusión misma, «la mujer debe tener autoridad sobre su cabeza», y (2) en la segunda razón que se da, «por causa de los ángeles». El primer punto, aunque complicado por varios factores, puede circunscribirse básicamente a una sola realidad: que uno es llevado a esperar una cosa y recibe otra. Por una parte, a causa del contexto, y especialmente por la repetición del verbo «debe» en contraste al «no debe» del v. 7, uno espera que esta conclusión inferencial exprese lo contrario de lo que se había dicho acerca del varón. Sin embargo, lo que uno recibe es una oración griega que, según todas las reglas normales de lenguaje y gramática, dice algo muy distinto de eso. Esta oración, por lo tanto, ha sido manejada de dos formas: o reelaborando lo que dice de modo que llegue a decir lo que uno

18 Gr. bi« souso (cf. 4.17;11.30).

19 Hay cuatro casos en los que claramente apunta sólo hacia adelante, y cada uno de esos casos va seguido de un ose o un Lvat epexegético (1 Ts. 2.13; 2 Co.13.10; FIm.15; 1 Ti. 1.16). En algunos casos apunta sólo hacia atrás (1 Co. 11.30); pero lo más frecuente es que parezca funcionar en ambas direcciones a la vez; es decir, sobre la base de lo que se acaba de mencionar, está a punto de avanzarse una conclusión que también dará una razón ulterior o reenunciará la anterior. Así en 1 Ts. 3.7 la razón para el estímulo que da Pablo es el informe de Timoteo (v. 6), lo cual se reenuncia al final del v. 7 como bL« srls 1111wv ntasews, que era el *contenido* del informe de Timoteo. Cf. 1 Co. 4.17.

espera,[20] o dejándola que quiera decir lo que dice y tratar de comprender eso en el contexto.

El problema es doble: encontrar un sentido apropiado para *ezousia* («autoridad»), y determinar el matiz de la preposición epi («sobre» o «encima de»). La postura tradicional, que considera que el contexto se refiere a la subordinación de la mujer, tiende a tomar una de dos direcciones: (1) Hay quienes toman *exousia* en sentido pasivo. «Tener autoridad *sobre* su cabeza» significa que ella «tiene» a otra persona (en este caso, su marido) que funge como autoridad «sobre» ella. Se presupone que la «cobertura», aunque no se menciona, es la «señal» de que ello es así. Entonces la RVR traduce: «la mujer debe tener señal de autoridad sobre su cabeza», mientras que en inglés, la *Living Bible* afirma con más audacia: «Por eso la mujer debe usar sobre su cabeza una cobertura, como señal de que está bajo la autoridad del varón.» La dificultad con esta postura es que no se conoce evidencia alguna de que *exousia* se tome jamás en ese sentido pasivo[2l] ni de que el giro «tener autoridad sobre» se refiera jamás a una autoridad externa, diferente del sujeto de la oración.[22]

(2) Otros toman *exousia* como metonimia por «velo»,[23] y epi como «encima de». Así, en inglés la RSV traduce: «Es por esto que la mujer debe ponerse un velo en la cabeza.» La dificultad con esto, como admiten con franqueza Robertson-Plummer, es hallar una explicación adecuada de por qué Pablo pudo haber escogido esta palabra para su metonimia. 4 Si Pablo

20 R-P, p. 232, son directos en su forma de expresarlo: «El pasaje es único, y no se le ha encontrado ningún paralelo satisfactorio. No existe verdadera duda en cuanto a su significado, el cual resulta claro a partir ***del contexto.*** La dificultad está en ver por qué Pablo se ha expresado de este modo extraordinario. Que se haya puesto `autoridad' (el ouota) con el significado de `señal de autoridad' no es cosa difícil; pero ¿por qué dice San Pablo `autoridad' ***cuando lo*** que quiere decir es ***'sujeción'?»*** (bastardilla mía). Lo que resulta «extraordinario» es lo fácilmente que se dice tal cosa cuando no hay nada en el contexto precedente que diga ni una palabra acerca de la «sujeción» de la mujer. Eso se basa completamente en una lectura defectuosa de «cabeza» en el v. 3.

21 No ocurre así ni una sola vez en sus 103 apariciones en el NT, ni tampoco en la 1-XX, ni en Filón, ni en Josefo.

22 Cf. W. M. Ramsay, The Cities of St Paul, Nueva York, 1908, p. 203: «[Que la autoridad de ella] sea la autoridad a la cual ella está sujeta [es] una idea descabellada de la cual se reiría todo erudito de lengua griega en cualquier lugar excepto en el Nuevo Testamento, donde (como parece que se piensa) las palabras griegas significan cualquier cosa que los comentaristas escojan.»

23 C£ R-P (a. 20).

?a El pasaje de Ramsay (a. 22), a menudo citado, según el cual el velo de la mujer le servía de «autoridad/libertad» para desempeñarse libremente sin temor a ser molestada, falla por presuponer el uso del velo sobre la cabeza, del cual no hay evidencia en el periodo neotestamentario y al suponer que tiene que ver con la presentación de la mujer en público, en tanto que este texto se refiere a la acción de la mujer de orar y profetizar en la asamblea cristiana.

hubiera estado pensando en una cobertura exterior, sin duda lo habría dicho, ya que estaban a su disposición varias palabras. (3) Una tercera alternativa ha sido entender «tener autoridad» como «una señal de autoridad», pero en el sentido de «como un medio de ejercer autoridad». Es así como algunos han argumentado que la «autoridad» ha de entenderse como la nueva libertad o potestad de la mujer para hacer lo que antes le estaba prohibido: orar y profetizar junto con los varones. Por lo tanto debía continuar cubierta, pero ahora el hacerlo así era una señal de su nueva libertad en Cristo. Por atractiva que resulte esta solución, en última instancia hay que admitir que no está adecuadamente fundamentada en el texto mismo.

(4) Eso nos lleva por fin a quienes entienden «tener autoridad» en su sentido corriente de «facultad o derecho de escoger». Según esta postura epi porta su sentido comente de «sobre». Sería así: «Por esta razón la mujer debe tener sobre su cabeza la facultad de actuar como quiera». El problema con esto, desde luego, es lo contradictorio que resulta con el punto del argumento hasta aquí.

¿En qué quedamos, pues? En vista de que no hay evidencia de que este giro pueda tener un sentido pasivo, y de que esa postura surgió básicamente por razones contextuales que no parecen hallarse en el texto mismo, la solución (4) parece ser la mejor de las posibilidades. El problema radica en encontrar un sentido adecuado para ella en el contexto. Tal vez sea aquí donde debe resultar más visible la naturaleza *ad hoc* de la respuesta. Poco se puede dudar de que *exousia* era una de las palabras propias de los corintios (ver bajo 6.12 y 8.9). Es muy probable que ésa sea la razón por la cual se

25 Es realmente curioso que los eruditos presupongan que el término apropiado sería icaxvppa («velo») (término cuyo uso más antiguo es en Epifanio), cuando el propio Pablo usa el término nepLpo>,arov («chal, mantilla») en el v. 15; el término más común seda upattov. El intento de G. Kittel («Die 'Macht' auf dem Haupt [I Cor. xi.10]», ***Rabbiinica*** **[Arbeiten** zur Vorgeschichte des Christentums 1/3; Leipzig, 1920], pp. 17-30) de rastrear ambas palabras a una raíz aramea común es difícilmente sostenible. Ver la refutación en J. A. Fitzmyer, «A Feature of Qumran Angelology aud the Angels of I Cor. xi.10», NTS 4, 1957-1958, pp. 52-53.

26 P.ej., Hooker, «Authority», pp. 415-416, seguido por Barrett, p. 255; cf. A. Feuillet, «Le signe de puissance sur la téte de la femme, 1 Co 11,10», NouvRT 95, 1973, pp. 945-954; Fiorenza, Memory, p. 228. Ver Bushnell, God's Wor4 párr. 236, quien indica que esta interpretación ya era bien conocida en su tiempo: «En cuanto al velo, algunos declaran que ha de usarse como 'autorización' para orar y profetizar».

27 Ver, p.ej., lascinco apariciones en el NTde *EXELV* FIouatav ent (I.c.19.11; Ap.11.6; 14.18; 16.9; 20.6); cf. a! ovarav eni, («autoridad sobre»): Lc. 9.1; 10.19; Ap. 2.26; 6.8; 13.7.

28 Entre quienes asumen esa postura ver John Lightfoot, ***Commentary,*** pp. 236-239; Lowrie, «Ordination», p.124; Bushnell,Cod'sWord, párr. 247; Padgett, «Paul», p.78; Payne,Man, pp. 50-51.

han elegido estos términos, que de otro modo parecen tan insólitos. Qué es exactamente lo que ellos habrían afirmado, y cómo se propone Pablo que se entienda su respuesta a la luz de eso, es cosa que sigue careciendo de sentido discutir. Tal vez aquí él está afirmando la postura de ellos: que en estos asuntos ellos de hecho tienen exousia; sin embargo, a la luz del argumento precedente, y a causa de los ángeles (o en aras de ellos), deben ejercer esa autoridad del modo apropiado, manteniendo la costumbre de que las mujeres permanezcan «cubiertas».[29] Pero en última instancia debemos alegar ignorancia. Pablo parece estar afirmando la «libertad» de las mujeres sobre sus propias cabezas; pero sigue siendo un misterio qué es lo que eso significa en este contexto.

Lo mismo sucede con la desconcertante frase «por causa de los ángeles». Una interpretación común, según la cual se trataba de ángeles «masculinos» que al ver a las mujeres sin velo las codiciaban al estilo de los «hijos de Dios» en Gn. 6.2,[30] puede descartarse de una vez, ya que eso presupone una clase de «velación» por parte de las mujeres de la cual no existe evidencia alguna del siglo 1.[31] Pero fuera de eso, estamos bastante a oscuras.[32] Los ángeles aparecen en otros tres contextos en 1 Corintios, los cuales pueden ofrecemos alguna especie de pistas.

(1) En 4.9 se ve a los ángeles como parte del «universo entero» ante el cual está en exhibición la vida cristiana de Pablo. Por ello algunos han argumentado que los ángeles estaban presentes en la asamblea cristiana como «guardianes del orden creado»,[33] o, sobre la base de evidencias de Qumrán, como quienes prestan ayuda en el culto público.[34] Esto sería

29 Esto se acerca mucho a la afirmación de 8.9: «Pero mirad que esta el ovaLat vuestra [RVR: esta libertad vuestra] no venga a ser tropezadero para los débiles.» Afirma la «autoridad» de ellos en relación con la comida, pero les niega el ejercerla en la forma en que ellos exigían.

30 Parece ser ésta la forma en que los entendió la LXX. En este punto sólo está disponible el Códice Alejandrino, y el texto es el de un corrector. Sin embargo, es claramente el texto tanto de Filón (gig. 6) como de Josefo (Ant. 1.73).

31 En general, tal interpretación parece ajena a Pablo y al contexto. ¿Cómo se considera a los ángeles en el presente, de modo que puedan experimentar lujuria? ¿Y qué diferencia haría, en cualquier caso? ¿Seguirían adelante dejándose llevar por esa lujuria? Es decir, ¿se entiende que de algún modo las mujeres están en peligro? Sería muy forzado encontrar ideas así en Pablo o en el resto del NT.

32 Padgett, «Paul», pp. 31-32, arguye que el término significa «mensajeros humanos», pero sería muy forzado encontrar apoyo lingüístico en Pablo para tal postura. Además, pasa por alto la significación de los ángeles en la teología propia de los corintios. Ver Fitzmyer, «Feature», p. 53, para una selección de otras explicaciones sumamente descabelladas.

33 Ver Hooker, «Authority», pp. 412-413.

34 Ver esp. Fitzmyer, «Feature», pp. 55-58, quien arguye que la mujer sin velo es como la persona que, en Qumrán, tiene un defecto corporal y por lo tanto debe ser excluida de la asamblea «por reverencia a los ángeles». Una postura parecida la sugirió independientemente H. J. Cadbury, «A Qumran Parallel lo *Paul»,HTR* 51, 1958, pp. 1-2.

especialmente adecuado para quienes consideran que exousia es una «señal de la autoridad de ella», aunque es difícil imaginarse cómo son afectados los ángeles mismos.

(2) Philip Payne,[35] quien considera que exousia es la propia facultad de la mujer en cuanto a si cubrirse o no, ha sugerido, que la clave se halla en 6.3, donde Pablo dice que los santos van a juzgar a los ángeles. Entonces el punto de Pablo sería que, a la luz del hecho de que esas mismas mujeres van a juzgar algún día a los ángeles, deben ejercer desde ahora la autoridad sobre sus cabezas en estos asuntos insignificantes.

(3) Tal vez, como con axousia, la clave se halle en la postura de ellos. Dadas sus discusiones con Pablo en toda la carta, y dada especialmente la naturaleza del problema presente, toda esta oración puede reflejar una discusión por parte de algunas de las mujeres corintias: que ellas tienen exousia para estar «descubiertas» porque ya son como los ángeles (7.1), o tal vez porque están hablando la lengua de los ángeles (cL 13.1) 36 Si es así, entonces la modificación siguiente en el v. 11 se dirigiría tanto hacia esta postura de ellas como hacia el v. 9. El orden del argumento en el v. 11, según el cual la *mujer* no es independiente del varón, ciertamente daría cabida a tal posibilidad.

En este caso, el argumento de Pablo habrá dado un leve giro. Tras afirmar que el varón no debe cubrirse, y por implicación que la mujer sí porque es gloria del varón, pasa por un momento a afirmar la libertad de la mujer. Pero ésa no es toda la historia; puesto que la mujer no es independiente del varón, Pablo arguye también que ella debe ejercer apropiadamente esa libertad continuando con la costumbre de «cubrirse». Pero finalmente, una vez más, debemos admitir que no estamos seguros.

11-12 Con estos dos conjuntos de oraciones, en cada uno de los cuales la mujer y el varón se hallan en pares equilibrados, Pablo modifica el argumento anterior. Tanto el hecho de que vayan inmediatamente después del v. 10 con el adversativo «pero»[37] y el hecho de que él haya cambiado el orden, de «varón/mujer» a «mujer/varón» sugieren que en parte sirven para calificar el propio v. 10 en alguna forma. En efecto, la secuencia «mujer/varón» hace casi imposible la opinión de que el v. 10 tenga que ver con que el varón tenga autoridad sobre la mujer. En ese caso

35 *Man, pp.* 51-53.

36 Fiorenza,Memory, p. 228, sugiere que «las mujeres tienen tal potestad gracias a los ángeles, los cuales, según la teología apocalíptica judía y cristiana, son mediadores de las `palabras de profecía'».

37 Gr. n),ev; común en Lucas, pero que en Pablo sólo se halla aquí y en Ef. 5.33; Fil.1.18; 3.16; 4.14. Según BAGD, Pablo tiende a usarlo para «interrumpir una discusión y subrayar lo que es importante» (= «y en todo caso», «no obstante»).

el modificador adecuado habría sido: «No obstante, en el Señor el varón no es independiente de la mujer.» 38 Pero el hecho de que diga: «la mujer no es independiente del varón», indica que él está modificando en algún sentido el uso que hace ***ella*** de la ***exousia.*** Esto tiende, por tanto, a apoyar la sugerencia hecha arriba, de que el v.10 representa en parte al menos el punto de vista de los corintios, con el cual Pablo concuerda, pero que también necesita ser modificado con miras al decoro (vv. 13-15) y para no crear vergüenza (vv. 4-6).

Sin embargo, puesto que los dos pares constituyen un doble quiasmo perfecto y corresponden de modo preciso a los vv. 8-9, parecen claramente diseñados también para establecer límites a la forma de entender esos versículos. Así (literalmente):

A	No es el varón de la mujer,		a
	sino la mujer del varón;		b
B	No fue creado el varón por causa de la mujer,		a
	sino la mujer por causa del varón.		b
	Sin embargo		
B'	Ni la mujer sin el varón,		b
	ni el varón sin la mujer,		a
	en el Señor;		
A'	***Porque*** así como la mujer del	varón,	b
	así también el varón por medio de	la mujer,	a
	y todo de Dios.		

Esta correspondencia es tan cercana que difícilmente puede haber sido accidental. Los modificadores en los conjuntos segundos («en el Señor», «todo de Dios») son los que hacen la diferencia. Si bien es cierto que la mujer es gloria del varón, habiendo sido creada por causa de él (v. 9), Pablo afirma ahora que eso no quiere decir que la mujer exista para los propósitos del varón, como en una especie de posición subordinada a los objetivos y voluntad de éste. Al contrario, Dios ha dispuesto las cosas de tal modo que «en el Señor» 39 el uno no puede existir sin el otro, lo

38 ¡Cf. la lectura del TMay (ver n. 2)! Por esta perspectiva estoy en deuda con Payne, *Man,* p. 54. Dicho autor señala también que dos traducciones inglesas (Phillips, NEB) invierten el orden para adecuarlo a su propia manera de entender el contexto (RVR también, pero es porque refleja el TR).

39 En cuanto a esta fórmula ver bajo 7.22, 39; 9.1, 2. En este caso, con toda probabilidad se refiere a la «esfera» de la existencia de ellos en la nueva edad. Dios los ha llamado a estar «en el Señor», y en esa nueva relación ellos manifiestan la vida del futuro, aguardando su consumación. En esta nueva existencia el varón y la mujer son totalmente interdependientes.

cual desde luego no significa que todo varón y mujer cristianos deban casarse, sino que como creyentes el varón y la mujer dependen el uno del otro. 40

Algunos han alegado que «en el Señor» no califica plenamente al v. 9, sino que más bien establece la igualdad de varón y mujer en Cristo en función de su salvación. Pero difícilmente parece ser ése el punto de Pablo, especialmente porque en el v. 12 él modifica igualmente el v. 8, pero ahora en términos más generales, refiriéndose al hecho de que actualmente el varón nace de la mujer que en la creación salió de su costado. Además, el modificador final, «y41 todo procede de Dios», el cual incluye al menas a la mujer y al varón, pone todo el conjunto de los vv. 7-9 bajo la perspectiva paulina adecuada. Tanto el varón como la mujer, y no sólo el varón, proceden de Dios. Dios hizo al uno del polvo, a la otra por medio del varón, y ahora finalmente a ambos por medio de la mujer. Esto parece claramente diseñado para impedir que el argumento anterior se lea de un modo subordinacionista.

Como se ha señalado a lo largo de la exégesis, éste es un pasaje en el que el apóstol parece haber sido manejado bastante mal en la iglesia. Si bien el párrafo comienza con argumentos ulteriores de por qué las mujeres deben «cubrirse», Pablo parece abandonar momentáneamente ese punto de inquietud para afirmar a la vez (1) que las mujeres sí tienen autoridad sobre su propia cabeza (aunque esa autoridad debe ejercerse en el contexto de no avergonzar a su «cabeza» y del decoro) y (2) que aun cuando en la nueva edad las distinciones entre varón y mujer deben mantenerse, eso no quiere decir que ella esté subordinada a él. Leer este texto como si dijera lo contrario de lo que los vv. 10-12 claramente parecen decir, es hacerle a Pablo una injusticia y posiblemente colocarse en la posición de desobedecer el propósito de la Palabra de Dios.

40 Esta comprensión va un paso más allá de la redacción real del texto. El problema estriba en la ausencia de verbo. Hay que poner en su lugar ya sea «es» o «existe», y este último es el más probable. La preposición «sin» («aparte de»; ef. 4.8) significa entonces no sólo que ellos no pueden existir el uno sin el otro, sino que no están hechos para existir independientemente el uno del otro. Cf. el tratamiento en Payne, *Man, pp.* 53-54. De otro modo piensa J. Kürzinger, «Frau and Mann nach 1 Kor ll.llf.», BZ 22, 1978, pp. 270-275, seguido porFiorenza, Memory, pp. 229-230, y Padgett, «Paul», p. 71, quien alega que aquí Xwpt,s. tiene el sentido de «diferente de» y es por lo tanto una declaración de igualdad en el Señor.

41 Gr. Se; podría ser levemente adversativo (así RVR, «pero»), pero en un sentido de continuación y no de contraste.

3. Un argumento a partir del decoro

Cap. 11.13-16

13 Juzgad vosotros mismos: ¿Es propio que la mujer ore a Dios sin cubrirse la cabeza?

14 La[1] naturaleza misma ¿no os enseña que al varón le es deshonroso dejarse crecer el cabello?

15 Por el contrario, a la mujer dejarse crecer el cabello le es honroso; porque en lugar de velo lee es dado el cabello.

16 Con todo eso, si alguno quiere ser contencioso, nosotros no tenemos tal [3] costumbre, ni las iglesias de Dios.

En el párrafo anterior el argumento de Pablo se desviaba un poco: desde un interés por que la mujer estuviera «cubierta», hasta un interés por que tuviera «autoridad» sobre su cabeza, sin ser ni independiente del hombre ni subordinada a él. Con este párrafo final regresa al argumento original de los w. 4-6, incluso al motivo de la «vergüenza/deshonra». Pero en este caso apela a algo un poco diferente: al propio juicio de ellos y a su sentido de lo que es propio o decoroso (v. 13), basado en «la naturaleza misma» (w. 14-15). Esta apelación asume la forma de dos preguntas retóricas: la primera (v. 13b), que obviamente espera una respuesta negativa, recoge el lenguaje del v. 5 y pregunta, en función del decoro, si una mujer debe «orar a Dios con la cabeza descubierta *(akatakalyptos)»;* la segunda (w. 14-15), que espera una respuesta positiva, sirve para reforzar o remachar la primera. Pablo señala así a «la naturaleza misma», en la cual el varón tiene cabello corto y la mujer cabello largo. Aparentemente se propone que esta apelación logre dos puntos: (1) que la «naturaleza» misma ha establecido esa distinción entre los sexos, y (2) que el cabello largo de la mujer debe enseñarles a ellas el decoro de «cubrirse» cuando oran. La pregunta que hay que contestar

1 Aparentemente en un intento por enlazar más las dos preguntas, el TMay añadió un rl («o»).

2 Este «le» (gr. aun) no se halla en P46 D F G Psi May b Ambst, por lo cual es dudoso que sea original. Dos cosas van en contra de él: (1) Es difícil dar cuenta de la omisión, especialmente si se da dos veces (que sería la única forma de explicar su ausencia tanto en P46 como en D F G); mientras que (2) una adición es fácil de explicar, especialmente en vista de que la palabra aparece en dos posiciones diferentes (después de **Ssóotas:** Alef A B 33 81365 2464 g syp; antes de ~as: C H P 601175 1739 18812495). Cf. Zuntz, p.127.

3 VP: «otra»; la palabra griega es **toLau"v,** la cual significa «tal clase de»; no hay evidencia de que alguna vez signifique «otra».

ahora tiene que ver con cómo *funciona* esta pregunta en el argumento: si éste es el problema en sí, o si sirve como analogía para remachar un argumento anterior. En todo caso, a Pablo le cuesta mucho dejar el argumento ahí, por lo cual llega a la conclusión de que la persona que sea contenciosa en cuanto a este asunto tiene que tomar en cuenta lo que ocurre en otras iglesias locales. Ellas no tienen «tal costumbre» (aparentemente, la clase de costumbre que esas mujeres están propugnando).

13 De un modo parecido al argumento en contra de la asistencia a los banquetes en los templos (10.15), Pablo recurre al final a apelar al juicio de ellos mismos. Aunque ciertamente él está tratando de que concuerden con él (la naturaleza de las preguntas retóricas tiene incorporado ese propósito), a lo que apela es a su propio sentido de decoro, en cuanto éste queda ilustrado además por la naturaleza misma. Desde luego, una vez que ellos han «juzgado por sí mismos», Pablo tiene la expectativa de que ellos vean las cosas como él las ve.

También al igual que en 10.15-16, la apelación a la sensatez de ellos va seguida de una pregunta retórica Pero la retórica no es bien clara. Lo que está en el tapete es una cuestión de decoro: «¿Es propio[5] que la mujer[6] ore a Dios sin cubrirse la cabeza?» La pregunta en sí recoge claramente el lenguaje del v. 5, indicando así un regreso al problema tal como allí se trataba.[8] La naturaleza del argumento no difiere mucho de la apelación a la

4 Tanto Bushaell *(God's Word,* párr. 247) como Padgett («Paul», p. 82) arguyen que ésta no es una pregunta sino una declaración, postura que Padgett asume porque ha postulado que los vv. 3-76 son un argumento corintio que Pablo está combatiendo aquí. Ver a. 19 bajo vv. 2-16. Pero eso no parece hacer plena justicia a *npenov*. Si los corintios están alegando *en favor* de determinado peinado (como sostiene Padgett), entonces es claro que aquí Pablo está arguyendo contra él. La autoridad de las mujeres, por lo tanto, no es libertad, como insiste Padgett. Ella *debe* hacer lo que es *xpenov, lo* cual, desde el presente punto de vista, debería significar no usar peinado alguno.

5 Gr. *rrpenov (cf.* 1 Ti. 2.10; Tit. 2.1).

6 Gr. **prvasica,** un acusativo; normalmente *npenov* rige el caso dativo. Pero probablemente va un paso más allá de la intención de Pablo el sugerir, como hace Parry, p. 162, que el acusativo insinúa que esto es apropiado «no simplemente para la mujer, sino como norma de la iglesia».

7 Esta adición de «a Dios» comunica con seguridad que no se trata simplemente de que ella esté «en la iglesia», sino de que ella es una participante activa en el culto. Cf. n. 22 bajo vv. 2-16.

e Hurley, «Veils», pp. 214-215, argumenta que Pablo está o bien citando o bien parafraseando una pregunta que hacían en la carta que le habían dirigido. Pero eso tiene muy poco a su favor. Además la llama pregunta retórica, cosa que es; pero si es así, ¿cómo él puede estar citándolos a ellos? Una pregunta retórica, por definición, tiene su respuesta implícita en la pregunta misma. Además Hurley soslaya completamente los vv. 14-15 como pregunta retórica complementaria, y más bien hace de ellos la respuesta de Pablo a «cada uno de los tres grupos involucrados en la controversia referente al cabello». El postular tres grupos,

«vergüenza» en los vv. 4-6, aunque en ese caso se le daba a la vergüenza una base teológica (v. 3) y se le achacaba a la propia «cabeza». Aquí se da por entendido que el decoro (v. 13), la deshonra (v.14) y la gloriaibonra (v. 15) tienen un fundamento más universal. No tiene sentido discutir si los corintios mismos lo habrían considerado no «apropiado», especialmente porque es evidente que algunos estaban actuando de diferente manera.

14 Pablo pasa ahora, sirviéndose de una segunda pregunta retórica, a reforzar el punto de la pregunta anterior, y así a remachar el argumento. En este caso la apelación que hace es única en el corpus paulino: «¿Noto os enseña la naturaleza misma?»[11] Apenas es posible que Pablo, como judío helenístico, no hubiera conocido el significado de gran alcance que tenia la noción de «naturaleza» en el pensamiento griego, especialmente en la filosofía popular de la época, y de modo particular en el estoicismo.[12] No obstante, aun cuando esta pregunta tenga un toque muy estoico,[13] Pablo no le da a esta idea un significado teológico como el que encontramos en el

cuando no hay nada en el texto que insinúe un conflicto interno en Corinto en torno a este asunto, probablemente sea darle demasiado peso a la preposición aYTI. (v.15) cuando existe otra solución viable para ese problema.

9 Bushnell (God's Word, párr. 247) y Padgett («Paul», pp. 82-83), con menos éxito todavía, también leen estas preguntas como indicativos (cf. arriba n. 4). En cada caso les resulta considerablemente difícil la cláusula causal final del v.15, introducida poros (la traducción de Padgett resulta especialmente desconcertante: «La naturaleza no os enseña que ... si la mujer tiene cabello largo, es gloria suya. Porque en vez de cabello recogido se le da cabello largo y suelto.»).

10 Gr. ovbe; en Pablo no hay ningún otro ejemplo de que esta conjunción negativa inicie a una pregunta retórica (pero ver Marcos 12.10; Lucas 23.40). Lo más probable es que, como sugieren O-W, p. 261, Pablo estuviera pensando en au be.

11 Gr. rl **0uat,5 aurn;** cf. Ro. 1.26; 2.14, 27; 11.21, 24 (tres veces); Gá. 2.15; 4.8; Ef. 2.3. En el resto del NT sólo en Sig. 3.7 (2 veces); 2 P.1.4 (cf. **4vuolxog** en Ro. 1.26, 27; 2 P. 2.12). Para un tratamiento del término ver esp. H. Küster, TDNT lX, pp. 251-277; cf., en menor escala, G. Harder, MDNTT 11, pp. 656-661. Kóster (p. 271) señala que su rara aparición en el NT, en comparación con su uso generalizado en todo el mundo helenístico, debe ser «una decisión teológica deliberada que se fundamenta en el hecho de que en el pensamiento del NT no hay cabida para la `teología natural'.»

12 Cf. Marc. Aur. Ant.: «¡Oh **~vrng** (Naturaleza), de ti viene todo, en ti está todo, hacia ti va todo!» **(4.23;** Loeb). De modo que para el estoico el sumo bien es vivir conforme a la Naturaleza, e.d., conforme al orden dado y regular de las cosas.

13 Cf. esp. Epict. 1.16.9-14: «Venid, dejemos de lado las obras principales de la naturaleza, y consideremos solamente lo que ella hace de paso. ¿Puede existir algo más inútil que los pelos en el mentón? Bien, ¿y qué? ¿No es cierto que la naturaleza ha usado incluso esos pelos de 1 modo más adecuado posible? ¿No se ha servido de estos medios para distinguir entre varón y mujer? ... Una vez más, en el caso de las mujeres, así como la naturaleza ha mezclado en su voz cierta nota más suave, asimismo las ha privado de cabello en el mentón ... Por lo cual, debemos mantener las señales que Dios ha dado; no debemos desecharlas; no debemos, en cuanto de nosotros dependa, confundir los sexos que han sido diferenciados de ese modo» (Loeb I, p. 111).

estoicismo.[14] Para él no se trata de apelar a la Naturaleza, ni a la «ley natural», ni a la «dotación natural»[15]; ni se entiende la Naturaleza en sentido pedagógico (como si de veras «enseñara» estas «leyes»). Más bien, para Pablo es una cuestión de decoro y de «costumbre» (vv.13, 16), que acarrea «deshonra» u «honralgloria» (vv. 14-15). Aquí, esto es un modo de apelar a «cómo son las cosas» , al «sentir natural» de que ellos tomaban parte en la cultura de su época. De modo que Pablo no está argumentando que los varones ***deban*** usar el cabello corto, ni que las mujeres ***deban*** tener el cabello largo, como si «la naturaleza» fuera una especie de «orden creado».[16] Efectivamente, el hecho mismo de apelar de este modo a la «naturaleza» sugiere principalmente que el argumento se hace a modo de analogía, y no de necesidad.

Al igual que en los dos argumentos anteriores (vv. 4-6, 7-12), Pablo comienza con el varón a fin de establecer lo que quiere decir acerca de la mujer. Lo que la «naturaleza» enseña, pues, es que «el varón, por una parte,[17] si se deja crecer el cabello, es una deshonra[18] para él.» Esto parece ser evidencia clara de que con «naturaleza» Pablo se refería al sentir natural de la cultura de su tiempo. Después de todo, según Hechos 18.18 Pablo aparentemente había usado el cabello largo durante un tiempo cuando estuvo en Corinto, como parte de un voto. Pero la naturaleza misma del voto-tanto el dejarse crecer el cabello como el volvérselo a cortar- demuestra la «normalidad» de que los varones llevaran el cabello más corto, como también lo demuestran millares de pinturas, relieves y esculturas de la época. La «deshonra» estribaba en la misma «innaturalidad» del cabello largo.

15 Para la mujer, por otra parte, prevalece el criterio contrario. Lo que es deshonra para el uno es gloria para la otra.[19] En este caso «gloria» (lit.), por ser lo contrario de «deshonra», debe significar algo así como «distinción» u «honra» (RVR «le es honroso»). El cabello largo no le confiere gloria;

14 Cf. Küster, p. 273: «El argumento es típico en la filosofía popular, y no es específicamente estoico.»

15 Después de todo, lo que «la naturaleza enseña» tiene lugar mediante un medio «no natural»: el corte del cabello.

16 Como afirma Hurley, «Veils», p. 215, pero sin evidencia que lo apoye.

17 Esta traducción literal trata de captar el énfasis del griego de Pablo: avgp pev ... yvvrl bE, seguido de la cláusula condicional.

18 Gr.aTrlua,queprobablementehayadedistinguirsedelaloxpovde¡v.6.Esteúltimoparece comportar la connotación más fuerte de algo que es vulgar o repulsivo, en tanto que ctTLpla se acerca más a la deshonra personal, contrapuesta aquí a bo!ja (cf. 2 Co. 6.8); 15.43 tiene un contraste parecido entre exaltación y humillación.

19 En cuanto a la idea de que la cabellera es la gloria de la mujer, cf. Aquiles Tacio 8.6 (respecto a Leucipe): «Ha sido despojada de la corona de gloria que es su cabellera (rq5 xE¢a0,rls To xa».os; lit. `la hermosura de su cabeza'); todavía puede verse dónde fue rapada su cabeza» (Loch, p. 399).

funciona como algo que distingue el esplendor de la mujer.[20] Si bien puede estar pensando en el cabello en tanto que está recogido al presentarse en público, es más probable que no esté pensando en la apariencia pública de las mujeres sino en el fenómeno más «natural» del cabello mismo, que en la casa con más frecuencia se mostraba sin deshonra alguna. Es decir, lo que a Pablo le interesa con esta analogía no es la apariencia de las personas, sino lo que son en virtud de la naturaleza de las cosas.

Tal parece ser el punto de la cláusula filial, que va enlazada con la pregunta retórica mediante una conjunción causal.[21] El cabello largo es la gloria de la mujer *porque* le ha sido dado en lugar de una cobertura. El sentido natural de estas palabras es que su cabello largo, si se deja suelto, funciona para ella como una cobertura natural. El problema es saber si la pregunta retórica anterior (vv.14-15) tenía la intención de tratar específicamente del cabello, implicando así que éste había sido el punto en discusión todo el tiempo, o si esa pregunta funcionaba como una analogía para reforzar las argumentos precedentes de que la mujer no debía estar «descubierta» al orar o profetizar.

Mucho se ha discutido respecto a la preposición *anti,* que por lo común sirve para el concepto de reemplazo: una cosa *en lugar de* otra[22] El hacer que *anti* significara eso en este lugar tendería a obligarlo a uno a tomar el cabello largo, ya fuera suelto o recogido, como la «cobertura» a favor de la cual Pablo ha venido argumentando desde el princi~jo. Ya hemos señalado las dificultades con la postura del «cabello largo». Si el punto de interés es el cabello recogido, entonces la pregunta retórica de los vv.14-15 no está tratando tanto de reforzar la del v. 13, sino que ella misma es el punto del argumento entero, comenzando con el v. 3. El problema con esta postura es triple: (1) Si el punto en discusión desde el principio ha sido el cabello recogido, ¿por qué Pablo no lo dice así claramente en los vv. 4-6? ¿Por qué recurrir a tales ambigüedades en la primera parte del argumento, cuando por este pasaje resulta claro que no necesita hacerlo así? (2) Es difícil encontrar

20 Cf. Ex. 28.2, donde las vestiduras espléndidas de los sacerdotes son para darles «honra y hermosura» (,XX: sr.lua y bola). De modo que las vestiduras los distinguían, o los separaban de los demás; pero al mismo tiempo les conferían dignidad y honor para su sagrada tarea.

21 Gr. oxt; aquí puede funcionar como un yap explicativo. Pero dado que en esta carta la argumentación de Pablo está llena de yap explicativos, es probable que se haya propuesto usar una partícula más causal en este caso.

22 Esto sirve como parte del argumento, p.ej., en Isaksson, Marriage, p. 185; Martin, «Interpretation», p. 233; Hurley, «Veils», p. 215; Fiorenza,Memory, p. 227; y Padgett, «Paul», pp. 82-83. la osadía con que algunos afirman que ese es el único significado de avrt excede la evidencia. Ver abajo, n. 26.

23 Ver arriba, a. 83 bajo v. 6.

una razón adecuada para esta última oración ya que, según esta postura, no hay nada en el argumento precedente que haya insinuado siquiera la posibilidad de que una mujer deba llevar una cobertura exterior. ¿Por qué coronar ahora todo el argumento con este punto que carece de importancia, que el cabello largo se le ha dado *en vez de* otra cobertura de otra clase?[24] (3) ¿Cómo concilia uno la clara fuerza de los contrastes de los vv. 14-15, según los cuales la mujer tiene «cabello largo» por naturaleza, con la idea de que el punto entero del argumento es que ella debe recogérselo, tanto más cuanto que la palabra «cobertura/velo» *(peribolaion)* se refiere de ordinario a una prenda que sirve de «chal» o «envoltorio»? En general, esta oración, que los proponentes de esta postura ven como algo a su favor, es en realidad su talón de Aquiles.

En vista de que existe suficiente evidencia de que *anti* puede significar también «que una cosa equivale a la otra»,[26] no hay necesidad de imponerle a esta oración el concepto rígido de reemplazo. Por consiguiente, lo más probable es que, tal como en los vv. 5b-6, Pablo esté argumentando por analogía que, puesto que a las mujeres se les ha dado por «naturaleza» el cabello como cobertura, eso en sí mismo apunta hacia su necesidad de «cubrirse» al orar y profetizar. Si el argumento no encaja muy bien con algunos gustos modernos, no por eso deja de ser perfectamente comprensible.

16 Apelando por fin al sentido de decoro que ellos mismos han de tener, en la medida en que la «naturaleza», a modo de analogía, les ayude a hacerlo así, Pablo pone fin a su argumento en cuanto a lo correcto de que las mujeres mantengan la «costumbre» de cubrirse. Pero Pablo no queda nunca muy cómodo al concluir un argumento de este modo. Por eso recapitula el conjunto con una apelación final a lo que sucede en «las iglesias de Dios». Ahora queda bien claro que está tratando estrictamente con una «costumbre» («costumbre» eclesiástica, sin duda), y también queda bien claro el hecho

24 La respuesta de Hurley consiste en postular tres grupos: un partido del «cabello suelto», un partido del «cabello recogido», y un partido «pro-velo», quienes son responsables por esta parte de la carta al preguntarle a Pablo cuál es su propio juicio sobre estos asuntos. Pablo responde devolviéndoles la pelota (v. 13a). Los vv. 14-15 responden a los tres grupos. La pregunta retórica confirma la razón que tiene el partido del «cabello recogido»; la oración final es una respuesta adicional al partido «pro-velo». Una división así de un texto unitario en diversas partes internas hace fracasar la propuesta.

25 Hurley no hace la menor referencia a este problema. Murphy-O'Connor, «Sex», p. 489, ha reconocido claramente la dificultad y por ende rechaza el significado de «en lugar de» para CCVLL (ver su n. 32). Pero su propia solución, de que neptpoXaLov en realidad no se refiere a una prenda, sino al cabello recogido en trenzas alrededor de la cabeza, exige un significado para esta palabra que por lo demás es desconocido (adoptado sin discusión por Padgett, «Paul», p. 82). Además, su traducción final (p. 499, «para que rodee con trenzas la cabeza») parece forzar el texto griego hasta hacerlo irreconocible.

26 BAGD 2; cf. LSJ A.III.2. Cf. Murphy-O'Connor, «Sex», p. 489 n. 32.

de que este argumento, a pesar de sus diversas facetas, no llega a ser un mandato propiamente dicho.

La oración inicial, «Si aluno quiere ser contencioso», es una de cuatro oraciones así en esta carta, cada una de las cuales indica que eso es lo que algunos están haciendo. Lo más probable es que esta vez se refiera a algunas mujeres que están descartando alguna especie de «cobertura» tradicional. La apelación final de Pablo a esas mujeres es que «nosotros no tenemos ta1[28] costumbre[29], ni las iglesias de Dios». Las palabras «tal costumbre», por lo tanto, deben referirse a aquello que los «contenciosos» están defendiendo, y que este argumento ha venido combatiendo.

Esta es ya la tercera vez que Pablo ha tratado de corregir la conducta corintia apelando a lo que se enseña o se practica en las otras iglesias. ° Como se señaló bajo 1.2, probablemente esto refleje parte del espíritu autónomo que está en acción en esta comunidad. La distinción entre «nosotros» y «las iglesias de Dios» es, con la mayor probabilidad, una distinción entre las iglesias paulinas (y por lo tanto el «nosotros» incluye a los corintios) y las otras iglesias. Si es así, entonces Pablo también les está haciendo recordar a los corintios cómo él y ellos forman parte de un cuerpo mucho mayor.

Aun cuando Pablo invirtió considerable esfuerzo en este asunto, la naturaleza misma de la argumentación revela que no es algo en torno de lo cual él tenga gran pasión. De hecho, no hay nada como esto en sus cartas que nos han llegado, donde el arguya en favor de mantener una costumbre, para no mencionar el fundamentar gran parte del argumento en la vergüenza, el decoro, y la costumbre. Por lo tanto es menester hacer dos observaciones finales.

Primero, el hecho mismo de que Pablo argumente de este modo, y de que ni siquiera al final llegue a dar un mandato, sugiere que esa «costumbre eclesiástica», aunque no por eso carente de importancia para los corintios, no ha de elevarse al rango de derecho canónico. La misma naturaleza de «costumbre» que ese problema revestía, que podía defenderse de este modo en un ambiente cultural básicamente monolítico, hace casi imposible el transferirnos burdamente hasta las multifacéticas culturas en las cuales se halla inmersa la iglesia de hoy, incluso si supiéramos exactamente qué es lo

27 Cf. 3.18; 8.2; 14.37, en cada uno de cuyos casos la cláusula recoge alguna de las palabras típicas de los corintios: a~ yvurat5, nvevpaTLxos.

28 Gr. zolav"v, «tal clase de» (cf. 5.1); no hay evidencia alguna de que signifique «otra», como traduce DHH.

29 Gr. ~OeLc; cf. 8.7, donde se usaba en sentido subjetivo; aquí es objetivo, y se refiere a una costumbre específica.

so Ver 4.17 y 7.17; cf. bajo 1.2 y ver además 14.33.

que hay que transferir, cosa que no es así. Pero en cada cultura existen, sin duda, ciertos modos de vestir que son apropiados y otros que no.

En segundo lugar, la manera más informal en que Pablo arguye en contra de la actual «desviación», en comparación con lo que viene después, parece indicar la mayor significación -al menos para él- de la siguiente. Aquí puede apelara la vergüenza, al decoro y a la costumbre (así como a supuestos teológicos y a la práctica eclesiástica); en el abuso que viene a continuación no hay más que ataques e imperativos. Lo que ellos están haciendo con la Santa Cena hiere en el corazón tanto al evangelio como a la iglesia; por lo tanto, es mucho lo que está en juego. Pero aquí no es exactamente así. La distinción entre los sexos ha de mantenerse; la cobertura debe volver a usarse; pero para Pablo no parece ser cuestión de vida o muerte.

D. LOS ABUSOS EN LA CENA DEL SEÑOR

Cap. 11.17-34

Ahora Pablo comienza a tratar un segundo abuso del culto cristiano (cf. 11.2-16), las «divisiones» en la Cena del Señor (v. 18) basadas en categorías sociológicas (v. 22). Aparentemente Pablo ya había adelantado esta inquietud en su referencia anterior a la Cena en 10.17,[1] donde les recordaba que, como todos comen del *único* pan, juntos constituyen el *único* cuerpo de Cristo. Sus «divisiones» en la Cena están desmintiendo la unidad que su común participación del pan se propone proclamar.

Este problema es el único caso seguro en los capítulos 7-16 que no es una respuesta a la carta de ellos.[2] Esto quiere decir (1) que, como en los capítulos 1-6, recibimos más información del propio Pablo en cuanto a la naturaleza del abuso, porque él está diciéndoles a los corintios que está enterado al respecto, y (2) que el nivel de retórica es también más parecido al de los capítulos 1-6 (cf. 8-10), donde mostraba fuertes reparos en cuanto a lo que había oído. De modo que, en claro contraste con lo que venía inmediatamente antes (vv. 3-16), aquí regresa a una retórica mordaz (v. 22) y a la amenaza y el ruego (vv. 28-34), mientras que a la vez trata de hacerlos pasar de un comportamiento totalmente inaceptable a uno que esté más en armonía con el evangelio y con la comunión fraterna que se proclaman en esta cena.

1 Estas son las típicas dos referencias a la Mesa del Señor en los escritos paulinos que sobreviven. En cuanto a una bibliografía selecta referente a la Cena del Señor en Pablo, ver u. 17 bajo 10.16.

2 Ver v. 18. La razón de su puesto aquí en la carta es casi ciertamente temática, habiendo quedado preparada por los vv. 2 y 3-16, y por lo tanto adelanta también el asunto final en cuanto al culto en los caps. 12-14.

Si bien no todo el mundo concuerda en cuanto a los detalles precisos del abuso en este caso,[3] sus parámetros amplios resultan claros en términos generales; y no se trata de embriagarse en la Cena. En efecto, la mayor dificultad para reconstruir el problema consiste en superar nuestra propia familiaridad con parte del texto (al menos con los vv. 22-26, y a menudo con los vv. 23-32~ la cual habitualmente se ha configurado dentro de determinado entorno litúrgico.[5] El abuso en sí apenas puede comprenderse si no se tiene conciencia de dos realidades: (1) el fenómeno prácticamente universal de los banquetes cultuales como parte del culto en la antigüedad, y (2) el hecho de que en la iglesia primitiva la Cena del Señor, con toda probabilidad, se tomaba como un banquete cultual o en conjunción con él. En cuanto a lo primero, ver la introducción a los capítulos 8-10 y el comentario a 10.16-22. El segundo asunto tiene el apoyo no solamente del presente pasaje sino también de la evidencia en los Hechos (2.42, 46; 20.7, 11) y probablemente del «ágape» de Judas 12. A diferencia de la mayoría de los cristianos de épocas posteriores, quienes han conservado el «alimento» pero en cambio han perdido completamente el símbolo del banquete, los corintios habían mantenido el banquete pero se hallaban en grave peligro de perder por completo el sentido del alimento, y por lo tanto también del banquete.

El abuso parece orientarse en dos direcciones, horizontal y vertical. El problema primordial era una ofensa a la iglesia misma. Esto se enuncia específicamente en las preguntas retóricas del v. 22: algunos están menos-

3 **Algunos han pasado por alto completamente los factores sociológicos, pero encuentran gran dificultad con los vv. 17-22 y 33-34. En una época era común, p. ej., sugerir que la cena sagrada era profanada al permitir que se convirtiera en una comida común y cotidiana, y que el interés de Pablo es reinstituir la cena sagrada (p.ej., Weiss, p. 283; Lletzmann, p. 256 [= malos modales]). De un modo parecido, Schmithals, pp. 250-256, considera que el problema brota de los gnósticos espiritualizantes, los cuales se negaban a participar de las especies externas como si representaran a Cristo, y deliberadamente realizaban, en su lugar, una comida profana. Conzelmann, p. 194, siguiendo a von Soden («Sacrament»), asume la postura contraria, a saber, que los *pneumáticos* corintios tienen un «sacramentalismo exacerbado», una visión casi mágica que los ha hecho avanzar hacia un intenso individualismo en la Cena («cada uno» come «su propia cena»). Pero ninguna de estas posturas puede sustentarse a la luz de la clara expresión del propio Pablo en cuanto al abuso en vv. 22 y 33-34, donde lo describe como un menosprecio a la iglesia al avergonzar a los que no tienen nada.**

4 **Tal es la forma más popular de leer los vv. 17-22; pero cualquier lectura cuidadosa del texto revela que, cuanto más, esto resulta algo circunstancial al verdadero problema; de hecho, ni siquiera vuelve a mencionarse después del v. 21.**

5 **Esto es asf incluso en el caso -o tal vez habría que decir, especialmente en el caso- de las iglesias protestantes no litúrgicas, donde los vv. 27-32 generalmente sirven de advertencia contra la participación impropia -en el sentido de «si uno tiene pecado en su vida»- y estimulan la introspección personal.**

preciando a la iglesia de Dios al humillar a los que no tienen nada. Tanto la estructura del argumento como sus detalles confirman esto. El argumento va en cuatro partes, que juntas forman un quiasmo:

A	Vv. 17-22:	La enunciación del problema: los ricos[6] están ofendiendo a los pobres («adelantándose con su propia cena [privada]») en la Mesa del Señor.
B	Vv. 23-26:	La repetición de la «tradición», las palabras de institución, con su énfasis en «memoria de mí» y «anunciar su muerte hasta que él venga».
B'	Vv. 27-32:	«De manera que»: en respuesta a los vv. 23-26, hay que «discernir el cuerpo» cuando uno come; de otro modo uno queda en grave peligro de ser juzgado.
A'	Vv. 33-34:	«Así que»: en respuesta a los vv. 17-22, ellos deben «esperarse/acogerse unos a otros» en la cena, a fin de no incurrir en el juicio de los vv. 30-32.[7]

Dado que el asunto de los vv. 17-22 y 33-34 hace un «emparedado» de los vv. 23-32, hay que preguntarse cómo funciona este último segmento dentro del argumento total. La clave se halla en el v. 29, que de un modo parecido al argumento de 10.16-17 se concentra en el pan (= el cuerpo = la iglesia) y con ello enlaza esta parte del argumento a la de los vv. 17-22 y 33-34. Aparte de otras cosas que puedan estar ocurriendo, el caso es que ellos están ofendiendo «el cuerpo» en su «comida fraterna», que es una comida o banquete que se toma en la Mesa del Señor (10.21) en «honor del Señor» (v. 20).

Sin embargo, al mismo tiempo esa ofensa al «cuerpo» es una ofensa a Cristo mismo. El pan representa su cuerpo crucificado, el cual, junto con su sangre derramada, realizó la muerte que ratificó la Nueva Alianza. Al ofenderse unos a otros, ellos estaban ofendiendo también a Aquél por medio de cuya muerte y resurrección habían sido conducidos a la vida y estableci-

6 B. W. Winter, «The Lord's Supper at Corinth: An Alternative Reconstruction», *ReflhRev* 37, 1978, pp. 73-82, advierte contra el dividir demasiado fácilmente a los participantes en «ricos» y «pobres» como clases permanentes de la sociedad; más bien, las diferencias con frecuencia implicaban a «los seguros, e.d., aquéllos cuya seguridad estaba garantizada en razón de su pertenencia a una casa señorial, y los inseguros, e.d., aquellos que no gozaban de la protección de un patrón» (p. 81).

7 Lamentablemente la RVR traduce los dos wote de vv. 27 y 33 con expresiones castellanas diferentes («de manera que» y «asf que»), lo cual hace que el lector pierda de vista la doble respuesta a los párrafos anteriores. *De manera que,* puesto que cuando comemos y bebemos en este banquete proclamamos la muerte del Señor, debemos comer del pan de modo que «discernamos el cuerpo» adecuadamente. *De manera que,* puesto que de otro modo uno queda sujeto a juicio, debemos «esperarnos/acogernos unos a otros en esta comida».

dos como esta nueva comunidad escatológica, su cuerpo, la iglesia. De ahí la necesidad de Pablo de hacerlos remontarse hasta el origen mismo -hasta las mismas palabras de institución- para que hagan volver el significado del alimento a su legítimo lugar en su banquete. Aquellas palabras les recuerdan: «Haced esto en memoria de mí». A lo cual Pablo añade: «Así, pues, todas las veces que celebramos este banquete proclamamos la muerte del Señor hasta que él venga». Los creyentes comen en el presente en comunión mutua, centrándose en la muerte de Cristo que los trajo a la vida; y lo hacen en tanto pueblo escatológico, que aguarda su retorno (ver bajo 4.1-5). En ese contexto deben «discernir el cuerpo»; de otro modo incurrirán en la misma condena que aquellos que lo crucificaron originalmente (v. 27). El, a su regreso, ejecutará su juicio sobre los que no creen; con sus acciones, los corintios están haciéndose ya reos de ese juicio (v. 30). Deben cambiar, para no quedar sujetos también al juicio final (vv. 31-32, 34).

. Lo que es menas seguro es la naturaleza específica del abuso, que nos resulta ambigua tanto a causa del lenguaje de Pablo[8] como,a causa de nuestra falta de una comprensión cabal de los factores sociológicos que intervenían en las comidas en el mundo helenístico. El problema tiene varias dimensiones. Primero, como la iglesia se reunía para esas comidas en casas de los ricos, lo más probable es que el anfitrión fuera a la vez quien costeaba la comida.[10] Segundo, la arqueología ha demostrado de un modo bastante concluyente que en esas casas el comedor (el triclinio) difícilmente tenía espacio para muchos huéspedes;" por lo tanto la mayoría de ellos comían en el atrio (una especie de patio de entrada, de maya tamaño), donde, como promedio, cabían sólo de treinta a cincuenta huéspedes.

Estas realidades materiales se complican por una variedad de factores sociológicos. En una sociedad consciente de las clases, como habría sido la de la Corinto romana, era sociológicamente natural que el anfitrión invitara a los de su propia clase a comer en el triclinio, mientras que los demás comían

8 Los términos difíciles son so Lbtov b£utvov npoXappaver («se adelanta con su propia cena»), ate~ etcbeX£o0ar («esperarselacogerse unos a otros»), «tener casas en que comer y beber» (v. 22), y «comer en su casa» (v. 34).

9 Esto se complica aún más con el hecho de que Corinto era una colonia romana, y que entre los ricos pueden haber prevalecido las costumbres romanas junto con las griegas. La mayor parte de la evidencia literaria más importante viene del lado romano. En efecto, dos de los conversos más ricos llevaban nombres romanos (Gayo y Ticio Justo; a menos que se trate de una misma persona [ver bajo 1.15]).

10 Cf. Ro. 16.23 (escrita desde Corinto en fecha posterior), «Gayo, hospedador mío y de toda la iglesia».

11 Los triclinios medían en promedio unos 36 m^2 (unos 6 x 6 m. de lado). Si la gente en realidad se reclinaba (triclinio = mesa con tres lados para reclinarse) en esas comidas, cabrían más o menos de nueve a doce comensales en la mesa. Cf. Murphy-O'Connor,Corinth, pp. 153-161.

en el atrio. Además, es probable que la expresión «su propia cena» (v. 21) se refiera a que los ricos consumían «comidas privadas», [12] lo cual significaría que en el banquete común de la Cena del Señor, o se comían sus propias porciones, o se comían porciones privilegiadas que no estaban a disposición de los que «no tienen nada». Esto se complica todavía más por la cuestión de la relación de esta «cena privada» con la Cena del Señor, especialmente a la luz de la expresión «después de haber cenado» para la bendición de la copa (v. 25). ¿Se comían los ricos su «comida privada» antes o *en conjunción con* la distribución del pan que constituía la Cena del Señor? ¿Y cómo afectaba eso «a los que no tienen nada»? Ver más sobre esto bajo el v. 22.

En cualquier caso, el apóstol no elimina las distinciones sociales en cuanto tales: Los ricos siguen teniendo sus propias casas en las cuales comer sus cenas privadas (vv. 22, 34). Lo que no les permite hacer es introducir esas distinciones en la cena común de los creyentes, donde Cristo había hecho de todos ellos uno solo, lo cual se mostraba al comer todos de un único pan (10.17). [13] Al trasladar a estos banquetes varios aspectos del «status privilegiado» de las cenas tanto privadas como religiosas, lo que los ricos estaban haciendo en realidad era destruir la iglesia como un solo cuerpo en Cristo. El resultado neto era la destrucción del evangelio mismo. Por eso, estas palabras especialmente fuertes en favor de los pobres, que al mismo tiempo son en favor de una comprensión adecuada de la Cena del Señor.

1. El problema: ofensa a los pobres

Cap. 11.17-22

17 Pero al anunciares esto que sigue, no os alabo; [14] porque no os congregáis para lo mejor, sino para lo peor.

[12] Ver especialmente la reconstrucción de Theissen,Estudios *de* sociología, pp. 257-283; pero nótese también la advertencia en Malherbe,SocialAspects, p. 84, y algunas correcciones en Winter, «Lord's Supper».

[13] S.C.Barton,«Paul'sSenseofPlace:anAnthropologicalApproachtoCommunityFormation in Corinth»,NTS32, 1986, pp. 238-239, ha argumentado que las divisiones son entre casas (familias) o grupos de casas, postulando así la misma división que en 1.10-12. Ese estudio contiene algunas ideas útiles, pero en ese punto crucial carece de evidencia adecuada a partir del texto mismo. Ver más adelante, bajo v. 18.

[14] El texto muestra aquí considerable confusión en cuanto a cuál es el verbo principal y cuál el participio. Las opciones son:

(1) napayye~ oux enatvw («al mandar esto, no alabo», equivalente a trad. de RVR; así NA26 Alef F G Psi May a d)

(2) napay~ outc £natvmv («esto mando, no alabando»; así A C 6 33 104 326 3651175 1739 f vg)

18 Pues en primer lugar, cuando os reunís como iglesia, oigo que hay entre vosotros divisiones; y en parte lo creo.

19 Porque es preciso que entre vosotros ls haya disensiones, para que se hagan manifiestos entre vosotros[16] los que son aprobados.

20 Cuando, pues,[17] os reunís vosotros, esto no es comer la cena del Señor.

21 Porque al comer, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y uno tiene hambre, y otro se embriaga.

22 Pues qué, ¿no tenéis casasen que comáis y bebáis? ¿O menospreciáis la iglesia de Dios, y avergonzáis a los que no tienen nada? ¿Qué os diré? ¿Os alabaré? 8 En esto no os alabo.

Este párrafo inicial, que por razones comprensibles casi nunca se lee en el culto protestante de comunión, estalla con una fuerza retórica que falta por completo en el argumento inmediatamente precedente. El punto de Pablo es único: abordar a los corintios con lo que él sabe acerca del abuso de sus cenas en común, en las cuales se tiene también la Cena del Señor, y comenzar su respuesta a ese asunto con esta misma retórica. El contenido del párrafo se concentra en tomo de tres ideas clave o grupos de palabras: (1) «reunise» (vv. 17, 18, 22); (2) «comer» (vv. 20-22); y (3) «divisiones entre vosotros» (vv.18-19, 21, 22). Cuando ellos se reúnen para comer la Cena del Señor, en lugar de estar «juntos» están quedando separado por los actos de algunos que están adelantándose con sus propias comidas privadas, y que al hacerlo

(3) napayyeX,tuv ovic enaLvwv («mandando esto, no alabando»; B)
(4) napayye" ovx sxaLvv («esto mando; no alabo»; D' 81 b)
Aunque a fin de cuentas todas estas opciones llegan al mismo punto, la que mejor explica a las demás es la 2, ya que a la luz de los vv. 3 y 22 ésa es la combinación más rara. Todas las otras son consecuencia de su rareza. He aquí un lugar donde WH parecen mostrar mejor juicio textual que los editores posteriores. Cf. A. Fridrichsen, «Non laudo: Note sur I Cor. 11,17.22», ***Mélanges d'histoire des refgions et de recherehes offerts úJohannes Pedersen,*** Estocolmo, 1944-1947, pp. 28-32, el cual, sin embargo, asegura que el ori, es epexegético, y por tanto traduce: «desaprobando el hecho de que...» De otro modo Conzelmann, p. 192, n. 1; Barrett, p. 258, n. 1.

15 El ay uliLv se omite en la tradición occidental (D' F G lat Cipriano Ambrosiáster). Ver el análisis de Zuntz, p. 141.

16 Unos pocosMss.(P46C2464)omitentambiénestesegundoevUpLY,probablementeporque está al final de la oración de Pablo, la cual en la mente del escriba habría sonado completa sin dicha frase.

17 P46 C• F G b Clemente omiten este «pues» (gr. ovv). Lo más probable es que sí sea original; parece exigirlo el sentido de la oración, que retoma lo anterior (cf. v. 18). Cf. Zuntz, p.192.

18 Algunos Mss. primitivos importantes (P46 B F G lat) dicen enctLvm en lugar de enctLvgaco, probablemente por asimilación al enatvrn que sigue.

desprecian a la iglesia avergonzando a los que no tienen nada. La perspectiva va claramente «desde abajo», y toma partido con «los que no tienen nada».

17 Aunque existe cierta dificultad para determinar la redacción precisa que usó Pablo al principio de esta oración,[19] muy poco puede dudarse acerca de la función que desempeña: establecer el escenario para lo que viene después, anunciando desde el inicio que las reuniones de ellos hacen más daño que bien. Al mismo tiempo, tanto el adversativo «pero» como el participio «no alabando» (cf. vv. 2, 22) enlazan lo que sigue con lo que ha precedido, a modo de contraste. Por eso comienza (lit.): «Pero esto[20] mando, no alabando [a vosotros]». Lo que uno espera a continuación es alguna expresión del contenido del «mandato». Sin embargo, lo que se recibe es la razón de por qué no puede alabarlos. Tiene que ver con el hecho de «reunirse»[21] ellos en una forma tal que resulta más dañina que provechosa (lit., como en RVR, «no para lo mejor, sino para lo peor»).

El verbo «reunirse», repetido cinco veces en los vv. 17-22 y 33-34, es una de las palabras clave que dan cohesión al argumento. Dado su uso similar en 14.23 y 26, probablemente se había convertido en un término semitécnice para la «reunión» del pueblo de Dios para el culto. Así que la inquietud se refiere a lo que ocurre cuando ellos «se reúnen como iglesia» (v. 18). El problema corintio no era que no se reunieran, sino que al reunirse no eran verdaderamente el nuevo pueblo de Dios; ahí no debía haber ni judío ni griego, ni esclavo ni libre (cf. 12.13).

18 Ahora Pablo procede a explicar cómo las reuniones de ellos son para lo peo no para lo mejor. Comienza como si fuera a enumerar varias caídas, «pues[22] en primer lugar, por una parte»; pero al igual que en la oración precedente, el argumento se desarrolla sin que después venga ni un «en segundo lugar» ni un «por otra parte». Sin embargo, la inquietud de Pablo

19 Vera. 14.

20 Este tovio ayuda a crear parte de la rareza de esta oración. Comúnmente, como en 7.6 (q.v.), se referiría a lo que antecede, cosa que difícilmente podría hacer aquí (pero ver Barrett, p. 260). Por otro lado, cuando se refiere a algo que viene después, Pablo tiende ya sea a añadir una cláusula epexegética con ott (15.50; cf. 2 Ts. 3.10) o a expresar el contenido del «esto» (7.29; cf. Gá. 3.2,17). Como en 7.29-35, este totrso y el del v. 22 encierran el párrafo, aunque él nunca llega a especificar el «mandato» al cual se refiere el tomo.

21 Gr. ovvepXecr0e; cf. vv. 18, 20, 33, 34; 14.23, 26). A excepción de 7.5, donde tiene un sentido totalmente diferente, éstos son todos **los usos de esta palabra en las cartas de Pablo que** nos han llegado. Nótese que RVR traduce en el v. 17 «os congregáis», mientras que en vv.18, 20, 33 y 34 traduce «os reunís/os reunáis»; en realidad en todos los casos es el mismo verbo ovvepXeo0e.

22 Gr. yap; otra vez explicativo. Lo que sigue explica cómo se reúnen para lo peor.

23 Algunos han sugerido que el complemento esperado se halla en «las demás cosas» del v. 34 (p.ej., Grosheide, p. 265), o en los caps. 12-14 (cf. Findlay, p. 877; Parry, p. 163), o que se recoge en el v. 20 con el «pues» (Godet, p. 137). Pero todo eso presume que la carta es más

es clara, y es una sola: «cuando os reunís como iglesia, oigo que hay entre vosotros divisiones», a lo cual añade las interesantes pero desconcertantes palabras, «y en parte lo creo».

Que él «oiga» que hay «divisiones» 24 entre ellos nos recuerda 1.10-12; sin embargo, es dudoso que esto refleje la misma realidad, y esto por varias razones: (1) Las anteriores divisiones se definían luego como «contiendas» y «celos» (1.11; 3.4), lo cual falta por completo en la presente sección, en la cual las divisiones se desglosan totalmente a lo largo de líneas sociológicas (vv. 21-22; 33-34). (2) En 1.12 Pablo menciona por lo menos cuatro nombres en tomo de los cuales están dándose las contiendas; además, en esos pleitos hay un sentimiento decididamente antipaulino. Aquí en cambio hay sólo dos grupos, los que «no tienen nada» y los que «sí tienen», sin la menor insinuación de que haya contienda alguna con Pablo a este respecto. (3) En el actual pasaje Pablo dice: «Cuando os reunís como iglesia,26 hay entre vosotros divisiones.» Este modo de expresarse implica que las «divisiones» tienen que ver especialmente con sus reuniones, y no simplemente con falsas adhesiones a sus líderes o a la «sabiduría». Por último, (4) la asombrosa adición «en parte lo creo» difícilmente encajaría en la situación que se describe en 1.10-4.21. Pero sí encaja bien en la situación actual. Lo más probable es que fuera añadido porque aquí Pablo está reflejando la perspectiva «desde abajo», mientras que la respuesta irá dirigida hacia los que ven «desde arriba». Esta es la forma en que Pablo da crédito a sus informantes 28 atribuyéndoles veracidad, pero también de trasponer la brecha sociológica entre ellos y los ricos que son culpables de las malas acciones. «En parte lo creo» quiere decir que en realidad él ya lo cree, pero también reconoce que sus informantes no son simples observadores desinteresados.

literaria de lo que en realidad es. La mejor explicación es la más sencilla: el nptatov gEv simplemente no se continúa, y crea así una especie de anacoluto; cf. BDF, p. 447[4j. Cf. el análisis de Hurd, pp. 79-80.

24 Gr. oXLapata; cf. 1.10 y 12.25 (el último está en singular).

25 Cf. arriba n. Á.

26 Gr. ev eKKXnat,a; en cuanto a la palabra misma ver bajo 1.1. Este uso refleja el sentido original del término, estar «en asamblea». De modo que, aunque Pablo aplica el término a las expresiones locales individuales del pueblo de Dios, signe usando el término en su sentido primario. El pueblo de Dios puede ser llamado la «iglesia/asamblea» primeramente porque regularmente se congregan en tanto «iglesia/asamblea». Esto queda confirmado aún más por el ent to avío (en el mismo lugar) del v. 20, que es casi sinónimo del uso presente.

27 Winter, «Lord's Supper», p. 80, n. 16, ofrece la improbable sugerencia de que en este caso los informantes fueron uno de los «partidos» mencionados en 1.10. En cuanto a todo el asunto de los «partidos», ver la introducción a 1.10-17.

28 Según este punto de vista sería muy razonable que también esta información hubiera provenido de «los de Cloé», especialmente si se trataba de esclavos cristianos de confianza. Entonces el problema se vuelve mucho más un problema sociológico que uno teológico.

19 Habiendo mencionado las «divisiones» de las cuales se ha enterado, y habiendo dicho que está bien dispuesto a creerles a sus informantes, Pablo añade una digresión teológica, aparentemente como justificación adicional para el hecho de creerles.[29] Una de las razones por las que lo cree es que (lit. «también[30] debe haber facciones[31] entre vosotros, para que los aprobados [32] también se pongan de manifiesto[33] entre vosotros», oración que es uno de los verdaderos rompecabezas de la carta. ¿Cómo puede el que antes argumentó tan fuertemente en contra de las «divisiones entre vosotros» (1.10-17; 3.1-23) afirmar ahora una especie de necesidad divina de que haya «divisiones»?

La respuesta se halla en dos direcciones. Primero, aunque quizás esto podría ser ironía («a como andan las cosas en Corinto, es inevitable que les sucedan a ustedes cosas así»), es más probable que se trate de un reflejo de la perspectiva escatológica «yaltodavía no» propia de Pablo (ver bajo 4.1-5);[34] segundo, probablemente se inserta aquí como adelanto de los vv. 28-32.

En consonancia con la enseñanza de Jesús,[35] Pablo esperaba que el fin

29 La oración va unida al v. 18 con otro yo.p explicativo, que parece servir especialmente para explicar la cláusula final, «y en parte lo creo».

30 La combinación yap Mi, es rara en Pablo (cf. 2 Co. 2.9; Ro. 13.6); no parece significar lo mismo que xat yap («porque en efecto»), a pesar de Findlay, p. 877. Lo más probable es que se proponga señalar una razón adicional a la que se enunciaba o se presuponía en lo que se ha dicho ya. De manera que no significa «sin duda» (cf. DHH, BJ), sino: «También existe esta otra razón para creer lo que he oído».

31 Gr. aLpeaELc, que en Pablo sólo se encuentra además en la lista de vicios en Gá. 5.20; de modo que se nos escapa el significado preciso que pueda haber tenido para él. En otros lugares se usa para distinguir a los grupos sectarios (p.ej., los saduceos en Hch. 5.17), y posteriormente llega a usarse para designar a los grupos heréticos. Aquí es casi sinónimo de oXLapatcc, y debe significar algo parecido: divisiones, disensiones, facciones. De otro modo, como señala Barrett, 261, «la conexión del pensamiento se rompería».

32 Gr. 80Kt"L (cf. aboia,liog en 9.27), adjetivo de la misma raíz que el verbo boia,lra l(o en el v. 28. Lo que esto implica es que estas personas han sido sometidas a prueba y han resultado ser auténticas.

33 Gr. 4avEpot, adjetivo del verbo ~avepoco, «revelar», «hacer visible».

34 Munck, Paul, pp. 136-138, considera que esta oración apunta hacia «divisiones» escatológicas que todavía son futuras; pero la repetición de la idea de «división» y la frase preposicional «entre vosotros» parece indicar que está reflexionando sobre lo que ya está presente entre ellos.

35 Cf. (1) su anuncio de que su venida tenía como efecto la división de las familias (Mt. 10.34-37), y (2) su predicción de que las luchas intestinas acompañarían a la tribulación futura, ocasionando una «apostasía» de algunos (Mt. 24.9-13). De hecho, existe un dicho no canónico de Jesús que bien puede ser auténtico (se halla en fuentes tan diversas como Justino, *Diál.* 35; la *Didascalia* siríaca 6.5; y la Homilía Pseudo-Clementina 16.21.4), que emplea las dos palabras presentes en vv. 18-19: «Habrá divisiones (GXtapata) y disensiones (aepeaeL;)». Ver el análisis en J. Jeremias, Palabras *desconocidas de* Jesús, Salamanca, 1984, pp. 81-82, y Munck, Paul, p. 137.

vendría acompañado de «divisiones», las cuales separarían a los verdaderos creyentes de los falsos. Además, en el v. 30 Pablo afirma que algunas enfermedades y muertes actuales entre ellos son expresiones del juicio divino sobre sus «divisiones», es decir, sobre su falta de «discernir el cuerpo» en esta Cena. En ese pasaje los insta también a «probarse» *(dokimazñ)* a sí mismos (v. 28) a fin de que no incurran en tales juicios. Pablo, por lo tanto, probablemente considera las actuales divisiones de ellos como parte del proceso divino de «probar/cernir» que ya está en acción en medio de ellos. Esas «divisiones» no son cosa buena, pero son parte inevitable del ésjaton, el cual ya fue puesto en acción por Cristo. De modo que mediante algo malo, sus «divisiones», Dios está realizando sus propios propósitos; los que realmente le pertenecen, los «probados/aprobados» *(dokimoi* = los que han aprobado el «examen»), ya están manifestándose en medio de ellos, y presumiblemente se librarán del juicio final que se cierne sobre el mundo (v. 32).

De modo que, aunque esta oración es una especie de digresión, también coloca las divisiones de ellos en un marco que es algo más que simplemente sociológico. Ellos podrán estar actuando simplemente cómo actuarían siempre los ricos con huéspedes más pobres en su casa; pero en la Mesa del Señor tales actos han de verse a la luz del drama divino más amplio. Esas «divisiones» tienen el efecto neto de poner de manifiesto a los que son auténticamente de Cristo. Y la «prueba» no estriba en un sistema correcto de creencias, sino en una conducta que refleja el evangelio.

20 Tras la breve digresión del v.19, Pablo regresa al argumento del v.18 por medio de un «pues»[36] que retoma lo anterior, y la repetición de «cuando ... os reunís».[37] El nuevo modificador, «en un mismo lugar», parece ser casi sinónimo del «como iglesia» del v. 18, pues ambos'significan «cuando os. reunís juntos *en asamblea*». Pero ahora pasa a dar contenido a las «divisiones» acerca de las cuales se ha enterado. Bien podrán ellos estar «juntos en el mismo lugar», pero «esto no es comer la cena del Señor».

La expresión «la cena del Señor» es la única designación que se le da a este banquete en el NT.[39] Por lo tanto no podemos estar seguros de si esa

36 Gr. ouv; cf. 8.4 y especialmente la relación de este versículo con 8.1, donde se da un caso casi idéntico de retomar el argumento.

37 La repetición es mis notoria en este caso porque ambas cláusulas son genitivos absolutos.

38 Gr. etu, so avso. En cuanto a este uso, ver E Ferguson, «' Whea Yoa Come Together': Epi to Auto in Early Christian literature», RestQ 16, 1973, pp. 202-208, quien muestra que significa «juntos» no en el sentido de la unidad cristiana, sino en el sentido de estar «en la asamblea».

39 Cf. «la mesa del Señor» en 10.21, pero esa expresión se refiere más específicamente a la «mesa del Dios» que formaba parte de los banquetes cultuales. Ahí Pablo parece estar transfiriendo esa expresión a la acción de que el cristiano se siente a la mesa, en contraste con la mesa pagana.

expresión es tradicional o es paulina. Por lo menos el sustantivo «cena»4° es tradicional, y refleja tanto la «Ultima Cena» de Jesús como las «cenas» en honor de las deidades paganas. 1 La pregunta tiene que ver con el adjetivo posesivo *kyriakon*,42 que de ordinario significa «perteneciente al Señor», pero que aquí probablemente se acerca más a «consagrada al Señor» o «en honor del Señor». Esta comida es «suya» de modo singular, y es consumida por el pueblo de Dios reunido en su presencia (por el Espíritu) y en su honor. En este pasaje el adjetivo contrasta claramente con la idion («propia/privada») cena del v. 21. Así que, aun cuando lo que ellos comen «en asamblea» tenga la intención de ser la Cena del Señor, el hecho de que ellos trasladen a este banquete las distinciones que los dividían sociológicamente significaba también que, a fin de cuentas, «esto no era comer la cena del Señor».

21 Con esta oración Pablo enlaza entre sí las afirmaciones de los vv. 18 y 20, explicando tanto la naturaleza de las «divisiones» (v.18) como por qué el banquete de ellos deja de ser «la cena del Señor» (v. 20): «Porque al comer, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y uno tiene hambre, y otro se embriaga». Al mismo tiempo ésta es la oración donde se hallan la mayoría de nuestras ambigüedades. Se nos dice lo suficiente como para darnos algunas buenas conjeturas cultas, pero no lo suficiente como para darnos certeza. Los problemas son muchos, y están entrelazados, y tienen que ver con el significado de todos los términos más importantes de la oración.

Se reducen a tres opciones básicas: (1) Algunos ponen el énfasis en el «cada uno» y sugieren que el panorama es el de un intenso individualismo, en el que «'rada cual'disfruta de 'su propia cena' en lugar de la Cena del Señor, obviamente no sólo para su disfrute corporal, sino también para su edificación espiritual» 43 (2) Otros destacan el verbo «se adelanta [a lomar]»44 entendiendo que significa «tomar por adelantado». En conjunción con el verbo *ekdejomai* (traducido «esperar») en el v. 33, se entiende que esto significa que algunos, aparentemente los ricos, se comían sus propias cenas suntuosas antes de que otros (los esclavos y los libertos pobres) pudieran llegar. 45 (3) Theissen ha remarcado la palabra idion («su propia»),

40 Gr. beurvov; el término para la comida principal en el mundo helenístico, que habitualmente se tomaba hacia el final de la tarde o en la noche.

41 Ver J. Behm, TDNT II, pp. 34-35. Cf. los papiros de invitación a «cenar» en los santuarios de Serapis e Isis (n. 14 bajo 8.1-11.1).

42 Cf. Ap. 1.10, donde al domingo se le ha designado rl ___ axn npepa.

43 Conzelmana, p. 194.

44 Gr. npo>.ulpetv" en el NT sólo se halla aquí, en Gá. 6.1, y en Mr. 14.8, y en cada caso con un matiz diferente.

45 Esto se sugiere comdnmente en las publicaciones; ver, p.ej., Schweizer, *Lord's Supper,* p. 5; Murphy-O'Connor, *Corind, pp.* 160-161; Holladay, pp. 144-146 (los tíltimos dos combinan esto con la opción 3). Cf. tb. mi Study Cuide, p. 199.

para la cual da evidencias de que puede significar «privada». Postula que los ricos estaban consumiendo sus comidas privadas en la Cena del Señor, las cuales incluían tanto una hora de inicio más temprana como porciones privilegiadas que no estaban a disposición de los demás. Una versión modificada de esta postura la ha ofrecido Winter, quien considera que el problema consiste en que los ricos «devoran» sus comidas privadas en presencia de los «que no tienen nada», pero más en términos de que simplemente no comparten con ellos. De estas opciones, la primera es la menos probable porque no hace referencia al problema sociológico que sale a flote en eso de que «uno tiene hambre» y de que «avergonzáis a los que no tienen nada». Alguna forma de la tercera parece la más probable, aunque uno no puede descartar por completo la posibilidad de que también esté implícito algo parecido a la opción 2. Los detalles de la oración parecen apoyar este modo de ver la cosa.

Dado el hecho de que «uno[s] tiene[n] hambre» (= «los que no tienen nada»; v. 22), el pronombre «cada uno [de vosotros]»[47] difícilmente puede referirse a todos y cada uno de los miembros de la comunidad; más bien, su posición enfática destaca el carácter individualista (e.d., anticomunitario) de la conducta de los ricos cuando consumían sus propias cenas, en contraste con el énfasis que hace Pablo en que ellos están comiendo reunidos como iglesia. La frase «al comer», que repite conscientemente el verbo de la oración precedente, se refiere a lo que ocurre en el proceso del banquete. Lo que esto implica es que la Cena del Señor se come en conjunción con un banquete comunitario.[49] Aunque algunos han sugerido lo contrario, Pablo

46 Es de cierto interés que Conzelmann no haga referencia alguna a estas cuestiones.

47 Gr. ercaas(>s, cf. 1.12; 12.7;14.26; en cada uno de estos casos no necesariamente significa «todos y cada uno» sino que es a la vez enfático y distributivo, e.d., destaca al individuo así como el carácter amplio de la actividad. Cuando Pablo desea remarcar «todos y cada uno» usa eL5 eicaono5 (1 Ts. 2.11; 2 Ts. 1.3; 1 Co. 12.18; Ef. 4.7).

48 Gr. evTw oayeLv, que en realidad aparece al final de la cláusula de Pablo (lit.: «porque cada uno su propia cena se adelanta en el comer»). A causa del infinitivo aoristo, esto podría referirse simplemente al momento de consumir la comida, e.d., «cuando ustedes celebran la Cena del Señor». Pero eso se habría podido decir de un modo más natural con una cláusula condicional (eav u otav).

49 Es corriente afirmar que «en Corinto este banquete ya no está inserto en la Eucaristía sino que la precede» (Conzelmann, p.195, n.23; cf. Schweizer,Lord'sSupper, p.5; Neuenzeit, *Herrenmah1 pp.* 71-72, y la refutación ea Theissen, pp. 152-153). Pero no hay nada en el texto mismo que apoye esto. Sobre la base de lo que dice Pablo, no puede determinarse si esa porción del banquete que específicamente se designa como la «Cena del Señor» se comía en conjunción con el banquete comunitario, o después de él. Ambas opiniones son sostenibles. Las expresiones «después de haber cenado» y la «tradición» (v. 25) no ayudan en realidad, pues sólo sugieren que en la Ultima Cena, muy en consonancia con las comidas judías, Jesds, como «jefe de la familia», inició la cena rompiendo el pan y bendiciéndolo, y

no parece demasiado preocupado por esa realidad,[50] ni hay que entender los vv. 33-34 como si la prohibieran. Su punto es que, al comer lo que se supone debe ser una cena consagrada al Señor, algunos, con sus actos, en realidad están comiendo sus propias cenas privadas[Si]

La naturaleza exacta de tales «cenas privadas» no es segura; lo más probable es que, tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo, fueran superiores a las de «los que no tienen nada». El panorama que brota de ciertos autores romanos como Plinio, Marcial y Juvenal es uno en que incluso en la misma mesa, los huéspedes privilegiados recibían porciones mejores y mucho más abundantes que las de los demás. 2 De manera que las expresiones de que unos «tienen hambre» y «no tienen nada» dan a entender que la «cena» de estos últimos consistía básicamente en el pan y el vino que se designaban como pertenecientes al Señor.

Si era esto lo que estaba sucediendo en Corinto, todavía permanece la pregunta de qué significa el verbo «adelantarse con». Comúnmente la partícula pro tiene él sentido temporal de «antes»; la posibilidad de que

concluyó la cena con una bendición final sobre la copa, gestos que en ambos casos él interpretó en función de su muerte inminente. Es sumamente probable que esta tradición continuara en la iglesia primitiva, bajo la rdbrica de «la fracción del pan». Tal puede bien habersido el caso también en Corinto; pero simplemente no hay manera de saberlo a ciencia cierta. En cualquier caso, tampoco hay evidencia de que fuera de otro modo.

50 De hecho, a la luz de la tradición, es poco probable que se le hubiera ocurrido tal cosa.

51 Para un estudio de LbLov como indicador de una cena «privada», comida en conjunción con la cena «común», ver Theissen, *Estudios de* sociología, pp. 269-277.

52 Juvenal dedica toda una sátira (la quinta) a censurara los ricos por tal insensatez. Porlo visto su perspectiva es «desde abajo», como lo es también la queja de Marcial, Epigrama 3.60: «Ya que se me invita a cenar ... ¿por qué no se me sirve a mí la misma cena que a ti? Td comes ostras engordadas en el lago Lucrino, y yo sorbo un mejillón por un agujero de su concha; ta recibes champiñones, y yo simples hongos; id saboreas un pescado fino, y yo uno vulgar. Dorada de grasa, una tórtola te sacia con su muslo frondoso; a mí me sirven una urraca que se murió en su jaula. ¿Por qué ceno sin ti aunque, oh Póntico, estoy cenando contigo? La distribución ya se ha hecho; aprovechémosla; comamos la misma vianda» (Loeb I, p. 201; cf. Epig. 1.20; 4.85; 6.11; 10.49). La perspectiva «desde arriba» puede hallarse en Plinio, Ep. 2.6, donde se opone a ser uno de los «privilegiados» en una de esas cenas: «Me llevaría demasiado tiempo ponerme a detallar ... cómo fue que por casualidad me hallé cenando con cierto hombre -aunque yo no era amigo particular suyo- cuya elegante economía, como él la llamaba, me parecía una especie de mezquina extravagancia. Los mejores platos eran colocados enfrente de él y de unos pocos escogidos, mientras que al resto de la gente se le servían vulgares mendrugos de comida. Hasta había puesto el vino en pequeños frasquitos, divididos en tres categorías, no con la idea de darles a sus invitados la oportunidad de escoger, sino para hacerles imposible rechazar lo que les dieran. Una era la suerte que le tocaba a él y a nosotros, y otra la de sus amigos menos importantes (todas sus amistades están clasificadas) y los libemos suyos y nuestros.» Como respuesta a la manera en que él mismo habría podido darse el lujo de hacer otra cosa, Plinio replica: «Mis libertos no toman la clase de vino que tomo yo, pero yo sí tomo del de ellos» (Loeb 1, pp. 95-97).

signifique «comer de antemano» quedaría entonces apoyada por uno de los significados corrientes («esperar») del verbo ***ekdejomai*** en el v. 33. Sin embargo, no hay evidencia clara de que el verba ***prolambanó*** se use de este modo en el contexto de comer. [3] En el presente caso, la ausencia de más descripciones por parte de Pablo imposibilita una decisión definida. Es muy probable que el verbo sea una forma intensificada de «tomar» significando algo parecido a «consumir» o «devorar/abalanzarse sobre». Pero no puede descartarse totalmente un sentido temporal. En cualquier caso, resulta claro que se trata de una ofensa contra unos que no pueden hacer lo de comerse «su propia cena privada».

El resultado neto es que «uno tiene hambre, y otro se embriaga». Para muchas mentes modernas eso es impensable e intolerable. Pero esos adjetivos tienden a ponérsele sólo a lo de embriagarse, ya que es en sí mismo una conducta bastante inaceptable (con base en un buen número de textos bíblicos, añadiríamos), para no mencionar el hacerlo en la Cena del Señor. Sin embargo, es más probable que a Pablo no le preocupe tanto, en este pasaje, la «embriaguez» en sí. Lo que ha hecho es tomar palabras de ambos elementos de la cena, el comer y el beber, y expresarlos en sus extremos. El primer extremo es no recibir nada de comer, y por ende «tener hambre»; el otro extremo es atiborrarse tanto de comida como de vino, y por ende «embriagarse». Como lo deja claro la oración siguiente, la preocupación de Pablo no es por la embriaguez del uno (en otros contextos condenará eso también), sino por el hambre del otro, especialmente en un contexto donde otros hermanos creyentes tienen más que suficiente de comer y de beber.

22 La situación que Pablo acaba de describir lo llena de tal indignación, que provoca una serie de preguntas retóricas dirigidas a reducir a los «saciados» a un nivel de vergüenza parecido al nivel al que ellos han reducido a los pobres. La primera pregunta responde directamente al v. 21, y está llena de ironía: «¿Entonces qué, será acaso[54] que no tienen ustedes casas donde comer y beber?» Es decir, si de veras ustedes *no* tienen casas donde comer esas cenas «privadas», entonces tienen una buena excusa para hacerlo en la asamblea del pueblo de Dios. Pero por su puesto que, si ustedes están consumiendo tales comidas deliberadamente en presencia (o en ausencia) de otros en la Mesa del Señor, entonces debe valer una segunda

53 **En una inscripción procedente de Epidauro se usa en un contexto que parece significar simplemente «tomar». Ver BAGI), quienes colocan este versículo bajo el encabezamiento: «en usos donde el sentido temporal de npo cuenta muy poco, o nada».** Cf. **el estudio de Winter, «Lord's Supper», pp. 74-77.**

54 **Este es un intento de captar la fuerza de la combinación** ¡in ... ovx. **El yap enlaza esto directamente con la cláusula precedente, y fuerza la ironía, ya que lo que sigue no es verdad. Para la combinación** ¡in **ovx ver Ro. 10.18.**

pregunta: «¿O menosprecian a la iglesia de Dios avergonzando a los que no tienen nada?» Con esta pregunta Pablo está llegando a lo que para él es la verdadera naturaleza de la conducta de ellos, y por eso con una tercera pregunta (y con una cuarta) completa el argumento (cf. v. 17): «¿Qué les voy a decir?[55] ¿Voy a alabarlos por esto?» A lo cual, desde luego, la respuesta es, literalmente, y con el mismo lenguaje del v.17: «En este asunto no tengo alabanza [para ustedes]».

Por sí misma, la primera pregunta podría ser simplemente una admonición a toda la iglesia, recomendando que se coman en su casa aquellas comidas que son necesarias para satisfacer el apetito. Pero la segunda pregunta no nos permite considerarla así. Además, las primeras dos preguntas indican que toda la invectiva va dirigida contra los ricos. Ellos ***«tienen casas***[56] donde comer y beben». Eso implica que son propietarios, y no simplemente que tienen un lugar donde consumir sus comidas, como sí en el v. 34. Como tal, contrasta claramente con «los que ***no tienen nada»*** de la siguiente pregunta.

La estructura tanto de este argumento entero como de esta serie de preguntas en particular indica que la segunda pregunta es donde radica el verdadero problema. Para aquellos que se jactan de «guardar las tradiciones», las acciones aquí señaladas probablemente no suenan como cosa de grandes consecuencias. Siempre habían actuado así. Su cuna y sus circunstancias habían echado su suerte; la sociedad había dictado sus costumbres. Pero para Pablo tales costumbres en la Cena del Señor eran una destrucción del sentido de la Cena misma, porque destruían la unidad misma que esa cena proclamaba. De modo que, con el lenguaje más fuerte, afirma que ellos, con sus actos, están «menospreciando»[57] la iglesia de Dios» (ver bajo 1.2). «La iglesia» no ha de equipararse aquí con «los que no tienen nada», sino que se refiere a la comunidad misma como pueblo de Dios. La conducta de ellos indica que la iglesia no cuenta para nada a sus ojos. La forma en que muestran tal menosprecio es «avergonzando [58] a los que no tienen nada». El verbo «avergonzar» es el mismo que se usa en los vv. 4-5, con referencia a quienes afrentan su «cabeza»; pero en este caso se trata de algo más que afrenta o falta de respeto: ellos están degradando o humillando a los que no tienen nada. Ninguna «iglesia» puede perdurar como pueblo de Dios para la nueva edad, si en ella se permite que persistan las antiguas distinciones entre esclavos y libres (o entre judíos y griegos, varones y mujeres). Esto es

[55] **Puede ser un futuro indicativo; es más probable que se trate de un subjuntivo deliberativo: «¿Qué podría yo decirles?»**

[56] Gr. **oLKLas ¿Rete; la palabra aparece en el v. 34.**

[57] Gr. **xataoovew, una palabra particularmente fuerte para expresar desprecio por alguien.**

[58] **Aquí el xar. es epexegético, de modo que la segunda cláusula da contenido a la primera.**

especialmente así en la Cena, donde Cristo, que nos ha hecho uno, ha ordenado que proclamemos visiblemente esa unidad.

Los pasajes de Marcial y de Plinio antes señalados[59] presentaban soluciones opuestas al problema de las «porciones privilegiadas» en una cena común. La perspectiva «desde abajo» (la de Marcial) es que el pobre debería comer la misma comida que el rico; la perspectiva «desde arriba» (la de Plinio) es que el rico debería comer las mismas viandas que los demás. Aparentemente, con estas preguntas Pablo está adoptando la segunda perspectiva. A aquellos que quieren hartarse en el banquete común está diciéndoles que lo hagan en casa; el propósito de la Cena del Señor no es comer hasta llenarse, sino recordar/proclamar la muerte del Señor hasta que él venga. Para el especialista moderno en ética social esta puede ser una respuesta menos que satisfactoria, pero lo que a Pablo le interesa aquí no es la penuria ni la gula, sino el que ellos estén verdaderamente unidos en la mesa común, sin permitir ninguna distinción de clase basada en el género y la cantidad de comida que se consume. Como con la cuestión de la esclavitud de Filemón, Pablo ataca el sistema indirectamente pero en su misma médula. El ser un verdadero cristiano en la Cena, y la atención a los necesitados, cosa que también está cercana al corazón de Pablo (ver bajo 16.1-4), son cosas que también se harán parte integral de la vida de uno. Pero aquí no es eso lo que más interesa; más bien lo que interesa es el significado de la Cena misma para la unidad de ellos en Cristo. De modo que Pablo retorna ahora a ese problema, y comienza recordándoles lo que el Señor mismo dijo acerca de esta cena.

2. El problema: ofensa al Señor

Cap. 11.23-26

23 Porque yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: Que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomo pan;

24 y habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: Tomad, comed;[1] esto es mi cuerpo que por vosotros es partido;[2] haced esto en memoria de mí.

59 Ver n. 52.

1 Estas palabras «Tomad, comed» las incluye el TMay (y por ende RVR) sin ningún apoyo primitivo, tomándolas de Mt. 26.26. Se trata de una asimilación «litúrgica»; cf. la nota siguiente. Ver Metzger, p. 562.

2 Esta adición «es partido» (gr. K>,(wpevov) se halla sólo en las tradiciones veterolatina y siríaca, seguidas del TMay; la Vulgata y las versiones copia y etíope añaden en cambio «dado», tomándolo de Lc. 22.19. Pero falta del todo en P46 Alef* A B C* 6 33 1739* Orígenes Cipriano. La diversidad de tradiciones indica por sí misma que las palabras no son originales. Ver Metzger, p. 562.

25 Asimismo tomó también la copa, después de haber cenado, diciendo: Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre; haced esto todas las veces que la bebiereis, en memoria de mí.

26 Así, pues, todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta[3] copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga.

Dado que ésta es una «tradición» que los corintios no están obedeciendo (vv. 2, 17, 22), Pablo se siente obligado a recordarles su significado repitiendo las palabras mismas de institución. El resultado es un momento sumamente insólito en las cartas que nos quedan de Pablo, ya que es el único caso en que él cita con cierta extensión algo de las tradiciones referentes a Jesús que posteriormente habían de aparecer en nuestros Evangelios Junto con las alusiones a sus enseñanzas en 7.10 y 9.14, esto sirve como evidencia segura de que las tradiciones referentes a Jesús eran conocidas en las iglesias paulinas, aun cuando el apóstol no apelara a ellas con frecuencia en sus cartas.

Sin embargo, una cita así plantea un nuevo conjunto de preguntas para el intérprete. Puesto que este material había tenido su propia historia antes que Pablo lo citara, en el entorno vital tanto de Jesús como de la iglesia primitiva, una de las tareas exegéticas tiene que ver con esa historia. ¿Qué quiso decir el propio Jesús con estas palabras? ¿Y cómo las entiende Pablo? Al mismo tiempo, como siempre, hay que formular la pregunta contextual crucial: ¿qué función tiene este material como respuesta al abuso cometido por los corintios?

La «tradición» de la institución de la Cena del Señor se conservó en la iglesia bajo dos formas diferentes. La primera de estas formas está representada por Marcos y Mateo. La segunda está representada por Pablo y Lucas. La mejor manera tanto para apreciar esas dos formas, como para observar sus diferencias,[5] probablemente sea colocarlas en dos columnas paralelas (ponemos en bastardilla aquel material que tienen en común los cuatro relatos):

3 El sovtov (ausente en Alef* A B C* D* F G 33 630 1739* 1881 2464 lat sa Cipriano) no es original aquí. Fue añadido, muy temprano y a menudo (P46 a t sy bo May), por la misma razón que RVR ha traducido de este modo, por lo bien que equilibra la expresión «este pan».

4 Esto no quiere decir que en otras partes no se refiera o no haga alusión a la enseñanza de Jesús. Además de 1 Co. 7.10 y 9.14, ver 1 Ti. 5.18, y el comentario sobre el concepto de imitar a Jesús bajo 4.16. Pero éste es el único caso en que hay una cita de considerables dimensiones.

5 Para un análisis útil tanto de los datos como del debate erudito, ver Marshall, Last Supper, pp. 30-56.

Marcos [Mateo][6]	{Pablo} [Lucas[7]
Mientras comían, [Jesús] tomó pan y bendijo, y lo partió y les dio [a los discípulos] diciendo: Tomad, [comed,] esto es mi cuerpo.	{El Señor Jesús, la noche que fue entregado,} tomó pan, y habiendo dado gracias, lo partió y [les dio, diciendo] *dijo:* Esto es mi cuerpo, que por vosotros es [dado]. Haced esto en memoria de mí. Asimismo también la copa después de haber cenado,
Y tomando la copa, y habiendo dado gracias, les dio; /y bebieron de ella todos. Y les dijo/ [Mt.: diciendo: Bebed de ella todos; porque] esto es mi sangre del pacto, que por muchos es derramada [para remisión de los pecados].	diciendo: Esto(a) oopa, el nuevo pacto {es} en mi sangre/Haced esto todas las veces que la bebiereis, en memoria de mí/ [Le.: que por vosotros se derrama]

Las diferencias básicas entre Marcos y Mateo son tres: (1) Mateo añade el imperativo «comed»; (2) transforma en un imperativo el relato de cómo todos bebieron de la copa; y (3) añade «para remisión de los pecados». Las diferencias entre esta tradición y la de PablofLucas son considerables. Las más significativas son: Pablo/Lucas (1) tienen el verbo «dar gracias» en lugar de «bendecir»; (2) carecen de un imperativo con la distribución del pan; (3) con el dicho referente al pan tienen las palabras adicionales «que es por vosotros; haced esto en memoria de mí»; (4) tienen las palabras adicionales «después de haber cenado»; (5) carecen de una bendición sobre la copa; (6) no mencionan que todos bebieron de la copa; y (7) tienen un dicho

6 El texto que se cita es el de Marcos, y entre corchetes [] se ponen las adiciones/diferencias de Mateo.

7 El texto que se cita es el de Pablo; las peculiaridades paulinas están entre llaves {}, y las peculiaridades lucanas entre corchetes [].

s Estas diferencias se expresan en función de la convicción del autor en cuanto a la prioridad de Marcos (ver mi NT Exegesis, pp.101-116). Estos cambios por sí mismos, a más de unos pocos de orden estilístico que son casuales, ofrecen evidencia adicional en favor de tal postura.

diferente en referencia a la copa: «Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre» / «Esta es mi sangre del pacto». Dos juicios pueden hacerse a la luz de estos datos: Primero, ambas tradiciones están enraizadas en la misma historia, ya que sus rasgos comunes, que son los elementos esenciales, son muy similares. Segundo, las diferencias más significativas están en el dicho referente a la copa y en la aparición del motivo de la «memoria» en Pablo/Lucas. La pregunta más difícil tiene que ver con la diferencia entre Lucas y Pablo en cuanto a la conclusión del dicho referente a la copa, donde la versión de Lucas tiene semejanzas con la de Marcos/Mateo, en tanto que la de Pablo repite el motivo de la memoria sin mención de la sangre que es derramada por muchos.[10] Sin hacer juicio alguno en cuanto a cuál tiene más probabilidades de ser la verdadera forma que se usaba en las iglesias paulinas, por lo menos puede argüirse que la combinación del motivo repetido de la memoria con la adición del v. 26, que es la propia interpretación que hace Pablo de las palabras de institución, nos da nuestras mejores claves acerca de dónde radican las inquietudes actuales de Pablo. Con el hecho de adelantarse ellos con su propia cena privada, y humillar así a los que no tienen nada, los ricos también han perdido, evidentemente, contacto con el sentido de la Cena misma. Lás palabras de institución se repiten para hacerles recordar por qué celebran una cena así, para empezar: una razón que se remonta al propio Jesús. Hacen esto para hacer «memoria de él» de un modo especial, a saber, para «anunciar la muerte del Señor hasta que él venga». Es obvio que las acciones de ellos no armonizan con la esencia de tal proclamación.

9 la pregunta en cuanto a cuál, en un punto dado, representa la forma más primitiva de la tradición, trasciende los intereses específicos del presente comentario. A este respecto ver esp. Jeremias,La última Cena, pp. 149-221; y el análisisde Marshall,Lastsupper, pp. 30-56. Cf. Conzelmann, p. 197: «Tanto en Marcos como en Pablo encontramos elementos más antiguos y más recientes».

lo Generalmente se ha argumentado que Lucas depende de la tradición que se halla en Pablo, la cual en este único lugar se conformó a la que se halla en Marcos. H. Schürmann, *Der EinsetzungsberichtLk* 22,19 20, Münster,1955, seguido tentativamente por Marshall, Last Supper, pp. 39-40, arguye que Lucas representa una tradición independiente, cosa que parece sumamente improbable, dado que él y Pablo tienen una forma que está verbalmente más cercana incluso que la de Marcos y Mateo. Lo más probable es que representen adaptaciones de una tradición común.

Todo este problema se complica aún más por la naturaleza litúrgica del material; lo que uno haga en su propia iglesia tomará precedencia sobre cualquier cosa **que uno lea en una fuente.** La solución que ofrecemos aquí, pero con plena conciencia de la naturaleza tentativa de todas las soluciones así, es que Lucas representa la verdadera tradición litúrgica de las iglesias paulinas, o quizás la de la iglesia madre de Antioquía, mientras que Pablo, para los énfasis ad hoc de este pasaje, ha conformado el dicho sobre la copa al del pan con el fin de destacar el motivo de la «memoria». Ver bajo v. 25.

23a En la oración inmediatamente anterior (v. 22), haciendo eco del v.17, Pablo afirma que en este asunto no tiene alabanza alguna para ellos. Ahora pasa a explicar por qué." Todo tiene que ver con la forma como ellos se entienden a sí mismos, la cual se expresa en el v. 2, es decir, que ellos han venido guardando las tradiciones que les habían sido transmitidas. En la medida en que eso es cierto, Pablo los alaba (v. 2). Pero aquí no, porque ésta es una tradición que, a todas luces, ellos no están guardando. Para demostrarlo, Pablo apela a la tradición misma, tal como la había «recibido del Señor» y la había «transmitido» (RVR «enseñado») a ellos.

Los verbos «recibí»[12] y «transmití» (RVR «he enseñado»),[13] que vuelven a aparecer combinados en 15.3,[14] son términos técnicos procedentes de la herencia judía de Pablo[15] para referirse a la transmisión de instrucción religiosa.[16] Su actual preocupación consiste en establecer que la tradición referente a la Cena, que ellos habían recibido de él, provenía de Jesús mismo: «Yo [la] recibí del[17] Señor». Pero no es seguro exactamente cómo hemos de entender estas palabras, especialmente a la luz de las fuertes afirmaciones y negaciones en Gálatas 1.11-12 y 15-17 de que él había recibido su evangelio directamente del Señor, por revelación y sin mediación humana. Algunos han sugerido que aquí ocurre lo mismo; sin embargo, dos puntos sugieren lo contrario: (1) En Gálatas, Pablo no está refiriéndose a las enseñanzas y los relatos acerca de Jesús, sino al mensaje de la redención por medio de la muerte y resurrección de Cristo, ofrecida gratuitamente por Dios a los que creen. (2) Pablo usa, para referirse a estas palabras de institución, el lenguaje propio de transmitir «tradición», y no sugiere que le haya llegado por «revelación». Además, el material referente a la Cena del Señor no es la clase de cosa que pertenece a la «revelación», sino a la tradición continua de la iglesia desde el momento de su surgimiento.

Por consiguiente, cuando Pablo dice «yo recibí del Señor» probablemente

11 La oración comienza con otro yap explicativo.

12 Gr. napekapov; en Pablo ver 1 Ts. 2.13; 4.1; 2 Ts. 3.6 (con napabwL5); 1 Co. 15.1; 15.3 (con napabtb(úpit); Gá. 1.9,12; Col. 2.6; Fil. 4.9. Cf. G. Delling, *TDNT IV, pp.* 11-14.

13 Gr. napebwica; ver el análisis bajo v. 2.

14 Cf. 2 Ts. 3.6.

15 Si bien aparecen también en los misterios y en el gnosticismo (ver Conzelmann, pp. 195-196), ello carece de importancia para el uso de Pablo, dada su formación rabínica.

16 Heb. *gibbéllmósar.* Ver esp. mAbot 1.1: «Moisés recibió la Ley del Sinaf y la entregó a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas; y los profetas la entregaron a los varones de la gran sinagoga» (Danby, p. 446); cf. *m.Peah* 2.6. Para otros ejemplos, ver Str-B III, p. 444.

17 Gr. tuno. Algunos (p.ej., Grosheide, p. 269, n. 16) sugieren que esta preposición (por contraposición a rapa) refleja una revelación menos directa; pero es el contexto y el lenguaje, y no la preposición, lo que hace que tal cosa parezca segura.

no quiere decir que Jesús le dirigió estas palabras a él de modo personal y directo; más bien, lo que él mismo «recibió» de hecho provenía «del Señor», pero en el sentido de que Jesús mismo es la fuente última de la tradición.[18] También pudiera ser que, latente en ese modo de expresarse, esté también su concepto de que el Señor, ahora resucitado y exaltado, sigue siendo responsable, por medio de su Espíritu, de la transmisión de tal tradición dentro de la iglesia. 19 De modo que esos banquetes corintios no son realmente la Cena del Señor porque no reflejan ni proclaman el significado de dicha cena tal como había provenido del propio Señor.

231-24 La Cena del Señor que celebran los cristianos es en efecto una continuación de la Ultima Cena que comió Jesús con sus propios discípulos, probablemente una cena de Pascua1° en la cual reinterpretó el pan y el vino en función de su cuerpo y su sangre que serían entregados a la muerte sobre la cruz. En esa misma cena él anunció que ellos lo negarían, y que Judas lo traicionaría. Uno de los rasgos más notables de las palabras de institución, tal como se usaban litúrgicamente en la iglesia, 21 y por lo tanto independientemente del relato mismo de Jesús, es el contexto histórico singular que fue transmitido junto con ellas:[22] «la noche que fue entregado». El verbo «fue entregado»[24] es lo suficientemente ambiguo como para que pueda significar «entregado», «dado» (como en «entregado a la

la La pregunta acerca de *dónde* la recibió Pablo no puede contestarse, pero lo más probable es que haya sido o en Damasco o en Antioquía. En cualquiera de los dos casos, esas iglesias habían sido fundadas por discípulos procedentes de Jerusalén, de modo que a fin de cuentas la tradición debía provenir de allí. Cf. Marshall, Last Supper, pp. 32-33.

19 Ver, p.ej., Bornkamm, «Lord's Supper», p. 131.

20 Para evidencias a favor de esto, ver Jeremias, La Ultima Cena, pp. 13-92; cf. el análisis de Marshall,LastSupper, pp. 57-75. Peroverel estudio de Schweizer,Lord'ssupper, PP. 29-32, en cuanto a las advertencias que ocasionan incertidumbre.

21 Barrett, p. 264, advierte con razón que uno no debería presuponer así no más que tal era el caso, puesto que nada de lo que dice Pablo indicaría que esas palabras se usaban de este modo en la cena; pero el hecho mismo de que sean citadas de esta manera y de que sean recordadas en la iglesia según dos tradiciones bien claras, sugiere que probablemente ya habían llegado a tener uso litúrgico.

22 Por supuesto que no podemos estar seguros de si esta nota pertenece a la tradición o al propio Pablo. Su naturaleza inusitada es lo que sugiere que forma parte de la tradición. Puesto que no se repetía el relato completo en cada celebración de la Cena, ésta era una forma de darles un contexto a esas palabras cuando se usaban independientemente. Cf. Marshall, Last Supper, p. 41.

23 Cualquiera que haya podido ser el significado de los banquetes cúlticos en las religiones de misterios, esta pequeña nota clava una gran cuña entre esos banquetes y la Cena del Señor. Esta no es la celebración de mitos fuera del tiempo ni de verdades espirituales; está profundamente enraizada en la historia de Jesús. Cf. Bornkamm, «Lord's Supper», p. 132.

24 Gr. napa&beio; su proximidad con el naptbwica precedente es, probablemente, del todo casual.

muerte»).[25] Pero lo más probable es que su referencia primordial sea a la traición perpetrada por Judas, la cual, desde luego, condujo al subsiguiente juicio y ejecución de Jesús. De modo que los cristianos primitivos recordaban constantemente que, aunque Jesús había sido crucificado por el Imperio, sin embargo había sido entregado a él por uno de ellos mismos: un recordatorio verdaderamente punzante, precisamente en la Mesa donde ellos volvían a experimentar el perdón y la vida.

La cena judía comente comenzaba cuando el jefe de la casa pronunciaba sobre el pan la bendición tradicional, lo partía, y lo daba a los que estaban sentados a la mesa con él. Jesús, en tanto «Maestro», sin duda desempeñaba tal papel en las cenas con los discípulos. En la cena de Pascua, la bendición y la distribución del pan tenían lugar durante la cena (cf. Mr. 14.18; Le. 22.17-19), inmediatamente después de la «liturgia de Pascua» en la cual se expresaban las razones de tal cena. Por eso, las acciones de Jesús de bendecir y partir[29] el pan en la Ultima Cena habrían formado parte del curso natural de las cosas. Si ésa fue en efecto una cena pascual, entonces la cosa notable que hizo Jesús fue reinterpretar el significado del pan, mientras lo distribuía, en función de su propia muerte: [30] «Esto es mi cuerpo,

25 Así Barrett, p. 266.

26 Principalmente porque aquí Pablo está **refiriéndose a la «tradición», y las tradiciones de los Evangelios** colocan el anuncio de la traición con ocasión de la Cena. El verbo aparece también en la 1-XX en Is. 53.6 y 12.

27 Una breve descripción de esta cena, puede verse en Marshall, Last Supper, pp. 21-23.

28 Pablo y Lucas usan la palabra evXaptvtew, en vez de ev>.alew, para la «bendición» (sin embargo, ver 1 Co.10.16). Esta última refleja más de cerca el modismo semítico; pero ambas implican que se ofrece acción de gracias a Dios por el alimento, y en el caso de la Pascua se bendice a Dios por haber liberado a Israel de la esclavitud de Egipto. Ver esp. m.Pes.10.5, donde R. Gamaliel usa toda una serie de palabras así: «Por lo tanto es nuestro deber dar gracias, alabar, glorificar, honrar, exaltar, enaltecery bendecira aquel que realizó todas estas maravillas a favor de nuestros padres y a favor de nosotros» (Danby, p. 151).

29 Es común conectar el «partimiento» del pan con el cuerpo «partido» de Jesús; cf. la lectura del TMay (y de RVR) (n. 2). Para un repaso breve de algunos que piensan que tal sentido es inherente a esa acción, ver A. R. Winnett, «The Breaking oí the Bread: Does it Symbolize the Passion?»,ExpT88,1977, pp. 181-182. Por supuesto que, en realidad, el cuerpo de Jesús no fue partido; ni hay punto alguno en la tradición misma que conecte el partimiento del pan con la muerte de Jesús, aunque es fácil entender cómo llegó a surgir ese simbolismo. Cf. Marshall, Lord's Supper, p. 86.

30 Ver especialmente el argumento a favor de esto en Jeremias, La Ultima Cena, pp. 57-64. Bomkamm, «Lord's Supper», pp. 138-139, arguye que las palabras de Jesús no representan una verdadera «interpretación» del acontecimiento de la muerte de Jesús, y que por lo tanto esto no apoya necesariamente el que fuera una cena pascual. Pero eso parece tener el carácter de sofisma. Lo que Jesús dijo acera del pan resulta muchísimo más comprensible si se dijo en un contexto en que de ordinario se decían ciertas palabras acerca del pan; este contexto sería también el que mejor explicaría el que las palabras fueran recordadas por los discípulos al continuar con tales cenas.

que es por (a causa de) vosotros». Acerca de este dicho referente al pan hay que señalar varias cosas.

(1) La identificación del pan con el cuerpo es imaginería semítica en su forma exaltada.[31] Como en todas esas identificaciones, lo que quiere decir es «esto significa/representa mi cuerpo».[32] Queda muy por fuera de la intención de Jesús y del contexto dentro del cual vivían él y sus discípulos el imaginar que se diera un verdadero cambio, o que se quisiera que tal cambio se diese, en el pan mismo. Una postura así sólo pudo haber brotado en la iglesia en una etapa muy posterior, cuando las modalidades griegas de pensamiento habían reemplazado por completo a las semíticas.

(2) El uso del término «cuerpo» ha provocado considerable discusión: ¿quiere decir «él mismo» o su «carne». Lo más probable es que no quiera decir ninguna de las dos cosas, sino que se refiera a su cuerpo propiamente como tal, el cual estaba a punto de ser entregado a la muerte. Si existe una analogía, lo es con la víctima sacrificial, cuyo «cuerpo» (cadáver) se colocaba sobre el altar después de derramar la sangre.[34]

(3) La frase «que es por (a causa de) vosotros» es peculiar de la versión paulino-lucana en este punto. Se debate mucho si pertenecía originalmente a este dicho.[35] En cualquier caso,[36] conecta el pan con la copa, ambos con referencia a la muerte de Jesús. Las palabras «por/a causa de vosotros»[37] son una adaptación del lenguaje de Isaías 53.12, donde el Siervo Sufriente «llevó el pecado de muchos». De modo que para el propio Jesús esto es, casi con toda seguridad, una acción profética simbólica, mediante la cual anunciaba de antemano su muerte y la interpretaba a la luz de Isaías 53 como una muerte

31 Cf. 10.4, «la roca era Cristo»; y Gá. 4.25, «Altar es el monte Sinaí».

32 La presencia de Jesús con ellos mientras pronunciaba estas palabras habría hecho imposible cualquier otro significado. Cf. Moffatt, p. 168.

33 Ver el análisis de Marshall, Last Supper, p. 86.

34 Cf. el uso de awpa en Ro. 12.1; ver th la exposición sobre este término en 6.13, esp. n. 30.

35 Para los argumentos en contra, ver Jeremias, La Ultima Cena, pp. 166-170; a favor, ver Marshall, LastSupper, p. 46-51, si bien el propio Marshall termina por asumir una postura de incertidumbre. El punto focal del debate es si es más probable que el paralelismo de los dos dichos fuera hecho por Jesús y quitado por la tradición que representa Marcos (ya que serían **redundantes** a la luz del dicho de la copa), o si fue añadido en la tradición conocida por Pablo y Lucas, bajo la influencia del dicho referente a la copa, como modo de colocar ambos dichos en paralelo. En general esto último parece más probable, pero no podemos saberlo a ciencia cierta.

36 Es decir, si es original aquí, **estas palabras conectan el pan** con la copa por medio de la frase preposicional «porvosotros», y habrían sido entendidas así porquienes las quitaron del dicho sobre el pan, permitiendo que una sola frase preposicional abarcara los dos dichos. Por otra parte, si originalmente pertenecen sólo al dicho sobre la copa, la proximidad de los dos dichos en la tradición conecta el uno con el otro, e. d., el cuerpo y la sangre juntos apuntan a su muerte como algo que ocurre «por muchos/vosotros».

37 Gr. vnep vltmv; cf. 15.3, «por nuestros pecados».

en favor de los demás. Al darles participación de este modo en «su cuerpo», invitaba a sus discípulos a participar en el significado y los beneficios de esa muerte.

(4) Casi con toda seguridad Pablo también entendía de ese modo la frase «que es por/a causa de vosotros». Cada vez que usa esa preposición con referencia a Cristo, expresa o bien la expiación, la muerte «en favor de nosotros» (p.ej., 153; Ro. 5.6, 8), o la sustitución, su muerte «en lugar de nosotros» (p.ej., Gá. 3.13; 2 Co. 5.21). De modo que Pablo, sin duda, entiende que este dicho acerca del pan se refiere al cuerpo de Jesús en tanto que es entregado a la muerte «en favor de/en lugar de» aquellos que ahora están comiendo a su Mesa. Lo que resulta significativo, sin embargo, es que según su propia interpretación del pan, Pablo no recoge el tema del «por vosotros» sino la imagen del «cuerpo» en sí. Es más, aunque no hay en este punto una interpretación ulterior -ya que Pablo repite fielmente las palabras mismas de institución-, este dicho acerca del pan es el que, a fin de cuentas, será objeto de su atención (v. 29), como lo fue en 10.16-17.

Peculiar también a la versión de Pablo/Lucas del dicho acerca del pan es el mandato de repetir la acción: «Haced esto en memoria de mí.» Como estas palabras faltan en Marcos/Mateo, ha habido cierta duda en cuanto a su autenticidad. [9] Pero en este caso eso sería imponer excesiva carga al silencio de Marcos. Lo que habla más fuertemente a su favor es precisamente el hecho de que la iglesia primitiva, tan pronto después de la resurrección de Jesús y del advenimiento del Espíritu, hiciera precisamente eso: rememorar su muerte de ese modo, como algo que había ocurrido «por nosotros». Las palabras pueden haber sido omitidas en la tradición que estaba a la disposición de Marcos, precisamente por la razón de que tal mandato está implícito en la continuación de la Cena propiamente dicha.

La frase «en memoria de mí» es difícil y ha originado considerable volumen de publicaciones. [0] Sobre la base de los paralelos helenísticos, algunos han argumentado que la «memoria» refleja los antiguos banquetes

38 Hay cierto debate acerca de qué significa «esto»: si observar el rito, o realizar estas acciones en una cena. Probablemente sea lo segundo. Es de cierto interés el que él no dijera «comed este pan» sino *«haced* esto», lo cual debe incluir la bendición, la fracción, la distribución y la manducación, todo a la luz de las palabras interpretativas «Esto es mi cuerpo».

39 P.ej., Jeremias, *La Ultima Cena, pp.* 168-169; Barrett, p. 267.

40 El debate moderno lo inició Jeremias, *La Ultima Cena, pp.* 261-281. Entre las obras dedicadas a esta cuestión en particular, ver D. Jones, «AvaBvrlars in the LXX and the Interpretation of I Cor. XI.25», JTS 6, 1955, pp. 183-191; H. Kosmala, «'Das tut zu Gedñchmis'», NovT 4, 1960, pp. 81-94; M. H. Sykes, «The Eucharist as `Anamnesis'», ExpT 71, 1960-1961; y F. Chenderlin, «Do *This as My Memorial.» The Semantic and Conceptual Background and Value of* AvaWvgars *in 1 Corinthians* 11:24-25, AB 99, Roma, 1982.

conmemorativos por los muertos.[1] Las dificultades obvias con esto son (a) que esta cena, incluso en su entorno gentil, debe entenderse a la luz de las cenas judías, especialmente la Pascua, y no de las cenas paganas, y (b) que la cena en honor de Jesús no es por un «héroe muerto» sino por el Señor Resucitado, por medio de cuya muerte se ha operado la salvación para su pueblo. Pero el problema principal, especialmente a la luz del uso judío, es la naturaleza de la «memoria» propiamente dicha. ¿Tiene una referencia primordialmente «hacia Dios», en el sentido de que en ella está pidiéndosele a Dios que «recuerde» la muerte expiatoria de Jesús y entonces tenga misericordia de su pueblo,[42] o tiene un punto de referencia primordialmente «hacia el hombre», en el cual su pueblo debe «recordarlo» a él y volver a reflexionar sobre las misericordias obtenidas por su muerte expiatoria? ¿O es, como ha aventurado Chenderlin, algo inherentemente ambiguo, de modo que puede significar cualquiera de las dos cosas o ambas a la vez?

Aunque lo que uno comúnmente interpreta es que nuestro recuerdo de Cristo es el sentido evidente de estas palabras, la cuestión no es tan fácil, pues tiene que ver (a) con una compleja gama de usos en el AT y en el resto de la literatura judía, (b) con la propia intención de Jesús a la luz de este uso, y (c) con la forma de entenderlo Pablo.[43] La palabra griega *anamnésis* aparece sólo cinco veces en la LXX,[44] aunque su pariente *mnémosynon* aparece numerosas veces, como también el verbo emparentado «recordar». Abundan ejemplos firmes de referencias tanto «hacia Dios» como «hacia el hombre»; sin embargo, hay muy pocos usas que sean inconfundiblemente «hacia Dios».[45]

41 Quien defendió más notablemente esta opinión fue H. Lietzmann, tanto en su comentario como en su obra monumental *Mass and Lord's Supper* ([1926]; edición inglesa, Leiden, 1979). Cf. Barrett, p. 267.

42 Tal es la postura de Jeremias (a. 40), ante la cual la mayoría de los demás estudios son una reacción.

43 Precisamente aquí radica una de las grandes debilidades de la presentación de Chendedin. El recorre el campo semántico a cabalidad y con cierto grado de esmero -aunque ni se acerca a encarar adecuadamente los usos absolutos de la idea en contraposición a los usos calificados-, pero fracasa casi por completo a la hora de señalar que podría haber una diferencia entre el entorno vital de Jesús y la actual comprensión de estas palabras por parte de Pablo. De hecho, critica a Barrett por hacer tal distinción (Barrett le concede a Jesús el sentido «hacia Dios» pero se lo elimina a Pablo). Pero a su vez, Chenderlin no logra abordar *este* asunto de modo significativo, pues sólo trata del uso en Pablo, e incluso allí tiende a eliminar finalmente el contexto mismo en favordel campo semántico por sí mismo. El punto, desde luego, es que no importa qué alcance semántico pueda tener una palabra, rara vez tiene todo ese alcance en un mismo contexto específico.

44 Lv. 24.7; Nm.10.10; Sal. 37 (tít.); Sal. 69 (tít.); Sab. 16.6.

45 Es decir, cuando el «recordar» es «hacia Dios», generalmente lo es claramente porque el texto lo dice de modo explícito.

En el AT, «memoria» rara vez tiene el matiz castellano común de una simple actividad mental. Muy a menudo «memoria» y «actividad» van juntas. Dios «recuerda» y «visita» o «perdona» o «borra». Así también Israel debe «recordar» erigiendo un «memorial» o reactualizando un rito (cf. Ex. 13.9). De las variadas posibilidades en el AT, la más obvia en cuanto a lo que Jesús pudo haber tenido en mente se halla dentro de la Pascua y la Fiesta de los Acimos, en la cual se manda específicamente la realización del rito del pan como una «memoria» perpetua ante los ojos de ellos. De modo que, así como la cena pascual misma era esa «memoria» que había de mantenerse por siempre en Israel, así también ahora Jesús está reconstituyendo el «memorial» para el verdadero Israel que se congregará en torno de la mesa en su nombre para «recordar» su propia liberación por medio de él.[47] Por eso lo describe como «memoria mía». No es simplemente «en memoria de él», sino que se come como un «memorial» de la salvación que él ha realizado mediante su muerte y resurrección.

Del mismo modo, es muy difícil eludir la conclusión, basándose en la interpretación que da el propio Pablo en el v. 26, de qué para él la «memoria» era primordialmente «hacia el hombre». Después de todo, ése es precisamente el punto en el contexto más amplio, donde el banquete de los corintios se había convertido en tal fiasco que la «memoria» de Cristo era precisamente lo que faltaba. Así, la gran preocupación de Pablo al repetir estas palabras es recordarles las implicaciones «hacia el hombre» de esa «memoria».[8] Mediante este banquete ellos «proclaman» o «anuncian» la muerte de Cristo hasta que él venga, es decir, declaran la buena nueva de su salvación que hace de todos ellos uno solo. El participar indignamente es hacerse reo de juicio, precisamente por la razón de que no logra reconocer ese banquete como un «memorial» del acontecimiento salvador realizado por Dios.

46 Aunque los rabinos discrepan sobre si el pan representa la angustia de «nuestros padres» en Egipto (*m.Pes.* 10.5) o más bien la prisa de su partida (*MekEx*. 12.39; cf. Filón, *spec.leg.* 2.158).

47 Esto no excluye la posibilidad de que Jesús «hiciera recordar» a Dios la necesidad que ellos tenían de su perdón, basado en su sacrificio. Pero parecería que el referente primario es el que va «hacia el hombre».

48 Aunque tanto Jeremias como Chenderlin aseguran que toman en cuenta el contexto más amplio, parecen abandonarlo casi del todo cuando examinan la palabra avapvrIOL5 propiamente dicha. La inquietud de Pablo a lo largo de todo el pasaje, y la razón para recordarles las palabras de institución, parece carecer completamente de una dimensión «hacia Dios». Es esa dimensión, precisamente, lo que habría que demostrar, y no la gama semántica amplia que estaba a disposición de Pablo. Este banquete y estas palabras no les insisten en que Dios recuerda a Jesús a favor de ellos, sino más bien en que este banquete es una celebración de la salvación que ellos tienen en común, cosa que sus propias cenas privadas soslayan casi por completo.

25 En la tradición sobre la Cena que está a la disposición de Pablo y Lucas, la transición hacia el dicho referente a la copa se hace mediante la frase elíptica «asimismo también la copa, después de haber cenado, [49] diciendo», donde la RVR ha suplido con razón «tomó», que viene del v. 24.[50] Las palabras «después de haber cenado»[51] indican que en la Ultima Cena los dichos sobre el pan y sobre la copa quedaron separados por la cena propiamente dicha (o al menos parte de ella); dada su función continua, pero por lo demás innecesaria, en la tradición, parece probable que ese modelo haya persistido en la iglesia primitiva[52] Como se señaló anteriormente,[53] esto no quiere decir necesariamente que tal fuera también la práctica corintia pero tampoco hay nada en el argumento de Pablo que indique que la Cena del Señor se realizaba al final de su «banquete de amor», como se afirma tan frecuentemente.

El dicho referente a la copa es no sólo el lugar donde Pablo/Lucas difieren de Marcos/Mateo, sino también donde, en la segunda parte, Pablo y Lucas difieren el uno del otro. Como con el dicho referente al pan, ambas tradiciones comienzan con «esto», y en ambas Jesús identifica la copa de su sangre en términos del pacto; pero no existe consenso entre los estudiosos acerca de cuál tradición representa la forma más primitiva. Pueden esgrimirse argumentos y contraargumentos en ambos sentidos. En vez de rastrear esa discusión, lo que nos interesa es señalar la significación de las diferencias.

(1) La versión de Marcos, «Esto es mi sangre del pacto, que por muchos es derramada», es más directamente paralela al dicho sobre el pan en el cual el pan significaba el «cuerpo» del Señor. Aquí la copa significa «mi sangre del pacto». La expresión «sangre del pacto» es una alusión a Exodo 24.8, donde la sangre, designada por este término exacto, fue rociada sobre la gente para ratificar el pacto. A esta frase añadió Jesús una alusión directa a Isaías 53.12, donde el Siervo del Señor «derramó su vida hasta la muerte» y al hacerlo «llevó el pecado de muchos».

49 En cuanto al puesto de esta copa en la cena pascual, verbajo 10.16.

50 Esta es la implicación clara de una elipsis así; también puede incluir, desde luego, la bendición, pero difícilmente el «partimiento»; y la distribución no forma parte de la tradición de Pablo y Lacas.

si Gr. gzT,« to beurvrlam (RVR traduce literalmente). Generalmente se acepta que éste es un elemento primitivo que refleja una tradición anterior a la de Marcos. Grosheide, p. 270, sin evidencia, arguye que el contexto implica: «no después de concluida la cena entera ... sino después de comer el pan». Pero el lenguaje implica lo contrario.

52 J. Moffat4 «Discerning the Body»,ExpT30,1918-1919, p.19, señala que, puesto que comían una verdadera cena, para ellos la Cena «no era un `sacramento' en el sentido moderno del término, e. d., una reunión en la que el comer no es más que una forma».

53 Ver a. 49 bajo v. 21.

54 Cf. el estudio de Marshall, Lasr Supper, pp. 44-51.

En la versión de Pablo la identificación se hace directamente con el pacto, en este caso el «nuevo pacto» de Jeremías 31.31: «Esta copa es[55] el nuevo pacto en mi sangre». Sin embargo, ese pasaje menciona también el pacto de Exodo 24 como lo que está reemplazándose. Por consiguiente, en una versión (la de Marcos), se hace una referencia explícita al Antiguo Pacto y una implícita al Nuevo Pacto, mientras que en la de Pablo es al revés, pues el Nuevo Pacto es explícito y el Antiguo Pacto implícito.[56] En ambas versiones el punto es el mismo: que el vino de la copa significa la sangre de Jesús derramada en la muerte, la cual ratificaba el nuevo pacto.

(2) En contraste tanto con Marcos como con Lucas, la versión que da Pablo del dicho referente a la copa no tiene alusión alguna a Isaías 53 («que es derramada por muchos»), la cual ha aparecido ya en el dicho referente al pan. En los evangelios, el vínculo con Isaías sugiere el motivo teológico adicional del perdón de los pecados, explícito en la versión de Mateo. Pero en Pablo ese motivo no va conectado con la sangre en cuanto tal, sino con la muerte de Cristo, que es el punto que se recalca en el v. 26.

(3) En lugar de la frase «que es derramada por muchos/Vosotros», Pablo repite «haced esto ... en memoria de mí» (ver bajo v. 24), añadiendo «todas las veces que la bebiereis». Esta adición en particular implica una acción repetida frecuentemente, lo cual sugiere que desde el inicio la Ultima **Cena fue para los cristianos no una Pascua cristiana anual, sino una cena que se repetía regularmente en «honor del Señor»,**[57] y por tanto la Cena ***del Señor*.**

Aunque no puede tenerse seguridad de si es Pablo o Lucas quien representa la forma más primitiva de su tradición común, puede alegarse con bastante razón que ahora Pablo está empezando a pasar de la cita para regresar a su propio argumento, y que ha hecho ajustes en las palabras de institución en consonancia con ello. Tres cosas sugieren tal posibilidad: (a) Puesto que la versión de Lucas es, por lo demás, independiente de la de Marcos, no hay buena razón para suponer que ahora haya abandonado la versión común suya y de Pablo para reflejar la de Marcos. Lo más probable es que en este punto Lucas refleje la expresión no modificada y más primitiva

55 La versión de Lucas no tiene verbo; en Pablo sigue al predicado nominal. Pero no hay que derivar ningún punto especial de esta colocación, como lo hace W. Ellis, «On the Text of the Account of the Lord's Supper in I Corinthians xi.23-32 with Some Further Comments*, AusBR 12, 1964, pp. 43-51.

56 En Mr. 14.24 RVR pone «Esto es mi sangre del nuevo pacto», porque sigue una tradición textual menos autorizada; pero los mejores Mss. dicen solamente «Esto es mi sangre del pacto» (cf. RVA, DHH, BJ). El punto que el presente comentario quiere destacar sólo se entiende a la luz de esa otra lectura más probable, diferente de RVR. [Nota del traductor.]

57 Pero ver Barrett, p. 269, quien señala que la frase tiene «un efecto limitador. Los cristianos deben hacer esto no todas las veces que tienen una comida, sino todas las veces que beben vino. El pan estaba siempre al alcance; en las casas corrientes ... el vino no lo estaba.»

de su versión. Después de todo, su contexto es el de una narración histórica, mientras que el de Pablo es una vigorosa discusión con algunos que están abusando de la Mesa. (b) Si tal es el caso, entonces Pablo repite el mandato de «hacer esto en memoria de mí» precisamente porque es aquí donde radicaba su preocupación: no en la repetición de las palabras como tales, sino en que ellos comieran la Cena del Señor verdaderamente «en honor de Cristo», es decir, en «memoria» de la salvación que su muerte les había procurado. (c) Esto sugiere además que las palabras adicionales «todas las veces que la bebiereis», que no se hallan en el dicho referente al pan, son en realidad una inserción paulina en las palabras del mandato, para hacer resaltar su propio énfasis especial. 58 Esto parece tanto más probable a la luz del v. 26, donde emplea el mismo lenguaje junto con un «así pues» explicativo, con el fin de reforzar la razón que había tenido, desde un inicio, para citar la tradición completa.

Si no puede demostrarse de modo definitivo este argumento en favor de una «redacción» paulina, lo cierto es que destaca los énfasis del argumento de Pablo. Algunos de los corintios están deshonrando lo que se supone debe ser la Cena ***del Señor,*** al adelantarse con sus propias cenas privadas en un modo tal que humillan a otros miembros de la congregación. Pablo evoca las palabras de institución precisamente para destacar que ***todas las veces*** que coman esa cena, han de hacerlo ***en memoria del Señor.*** En la oración siguiente pasará a explicar lo que esto significa para él.

26 Con esta oración conclusiva Pablo pone las cosas en perspectiva. El «porque» (RVR «así pues») explicativo sugiere que ahora está dando su razón de repetir la tradición en este punto del argumento. 59 No es porque se les hayan olvidado las palabras, ni porque hayan abandonado la Cena. Más bien es porque la versión de la Cena que ellos celebran desmiente su intención original. «¿Los alabaré por como están portándose ustedes?», había preguntado. «No», contestó entonces, «porque la tradición es ésta», y en ese punto repite las palabras de institución. La ***razón*** para repetir esas palabras es lo **que ahora se nos** da. El pan y la copa de este banquete, juntos, ***significan la muerte*** del Señor; «porque», explica ahora, «cada vez que

5S **Contra esto va el hecho de que oaam,s no aparece en ningún otro lugar en Pablo, lo cual sugiere que no forma parte de su vocabulario regular. Peroen este caso hay que tenercuidado, dado el número limitado de cartas que tenemos de donde sacar conclusiones, y el hecho de que no se hallen expresiones sinónimas.**

59 **Holladay, p.150, sugiere que uno no puede estar seguro de si esta oración pertenece también a la tradición, o más bien a Pablo. El cambio de persona, de primera a tercera («hasta que él venga»), deja ver claramente que no se remonta a Jesús; la pregunta es si formaba parte de una tradición de las palabras de institución que fuera anterior a Pablo. Lo más probable es que se trate de una elaboración del propio Pablo.**

hacemos esto, en memoria de él, hemos de acordamos, mediante la proclamación, de la salvación que se realizó para nosotros mediante esa muerte».

Que tal es la intención de Pablo resulta evidente a partir de varios datos convergentes: (1) el «porque» explicativo; (2) el orden de las palabras, que pone énfasis en la muerte de Jesús;[60] (3) el hecho de que recoja el lenguaje exacto del mandato repetitivo final («todas las veces que...»); (4) lo cual a su vez recoge el «comer este pan» de modo que incluye ambas partes de la cena en la explicación; y (5) el énfasis en que tanto el pan como la copa proclaman la muerte de Cristo.

De manera que el punto focal de la preocupación de Pablo está en esta cena como medio de proclamar la muerte de Cristo, punto que la acción de los corintios está, obviamente, de ando de lado[61] A pesar de los argumentos de algunos en sentido contrario,[ó] el verbo «proclamar» (RVR «anunciar»)[63] probablemente no signifique que la cena misma sea la proclamación,[64] sino que durante la cena hay una proclamación verbal de la muerte de Cristo. Esa parece ser exactamente la forma como entiende ahora Pablo los dos dichos referentes al pan y a la copa, y por lo tanto la razón por la que ha repetido las palabras de institución. Con las palabras sobre el pan, ellos «proclaman» que ese pan es «el cuerpo de Cristo por (a causa de) vosotros (nosotros)». Señala hacia su muerte, en la cual él se entregó a sí mismo libremente por causa de los demás. Asimismo la copa; significa la sangre de Cristo derramada en la muerte, en la cual él ratificó el Nuevo Pacto entre Dios y su pueblo. Parece seguro que la versión de la cena que ellos están celebrando es menos que satisfactoria precisamente en este punto, probablemente no tanto porque ellos no estuvieran «pensando en Cristo» debidamente, o porque no estuvieran en comunión correcta con él, sino porque al ofenderse unos a otros estaban negando precisamente el punto central de esa muerte: crear un nuevo pueblo para su nombre, en el cual ya no estuvieran vigentes las antiguas distinciones basadas en la condición caída de los seres humanos.

Sin embargo, al mismo tiempo, Pablo es plenamente consciente del entomo escatológico en el cual se había instituido originalmente este han-

60 Lit. «la *muerte* del Señor anunciáis hasta que él venga», tal como pone RVR. Cf. Beverly R. Gaventa, «'You Proclaim the Lord's Death': 1 Corinthians 11:26 and Paul's Understanding of Worship», *RevExp* 80, 1983, p. 380.

61 La nueva espiritualidad de ellos parece haber hecho que pierdan de vista los dos puntos que Pablo recalca aquí: la muerte de Cristo (cf. 1.18-2.5), y hasta que él venga (cf. 1.7; 15.12).

62 Ver esp. Gaventa, «'You Proclaim'», pp. 381-383.

63 Gr. xasetrleXlete (cf. 2.1; 9.14; Ro. 1.8; Fil. 1.17,18; Col. 1.28), más otras 11 veces en los Hechos. En todos los casos significa predicar a Cristo o el evangelio. Cf. J. Schoiewind, *TDNT I, pp.* 70-72. La forma aquí podría ser un imperativo, pero ello es poco probable.

64 Opinión que sostienen, entre otros, Weiss, p. 288; Lietzmann, p. 58; Lenski, p. 474; Héring, pp. 118-119; Thrall, p. 84.

quete.[65] La muerte de Cristo no es en sí misma el fin, pero sí es el inicio del fin. De manera que en esta comida lo que se proclama es «la muerte del Señor hasta que[66] él venga». Mediante estas palabras finales Pablo está haciéndoles recordar a los corintios su existencia esencialmente escatológica (ver bajo 4.1-5 y 6.1-6). Ellos todavía no han llegado a la meta (4.8); en esta cena es necesario recordarles que todavía les aguarda un futuro, tanto a ellos como a todo el pueblo de Dios.

Como las palabras de institución nos resultan tan conocidas a la mayoría de nosotros, y como al leerlas incluimos también el comentario final de Pablo en el v. 26, es fácil que perdamos de vista el punto que a él le interesa en la discusión, por fijamos en nuestro interés de «actualizar» para nosotras mismos la Cena del Señor. Esto último ciertamente es legítimo, por lo menos porque el párrafo entero sirve como una especie de paradigma de una actualización así para la comunidad corintia. La Cena del Señor no es sólo un recuerdo de la Ultima Cena, ni de la muerte de Cristo por sí misma. Es un recordatorio constante y repetido ---como también una experiencia-de la eficacia de esa muerte para nosotros. Pero para Pablo, como ahora pasará a señalar, el interés no es simplemente personal ni introspectivo. La salvación por medio de la muerte de Cristo ha creado una nueva comunidad de gente que lleva su nombre. Nosotros mismos perdemos de vista con mucho el punto de este párrafo, si pensamos en la Cena sólo en función de nuestras necesidades y no también en función de las necesidades de los demás.

3. La respuesta: discernir el cuerpo

Cap. 11.27-32

27 De manera que cualquiera que comiere este[1] pan o bebiere esta copa del Señor indignamente,[2] será culpado del cuerpo y de la sangre del Señor.

[65] Ver bajo 16.22 y el posible uso de papava Oa en conjunción con esta cena.

[66] Jeremias, *La Ultima Cena, pp.* 278-281, arguye que este ctXpL ov no es simplemente una referencia temporal sino que actúa como una especie de cláusula de finalidad. En consonancia con su opinión de que el motivo de la «memoria» va «hacia Dios», y junto con la oración *maranatha,* Jeremias considera que esto es parte de la función que tiene la cena, de servir de constante recordatorio a Dios para que realice la parusía.

[1] Este «este» (gr. iovsov) es una adición propia del TMay, precedido por ita y bo, contra todas las demás evidencias tempranas (P46 Alef A B C D F G Psi 33 1739 pc lat syh sa); esto le da un sentido más litúrgico (y por consiguiente más presente). Lo mismo sucede con el «esta» de «esta copa».

[2] Algunos Mss. (Alef D2 L 326 al syh Ambst) resuelven la ambigüedad de este adverbio añadiendo tov xvpwv (= «de una manera indigna del Señor»).

28 Por tanto, pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan, y beba de la copa.

29 Porque el que come y bebe indignamente,[3] sin discernir el cuerpo del Señor,[4] juicio come y bebe para sí.

30 Por lo cual hay muchos enfermos y debilitados entre vosotros, y muchos duermen.

31 Si, pues,[5] nos examinásemos a nosotros mismos, no seríamos juzgados;

32 mas siendo juzgados, somos castigadas por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo.

Con este párrafo, y con el siguiente, Pablo aplica ahora el punto de los vv. 23-26 a los banquetes de ellos. La Cena de ellos en honor del Señor en realidad está deshonrándolo, de dos modos: Primero, los que tienen han estado ofendiendo a los que no tienen, al «adelantarse con sus propias cenas privadas». Segundo, al hacer eso han estado ofendiendo al Señor mismo, al no «recordarlo» debidamente, especialmente en función de la salvación que él ha realizado mediante su muerte, la cual se proponía hacer de ellos uno solo, y no «dividirlos», como lo hace su Cena. El propósito del presente párrafo, por lo tanto, es corregir el primer abuso advirtiéndoles de las terribles consecuencias si persisten en la Cena en un tipo de comportamiento que refleja que no logran comprender su propia naturaleza.

Dado que este párrafo ha tenido una larga historia de ser leído en la Cena del Señor independientemente de su contexto original, su interpretación también ha sido independiente de ese contexto, problema que se ve incrementado por algunas dificultades inherentes en el lenguaje. El párrafo entero está dominado por los motivos de «juicio», algunos de los cuales son juegos de palabras que no resultan especialmente fáciles de poner en nuestra lengua.

Este «indignamente» (gr. ava~uos), tomado del v. 27 (cf. nota siguiente), es una adición del TMay, que sigue la tendencia de las versiones latina y siríaca. El texto original se halla en P46 Alef A B C' 6 331739 pc co. Esta adición y la que sigue son intentos comprensibles por conformar esta oración al v. 27, pero al hacerlo alteran considerablemente el sentido. Ver el comentario.

Este «del Señor» es una adición de la RVR (con Alefc C3 D F G K P May it sy [«del Señor Jesús»]; contra P46 Alef• A B C` 6 33 1739 1881' pc co Pel). Es secundaria desde todo punto de vista. Fue añadida por analogía con el v. 27. Si hubiera sido original, es casi imposible dar cuenta de su omisión, especialmente en un texto litúrgico, donde la regla es casi siempre la adición y no la omisión. Además destruye el sentido; ver el comentario. Cf. Metzger, pp. 562-563.

5 **Este «pues» (gr. yap) explicativo es un cambio introducido por el TMay, en contra de P46 Alef• A B D F G 33 1739 pc que tienen be («pero»).**

Además, el término crucial («cuerpo») en la oración crucial (v. 29) es lo suficientemente ambiguo como para que frecuentemente se pierda de vista por completo el punto del argumento entero, o por lo menos su énfasis principal. El argumento en contexto parece seguir las siguientes líneas:

Pablo comienza (v. 27) retomando el lenguaje de los vv. 23-26, pero ahora en forma de una severa advertencia de que quienes comen como ellos están haciéndolo, «de manera indigna», serán culpados precisamente por esa muerte que deben, más bien, proclamar como salvación en esta mesa. Eso lleva al remedio propuesto: examinarse a sí mismos antes de comer (v. 28), no sea que se hagan reos de juicio divino (v. 29). El comer «de manera indigna» del v. 27, que acarrea el juicio, se describe ahora como comer «sin discernir el cuerpo», lo cual significa la iglesia (como en 10.16-17; tal es, después de todo, el punto de la sección entera). Esto va seguido de un pronunciamiento profético (v. 30) según el cual algunas actuales enfermedades y muertes son expresiones presentes de dicho juicio, ocasionadas por el fracaso de ellos en discernir el cuerpo. El argumento concluye entonces (vv. 31-32) con un considerable juego de palabras sobre los temas del «juicio», en el cual Pablo básicamente repite el punto de los vv. 28-30. Por una parte (v. 31), si ellos se «discernieran a sí mismos» (cf. v. 28), no estarían experimentando los actuales «juicios» del v. 30; por otra (v. 32), las actuales «juicios» significan que ellos son «disciplinados» (RVR «castigados») para que no sean reos del «juicio» final: la condenación junto con el mundo.

27 Con la fuerte conjunción inferential «de manera que»,[6] característica de la argumentación de esta carta (ver bajo 3.7), Pablo procede a aplicar lo que acaba de decir acerca de las palabras de institución en el v. 26 al abuso de ellos en la Mesa: «Cualquiera que comiere este pan o bebiere esta copa del Señor[7] de manera indigna, será culpado del cuerpo y de la muerte del Señor». El participar de este banquete[8] «de manera

[6] Gr. wore. Es la misma conjunción que en v. 33, pero lamentablemente RVR la traduce de modo diferente.

[7] Si bien los actos de comer y beber están separados por el disyuntivo rl, el genitivo «del Señor» se refiere tanto al pan como a la copa, al igual que en la cláusula siguiente se refiere tanto al cuerpo como a la sangre.

[8] El contexto deja claro que «comerel pan y beberde la copa del Señor» significa simplemente participar en el banquete conocido como Cena del Señor. Pablo no está tratando de atribuir significado especial al pan y al vino porsí mismos. De hecho, en la versión de Pablo la copa no se identifica con la sangre en ningún caso, sino con el nuevo pacto realizado por medio de la sangre derramada, y así por medio de la muerte de Cristo. La razón para desglosarlo de este modo va relacionada con la razón para reiterar las palabras de institución en sí: hacerles recordar a los corintios de qué se trata el banquete, a saber, una oportunidad para experimentar y proclamar la salvación que tienen en común en Cristo por medio de «su cuerpo y su sangre», e. d., su muerte «por nosotros».

indigna»[9] es de lo que trata la sección entera. Lamentablemente, este adverbio ha sido traducido «indignamente» por Reina-Valera y otras versiones castellanas. Dado que ese adverbio específico en español parece más aplicable a la persona que come que al modo en que está haciéndolo, esta palabra se convirtió en una temible amenaza para muchas generaciones de cristianas lo

La inquietud de Pablo se relaciona directamente con los vv. 20-22, donde algunos están ofendiendo a otros en la Mesa del Señor al adelantarse con su propia cena privada." Tal conducta es indigna de la Mesa donde está proclamándose la muerte de Jesús hasta que él venga. Tanto así es, pasa a decir Pablo, que quien así actúa «será culpado del cuerpo y de la sangre del Señor». Lo que Pablo ha hecho aquí parece claro: tomando las dos especies de la Cena, el pan y la copa, ha expresado la «culpa» de los corintios en función de lo que el pan y la copa significan, el cuerpo y la sangre del Señor. Pero lo que se propone con esto es menos evidente. El adjetivo «culpado» 12 es un término técnico legal (cf. ni y VNC, «será reo»),para expresar la obligación o responsabilidad legal. 13 En construcciones genitivas como ésta, puede denotar o bien la persona contra quien se ha pecado, o el delito mismo. En este caso, por lo tanto, puede significar «culpable de pecar contra el Señor» en alguna forma, o bien «ser considerado responsable por su muerte», la cual es representada por el cuerpo y la sangre.

La mayoría de las veces esto se entiende como un pecado contra el Señor en función de su Mesa, como si estuvieran «profanándola» (~peed) con sus acciones. En cierto sentido eso puede ser verdad, pero a la luz del contexto completo y en particular del v. 26 -al cual responde este versículo- es dudoso que tal fuera la intención de Pablo. Eso parece poner mucho

9 Así RVA; RVR «indignamente»; gr. avctrtw5, un «hapax legomenon» en el NT (aunque escribas posteriores lo añaden también al v. 29).

1o Esto ha sucedido así especialmente en los sectores más pietistas de la tradición protestante. Las personas son «indignas» si tienen algún pecado en su vida, o si han cometido pecados durante la semana anterior. Esto, a su vez, ocasionó que se leyera el v. 28 de un modo personal e introspectivo, de manera que el propósito de examinarse uno a sí mismo era hacerse digno de la Cena, para no incurrir en juicio. La tragedia de tal interpretación para incontables millares de personas, tanto bajo la forma de un miedo a acercarse a la Mesa como de culpabilidad por haber participado quizás indignamente, es incalculable.

11 Esto lo reconoció claramente Juan Crisóstomo. Desafortunadamente, un mayor interés por la Mesa en sí y por el sacramentalismo ha hecho a menudo que este texto se lea independientemente de su contexto actual, de modo que para el término «indignamente» se ha sugerido toda una variedad de opciones: sin haberse examinado uno mismo, sin percatarse de la presencia real, sin contemplación del cuerpo crucificado de Cristo, con alguna forma de pecado en la vida, etc. Ver la lista en W. Ellis, «Text», p. 45.

12 Gr. evoxos (en el NT: Mt. 5.21, 22 [tres veces]; 26.66; Mr. 3.29;14.26; He. 2.15; Stg. 2.10).

13 Cf. Parry, p. 171, «tendrá que responder por»; así tb. NBE.

más énfasis en la naturaleza sagrada de las especies de lo que lo hace el propio Pablo. Lo que a él le interesa no son el pan y la copa por sí mismos, sino cómo por medio de ellos los participantes «hacen memoria» de Cristo.

Por consiguiente, es más probable que la «culpa» que Pablo tiene en mente sea la del delito mismo. Su punto es que aquellos que se comportan en la Mesa del Señor como están haciéndolo los corintios han pasado por alto el punto de ese banquete, que es proclamar la salvación por medio de la muerte de Cristo, significada en el pan y la copa y «proclamada» en las palabras sobre el pan y sobre la copa. «Profanar» el banquete como están haciéndolo ellos es colocarse a sí mismos bajo la misma responsabilidad legal que aquellos que originalmente fueron responsables de esa muerte.. De modo que ser «culpado de su cuerpo y de su sangre» significa ser «responsable de su muerte». Con esta palabra Pablo pone en movimiento toda la cadena de lenguaje forense que viene a continuación.

28 Esta oración va unida al v. 27 por el adversativo «pero»,[15] cuyo propósito es que este imperativo esté en contraste con la acción de ellos de comer «de manera indigna» y hacerse así reos precisamente de esa muerte que más bien deberían proclamar: «Pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan, y beba de la copa». Al igual que con el v. 27, «comer del pan y beber de la copa» significa participar en este banquete. El problema radica en el imperativo «pruébese cada uno a sí mismo», que junto con el v. 27 ha sido motivo de indecibles ansiedades dentro de la iglesia. No se trata de un llamado a la introspección personal para determinar si uno es digno de la Cena. Más bien contrasta con el «examen divino» al cual conducirá la participación indigna.

Si bien no es estrictamente un término forense, en este contexto el verbo parece recoger ciertas imágenes forenses. Por lo común significa «poner a prueba» 16 (cf. 3.13). Habitualmente ese «poner a prueba» lo hace alguien más;[17] pero en Pablo asume también el sentido especial de que los creyentes se «prueben» a sí mismos en relación tanto con sus «obras» (Gá. 4.6) como con su fe (2 Co. 13.5). Este es el primero de esos usos, cuyo matiz preciso no resulta fácil de determinar. Probablemente se escogió ese verbo a la luz

[14] Cf. Barrett, p. 273; Conzelmann, p. 202; ver tb. 8.12, donde pecar contra el hermano es pecar contra Cristo.

[15] Gr. be; RVR, RVA y DHH ponen «por tanto», que en vez de adversativo es inferencia¡.

[16] Gr. boKLuritto, emparentado con el adjetivo usado en el v. 19 para referirse a los que «son aprobados» (_ «los que ya han sido probados y hallados auténticos»). Cf. el estudio de W. Grundmann, TDNT II, pp. 255-260.

[17] Cf., p.ej., 1 Ts. 2.4, donde el Dios «que prueba los corazones» ha «probado» a Pablo y le ha confiado este ministerio, y 1 Ti. 3.10, donde los diáconos han de ser «sometidos a prueba» antes de permitírseles ejercer su función.

del tema del «juicio» que recorre todo el párrafo. Dado que ellos serán «examinados» por Dios al final -en efecto, sus actuales enfermedades son parte de ese «examen» en el presente-, deben probarse a sí mismos ahora en cuanto a su actitud para con la Cena, especialmente su conducta para con otros que están participando en la Cena. Probablemente esto no sea tanto una amenaza cuanto un llamado a una conducta verdaderamente cristiana en la Cena. En este sentido se exhorta a los corintios a examinarse a sí mismos. Su conducta ha desmentido el evangelio al cual aseguran estar adheridos. Antes de participar en el banquete, deben examinarse así mismos en lo referente a sus actitudes para con el cuerpo, cómo están tratando a los demás, puesto que el banquete mismo es un lugar de proclamación del evangelio. Aunque esto no les impone a los creyentes una fuerte dosis de introspección de sí mismos, como lo dejará claro el v. 29, sí plantea advertencias apropiadas acerca de la participación irreflexiva en esta Mesa por aquellos que no están en condiciones de colocarse bajo obediencia al evangelio que allí se proclama.

29 Con un «porque» explicativo, Pablo da ahora la razón para ponerse uno mismo a prueba antes de comer: «Porque el que come y bebe sin discemir[19] el cuerpo, juicio[20] come y bebe [e.d., dicta sentencia] para sí». Estas son las palabras que enlazan el argumento presente con el problema tal como se articuló en los vv. 17-22; sin embargo, como lo atestiguan las variantes textuales, también se han entendido regularmente en un modo tal que los vv. 23-32 se ven como una digresión, y por lo tanto no se refieren directamente al problema tal como se detalla en los vv. 17-22 y 33-34.

En el Texto Recibido (y por ende en RVR), las palabras «indignamente» y «del Señor»[21] fueron añadidas respectivamente a «el que come y bebe» y a «el cuerpo». Esto produjo un texto que dice, como RVR: «Porque el que come y bebe indignamente, sin discernir el cuerpo del Señor». Se trata de una desafortunada -,aunque comprensible- asimilación al v. 27, para hacerlo decir prácticamente lo mismo.[22] Según eso, se entendió que significaba: Todo el que coma de la Cena del Señor con indignidad[23] está comiéndose su entrada precisamente a ese juicio contra el que se advierte en el v.

la **Como lo pone Barrett, p. 273: «El dictamen es de Dios, pero el hombre puede preguntarse a sí mismo qué dictamen tiene probabilidades de obtener».**

19 Gr. ltn **btaxplvruv (cf. 4.7; 6.5; 14.29); el participio puede tener una relación ya sea condicional o causal coa el verbo principal.**

20 Gr. **icpepa, sustantivo que se refiere al veredicto, habitualmente negativo como aquí,-que emite un juez.**

21 **Ver arriba, na. 3-4.**

22 **Pero cf. Coazelmana, p. 202: «Esta es una variación del v. 27».**

23 **Ver n. 11 en cuanto a la variedad de formas en que esto se ha entendido.**

27, lo cual ahora se define como un no apreciar adecuadamente el hecho de que uno está comiendo el cuerpo de Cristo en esta cena (si bien esto se interpreta de diferentes modos). Pero eso es convertir a las palabras mismas de institución (vv. 23-25) en el punto central de la sección, en vez de considerarlas parte del correctivo a la situación descrita en los vv. 17-22.

El punto de interés de Pablo está en otra parte. La forma impropia en que ellos están comiendo los coloca bajo juicio, sin duda; pero no es el del v. 27, donde se colocan bajo la misma clase de responsabilidad que quienes fueron culpables por la muerte de Cristo. Esa advertencia tenía que ver con la ofensa vertical en la Cena. Aquí el juicio anuncia el v. 30, donde Pablo afirma que ciertas actuales enfermedades y muertes son resultado directo de las violaciones que ellos cometen contra el «cuerpo» en esta Cena.

La frase «sin discernir el cuerpo» que se halla en este pasaje se ha interpretado frecuentemente de modo que signifique ya sea[24] (1) el no lograr distinguir el alimento eucarístico del alimento común de sus cenas privadas,[25] o (2) el no lograr reconocer el cuerpo del Señor, es decir, reflexionar sobre su muerte, al comer. La primera de estas posibilidades debe descartarse como algo totalmente ajeno al contexto[26] La segunda tiene más a su favor. Quienes la adoptan consideran que está apoyada por «el paralelismo entre los versículos 27 y 29», en los cuales esta frase ha de entenderse como abreviatura de «el cuerpo y la sangre del Señor».[27] Pero esto también parece perder de vista el argumento que tenemos entre manos, el cual señala en otra dirección. Lo más probable es que el término «cuerpo», aunque nos llegue por medio de las palabras de institución en el v. 24, recuerde deliberadamente la interpretación que hace Pablo del pan en 10.17, indicando así que lo que le interesa es el problema mismo de los corintios, entre los cuales los ricos ofenden a los pobres. Toda la evidencia parece apuntar en esta dirección.

(1) Como ya se señaló, es una ilusión considerar que el v. 27 y el 29 son paralelos. A pesar de ciertas semejanzas, las diferencias son más visibles, especialmente (a) el uso absoluto de «el cuerpo», sin un calificativo en genitivo, y (b) la ausencia de la mención, hasta aquí paralela, de la copa. En

24 A. Ehrhardt, «Holy Sacrament and Suffering», *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester, 1964, pp. 256-274, ha ofrecido una interpretación singular, en la cual se entiende que el «cuerpo» se refiere al propio ser de uno, que debe ser «separado de» el proceso de juicio que tiene lugar en la Mesa. Ver la crítica en Barrett, p. 275.

25 Cf., p.ej., Weiss, p. 291; Parry, p. 171; Héring, p. 120.

26 Además se topa con el obstáculo de la probabilidad de que 10.1-13 refleje una visión un tanto mágica de la Cena por parte de los corintios, quienes tenderían a asumir precisamente la postura contraria con respecto al alimento.

27 Barrett, p. 275; cf. Marshall, *Last Supper*, p.114.

el v. 26, Pablo escribe: «todas las veces que ***comiereis este pan, y bebiereis esta copa»;*** en el v. 27, ***«que comiere este pan o bebiere esta copa*** del Señor^ seguido de «del ***cuerpo y de la sangre*** del Señor»; y en el v. 28, ***«coma*** así del ***pan, y beba de la copa».*** Ya argumentamos que esa combinación se refiere a la muerte de Cristo, que este banquete ha de proclamar. Pero aquí Pablo dice sólo «el cuerpo». Uno se vería en grandes dificultades para argumentar que esto es una «abreviatura» que significa «el cuerpo y la sangre del Señor», ya que fuera de este caso Pablo menciona ambas cosas cuando está pensando en ellas. Además, la ausencia del modificador «del Señor» parece deliberada, ya que ése era el modelo de los vv. 26-27 cuando se hacía referencia a las especies mismas de la cena.

(2) Ahora esta oración explica algo que por lo demás era una inusitada y breve digresión en 10.17, donde Pablo destacaba solamente el pan para su interpretación, y declaraba enfáticamente que el participar todos ellos de «un solo pan» era evidencia de que ellos mismos eran, por consiguiente, «un [solo] cuerpo». Puesto que esa interpretación no desempeñaba ningún papel significativo en el argumento de 10.14-22, ciertamente hay razones para argüir que su propósito era anunciar tanto este argumento como el del capítulo 12. Hay que señalar además que 10.17 ofrece la única interpretación del pan como tal en el NT. En las palabras de institución, como hemos visto, y cuando se usa en conjunción con la copa, el pan ciertamente se refiere al cuerpo físico de Cristo que fue entregado a la muerte en la cruz. Pero el «significado» de ese «cuerpo» en esta Mesa es que aquellos que comen del único pan son ellos mismos un único cuerpo. Lo que habría que explicar, si Pablo se propusiera aquí algo diferente, es por qué el uso absoluto de «cuerpo» en esta oración podría significar algo diferente de lo que Pablo mismo dice que significa.

(3) Si este taso fuera la única insinuación en este pasaje de que se tiene en mente la iglesia, uno podría verla como una insinuación velada que anticipa el pasaje de 12.12-26, pero tendría que entenderla aquí de otra manera. Pero lo que prevalece es precisamente lo contrario. El punto entero de la sección, que comienza con el v. 17 y continúa hasta los vv. 33-34, es corregir un considerable abuso contra la iglesia tal como se retrata visiblemente en la Cena del Señor. A la luz de este contexto, la pregunta debería ser: ¿por qué iba uno a pensar que este uso absoluto, establecido por 10.17, podría significar alguna otra cosa? El uso llega por medio de los vv. 23-25, sin duda alguna. Los corintios están pasando por alto el significado del «cuerpo» entregado a la muerte; pero el interés actual de Pablo es por el sentido ulterior, la iglesia en tanto ese cuerpo.

2s **Este punto lo recalcó hace muchos años Moffatt, «Discerning», pp. 21-22.**

De modo que si Pablo está anunciando el juicio que viene sobre ellos a causa de su abuso del cuerpo, ¿por qué usó el verbo «reconocer/discernir», y qué significa éste? La respuesta a esto parece radicar en los juegos de palabras sobre el tema del «juicio» que dominan este párrafo. Ninguna otra forma de este verbo sería apropiada para expresar propiamente la necesidad de tener en cuenta a la iglesia entera, que está sentada como un solo cuerpo para participar de este banquete. Aquí el significado probablemente se acerca mucho, tal como lo traduce RVR, a la palabra española «discernir», que significa distinguir algo como diferente. La Cena del Señor no es una comida cualquiera; es *la* comida, en la cual, en una mesa común, con un solo pan y una copa común, ellos proclaman que por medio de la muerte de Cristo han llegado a ser un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo; y por lo tanto ellos no son un grupo cualquiera de gente sociológicamente diversa que pueda mantener intactas esas diferencias al sentarse en torno de esta mesa. Aquí deben «discernir/reconocer como distinto» el único cuerpo de Cristo, del cual todos ellos forman parte y en el cual todos ellos constituyen dones los unos para los otros. El no lograr discernir el cuerpo de este modo, ofendiendo a aquellos que tienen una condición sociológica inferior, es acarrearse el juicio de Dios.[29]

30 Con un «por lo cual» inferencia?° Pablo indica que el veredicto pronunciado contra aquellos que comen la Cena del Señor como están haciéndolo ellos, «sin discernir el cuerpo», ha comenzado ya en medio de ellos, en que «hay muchos enfermos y debilitados entre vosotros, y muchos duermen».[1] Este también ha sido con frecuencia un pasaje que ha motivado dificultades, especialmente para aquellos que se acercan a la Mesa con temor de participar de ella «indignamente». Pero esto no es ni parénesis ni advertencia; es una reflexión *ad hoc* sobre la situación de ellos. Lo más probable es que aquí Pablo esté incursionando en la función profética; por el Espíritu ha encontrado una causa y un efecto divinos entre dos realidades que por lo demás son independientes: la actual enfermedad de muchos, que en algunos casos los ha llevado a la muerte, y las acciones de algunos en la Cena del Señor que están menospreciando a la iglesia y humillando a «los que no tienen nada», al «adelantarse con sus propias cenas privadas»[32]

29 Cf. **el juicio de Dios respecto a Judá en** Is. **1.14-17: «Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas solemnes las tiene aborrecidas mi alma; me son gravosas ... dejad de hacer lo malo; aprended a hacer el bien; buscad el juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda».**

30 **Gr. 8ta tovso; ver el estudio bajo 11.10.**

31 Gr. **xotguw; ver bajo 7.39.**

32 **En cuanto a la poca probabilidad de que este pasaje esté relacionado con 5.5, ver el comentario a ese versículo.**

Lo que resulta intrigante en este pasaje es lo que se deja sin decir, o lo que se insinúa. Lo más probable es que Pablo no considere el juicio como una especie de «uno por uno», es decir, que la persona que ha ofendido a otra sea la que se enferma. Más bien, la comunidad entera ha sido afectada por las acciones de algunos, los cuales están creando «divisiones» dentro del único cuerpo de Cristo. Probablemente la racha de enfermedades 33 y de muertes que los ha atacado recientemente se considera aquí como una expresión del juicio divino sobre la comunidad entera. El «juicio», desde luego, como lo hace ver el v. 32, no tiene que ver con la salvación eterna de ellos, sino con el juicio temporal mediante la enfermedad y la muerte. Más allá de allí, todo lo que uno diga es especulación. ¿Se relaciona de algún modo con la «necesidad que apremia» de 7.26? ¿Cuántas personas había en la comunidad corintia en esa época, y cuántos de ellos habían sido víctimas de esta «plaga» como para que Pablo diga «muchos de vosotros»? En cualquier caso, Pablo no está diciendo que entre los cristianos la enfermedad haya de considerarse como un juicio presente, ni que, tal enfermedad esté necesariamente conectada con un abuso en la Cena. Pero en este caso se ha juzgado proféticamente que sí se trata de eso.

31-32 Como de costumbre, a Pablo le cuesta muchísimo acabar una discusión con una nota calmada, y por ello concluye repitiendo las inquietudes de los vv. 28-30 con un considerable juego de palabras sobre «juicio». 5 Las dos oraciones se corresponden entre sí. La primera (v. 31) es una suposición contraria a los hechos. Recogiendo el tema del autoexamen que se introdujo en el v. 28 (pero ahora con el verbo «discernir» procedente del v. 29), Pablo dice que si ellas se hubieran estado examinando/discerniendo a sí mismos, no habrían estado experimentando los «juicios» del v. 30. De modo que esta oración ayuda a completar el sentido de los dos verbos de los vv. 28 y 29. El «examen» que ellos han de hacer de sí mismos debe asumir

33 Pablo ha usado dos palabras para referirse a la enfermedad, aa0ever5 y app ~oy la primera es la palabra corriente para la debilidad física de cualquier clase, incluso la enfermedad. La segunda es menos común en el NT; literalmente significa «impotentes», pero había asumido el sentido más especifico de «estar enfermo».

34 Barrett, p. 275, sugiere una conexión con 10.20-21, y dice que aquellos «que abusaban de la mesa del Señor estaban exponiéndose al poder de los demonios, los cuales eran considerados como causantes de la enfermedad física». Pero esto ni siquiera se insinúa en el texto, y la asociación con el cap. 10 parece muy infundada porque eso implicaba el «culto a demonios» en los templos de los ídolos. Esto está muy lejos del tipo de abuso consignado en la presente sección.

35 También regresa una vez más a la primera persona plural; en este caso, como suele ocurrir en otras partes, lo hace como un medio de identificarse con ellos en estos enunciados teológicos, aunque él mismo no tuviera nada que ver con la aberración conductual de ellos. Cf., p.ej., 2.7; 5.7-8; 6.3; 8.8; 10.16.

la forma de «discernir» el cuerpo. 36 Si ellos hubieran estado haciendo tal coa, ellos «no habrían quedado bajo juicio». 37

La segunda oración (v. 32) responde a la situación real. En efecto, actualmente son «juzgados por el Señor» (del modo que se menciona en el v. 30); pero esta oración permite ver claramente que con *«juicio»* Pablo no se refiere a que los enfermos o los muertos estén amenazados de perdición eterna. Más bien, ese *«juicio»* ha de entenderse como una divina «disciplina/castigo»,38 en la cual un Dios amoroso está corrigiendo a sus hijos. El propósito de tal disciplina es «para que no seamos condenados 9 con el mundo», entendiéndose que se trata de cuando se llegue al juicio final.

Como se ha señalado desde el inicio, este párrafo ha tenido una historia bastante lamentable en la iglesia por lo que se refiere a su comprensión. La misma Mesa que es el recordatorio de Dios de la gracia, y por ende su don repetido, la Mesa donde afirmamos una vez más quiénes y de quién somos, se ha permitido que se convierta en una mesa de condenación precisamente para aquellas personas que más verdaderamente necesitan la certeza de aceptación que esta mesa otorga: los pecadores, los débiles, los fatigados. No hay que «eliminar el pecado de su vida» para poder participar. Aquí, mediante la fe, uno puede recibir una vez más la certeza de que «Cristo acoge a las pecadores».

Por otro lado, cualquier visión mágica del sacramento que permita al impenitente participar sin «discernir el cuerpo» convierte el ofrecimiento de gracia en un lugar de juicio. La gracia «recibida» que no es reconocida como tal no es gracia en absoluto; y la gracia «recibida» que no reconoce la necesidad de mostrar gracia a los demás es perder de vista por completo el punto central de la Cena.

36 Esto parece tener mejor sentido en el contexto, **que la sugerencia de que** Pablo se proponía **que ellos** se «discernieran» a sí mismos en el «examen», en el sentido de «distinguir entre lo que somos y lo que deberíamos ser antes de acercarnos a la Cena del Señor» (Parry, p. 171).

37 El imperfecto tanto en la prótasis como en la apódosis implica una acción que de hecho está ocurriendo, y asegura que él está refiriéndose a los «juicios» y al «discernir» que se han mencionado inmediatamente antes.

38 Gr. nctLbevol EOct (cf. 2 Co. 6.9 y 1 Ti. 1.20). Inherente a este uso está la idea de «corregir mediante la disciplina». En cuanto al uso de esta palabra en el mundo grecorromano y en el NT, ver G. Bertram, TDNT V, pp. 596-625; cf. D. Fürst, *NDN7T 111*, pp. 775-780.

39 Gr. Kctto:Kprvw; este es el último juego de palabras con términos de raíz xpLy. Si nos estuviéramos «discerniendo» (btaKprvw) a nosotros mismos, no estaríamos quedando bajo juicio (icpevcu); pero cuando senos está juzgando (xptvw) es para corregirnos mediante la disciplina para que no seamos condenados (KctxctKpLv(o) con el mundo.

4. La respuesta: esperarse unos a otras

Cap. 1133-34

33 Así que, hermanos míos, cuando os reunís a comer, esperaos unos a otros.

34 Si' alguno tuviere hambre, coma en su casa, para que no os reunáis para juicio. Las demás cosas las pondré en orden cuando yo fuere.

Habiendo argumentado teológicamente, sobre la base de una comprensión apropiada de la Cena del Señor, que los corintios deben «discernir el cuerpo» cuando la comen, Pablo concluye ahora aplicando los resultados de ese argumento en una forma muy específica a la situación de ellos. La solución es sencilla y directa: Por una parte, cuando se reúnen para comer deben «recibirse» («aceptarse», «acogerse», «esperarse») unos a otros; por otra parte, si quieren comer suntuosamente, que lo hagan en casa aparte de esta cena. Como antes, esto refleja la actitud «desde arriba». Pablo no sugiere en absoluto que todos deban comer las porciones privilegiadas de los acomodados; más bien da a entender que en comunidad las acomodados deben comer lo que comen los demás.

Como se señaló en la sección introductoria, la conclusión final responde a los vv. 17-22 del mismo modo que la primera «conclusión» (vv. 27-32) respondía a los vv. 23-26. El lenguaje es en todo momento el de los vv.17-22 («cuando os reunís para comer» [vv. 18, 20]; «tuviere hambre» [v. 21]; «coma en su casa» [v. 22]); pero la advertencia final pasa por medio de los vv. 27-32 («para que no os reunáis para juicio»). De modo que al final la solución pragmática se conecta directamente con la advertencia teológica precedente.

33 El «así que» repetido (ver v. 27), más el vocativo «hermanos míos[3] (ver bajo 1.10), conduce directamente a la inferencia final que puede sacarse de este argumento. La primera solución pragmática es: «Cuando os reunís para comer, esperaos (o acogeos) unos a otros». La dificultad estriba en el verbo ***ekdejomai*** («recibir», «esperar»), que tiene una gama particularmente amplia de significados, cuyo matiz preciso depende estrictamente del

t **El TMay aíiade un 8e («pero»), lo cual refleja la típica incomodidad de los escribas con el asindeton. Falta en P46 Alef• A B C D' F G 33 81 pc lat.**

2 **Ver arriba bajo v. 22.**

3 **Eta es una de sólo tres apariciones de esta nota más personal con el vocativo en esta carta (ver 1.11; 14.39; cf. «hermanos míos amados» en 15.58).**

contexto.[4] Puesto que puede significar «esperar», con frecuencia se entiende que eso es lo que significa aquí (como hace RVR), basándose en el verbo ***prolambanei*** del v. 21, que se entiende en el sentido de «comer de antemano». Pero como se señaló al tratar sobre ese versículo, es dudoso si ***prolambanei*** porta ese matiz en el contexto del comer, y probablemente significa más bien algo como «consumir» o «devorar». Si tal es el caso, entonces el v. 21 se refiere a que ellos se hartan de porciones privilegiadas en presencia de los pobres, y entonces aquí el verbo ***ekdeojmai*** porta su sentido primario de «recibir», cosa que suele ocurrir en el contexto de hospitalidad (de ahí, «acoger» o «atender»).[5] Ya que Pablo usa el compuesto más fuerte ***apekdeojmai*** para el concepto de «aguardar» o «esperar a», y ya que no hay evidencia segura de que ***prolambanei*** en el v. 21 signifique «comer de antemano», parece lo más probable que aquí Pablo esté instando a los ricos a demostrar la hospitalidad cristiana normal (cf. Ro. 12.13). Ellos deben «acogerse» o «recibirse» unos a otros cuando se reúnen para comer.

34a Esta segunda porción de consejo práctico corresponde a la primera. Como con el resto de la sección, va dirigida primordialmente a los acomodados en cuyas residencias se reúne la iglesia. Es a ellos, y no a los «que no tienen nada» que se quedan con hambre ante las «cenas privadas» de los ricos, a quienes dice Pablo: «Si alguno tuviere hambre, coma en su casa». En este contexto, «si alguno tuviere hambre...» casi con toda seguridad significa «si alguno quiere hartarse...» Es decir, si uno quiere saciar sus deseos por la clase de viandas que los ricos acostumbran a comer juntos, que lo haga en casa, pero no en el contexto de la asamblea reunida, donde algunos «no tienen nada» y por lo tanto están quedando humillados (vv. 21-22).

Que tal sea la intención de Pablo es cosa que queda apoyada por la cláusula final de propósito, que se remonta al motivo del «juicio» de los vv. 28-32: «para que no os reunáis para juicio».[6] Con esta cláusula se enlazan las dos secciones del argumento. Ellos se reúnen para comer la Cena del Señor, pero al hacerlo se ponen a «devorar» sus propias comidas privadas

4 **El único lugar en las cartas de Pablo, además de este, donde aparece este verbo es 16.11, donde es utilizado con el sentido de «estar a la espera de». Su significado primario es «recibir», como el de la forma simple 1lexopaL. De allí puede tomar los significados «dar la bienvenida», «acoger», «aguardar», «emprender», «hacer significar», «encontrar», «tener éxito (en un reino) [= recibirlo del rey anterior]», «tomar (como en una discusión)», entre otros.**

5 **Para este significado véanse textos tan diversos como 3 Mac. 5.26; loa., Ant. 7.351; y el Papiro de Tebtunis 1.33 (citado por MM y ISJ).**

6 Gr. **rcpLga (como en v. 29).**

con porciones privilegiadas, y por lo tanto están humillando a los que no tienen nada. Como ellos han tratado tan mal la Mesa del Señor, sin proclamar la salvación para la cual se realiza este banquete ni «discemir el cuerpo de Cristo, la iglesia», están experimentando actualmente el juicio divino. El remedio es sencillo: «En la asamblea reunida, recíbanse unos a otros con una plena bienvenida a la Mesa del Señor.» Más aún, como dice Pablo en el v. 22, «Ya que ustedes tienen sus casas propias donde comer y beber, cómanse sus cenas `privadas' en casa.» Y la razón es para evitar experimentar cualquier juicio ulterior.

34b Pablo cierra esta sección con uno de los textos más intrigantes de la carta: «Las demás cosas las pondré en orden cuando yo fuere.»[7] ¡Qué a oscuras nos quedamos por el hecho de que Pablo no estaba pensando primordialmente en nosotros al escribir su carta! Efectivamente, ni siquiera resulta posible saber cuáles son «las demás cosas»: ¿El resto de los asuntos relativos a la Cena del Señor? ¿Otras cosas relacionadas con tradiciones que están manteniéndose pero que requieren de más instrucción? ¿Otros asuntos que se refieren a la relación entre aquellos que tienen y aquellos que no tienen? Simplemente no lo sabemos. Lo que hace una oración como ésta es recordarnos lo poco que realmente sabemos, y nos enseña a ser agradecidos por lo que hemos recibido, aun cuando haya tenido que ser a expensas de algunos lamentables abusas en esa comunidad.

Si bien es cierto que a partir de esta sección no descubrimos la respuesta a todo lo que provoca nuestra curiosidad, la verdad es que se nos da más que suficiente para «examinamos» en cuanto a nuestra obediencia en la Mesa del Señor. Uno se pregunta si el haber hecho que el texto se refiera al examen de sí no ha servido para desviar el mayor interés del texto, que en la Cena del Señor pongamos más atención a nuestras relaciones mutuas en el cuerpo de Cristo. El imperativo final es quizás el más significativo: «Recibíos/acogeos unos a otros». Después de todo es la Cena del Señor, no la nuestra. Nuestra tarea -y nuestro gozo- es recibir de nuevo los beneficios de su gracia en el contexto de acoger realmente a los demás, quienes son receptores de esa misma gracia. No es simplemente por coincidencia que Pablo comienza su correctivo sobre los dones espirituales, en la sección siguiente, volviendo a colocar eso en el contexto de la unidad del cuerpo, donde todos los miembros están igualmente interesados los unos por los otros.

7 Gr. 015 «v eX0w («cuando haya llegado, cuandoquiera que ello ocurra»). Cf. 4.19 y 16.5.

E. LOS DONES ESPIRITUALES Y LAS PERSONAS ESPIRITUALES

Cap. 12.1-14.40

A partir del capítulo 8 Pablo había venido tratando de asuntas referentes al culto. En 8.1-10.22, a pesar de las protestas de ellos en sentido contrario, les prohíbe absolutamente a los corintias el participar en los banquetes de las templos, basándose en parte para esto en el propio banquete sagrado de los cristianos. Eso viene seguido de tres cuestiones que tienen que ver con las asambleas de ellos para el culto. La presente sección corresponde a la tercera de ellas. También es probablemente la más importante desde el punto de vista de Pablo, porque aquí, de modo particular, llegan a su clímax las divergencias entre él y ellos, especialmente en tomo de lo que significa ser «espiritual». Esa parece ser también la razón para la relación tan cercana entre estos capítulos y el problema final, a saber, la futura resurrección corporal de los creyentes (cap. 15). Estos cuatro capítulos juntos llevan la carta, con todos sus argumentos precedentes, a un clímax adecuado. El ser «espiritual» en el presente significa edificar a la comunidad en el culto (caps. 12-14), pues lo perfecto no ha llegado aún (13.8-13); y cuando llegue, incluirá la resurrección del cuerpo, si bien como «cuerpo espiritual» (cap. 15).

Lo más probable es que la presente cuestión haya sido planteada en la carta escrita por los corintios;[1] no obstante,[2] tanto la extensión[3] como la naturaleza de la respuesta de Pablo permiten una reconstrucción bastante clara del problema. Lo que resulta más difícil es determinar qué

[1] Esta es la convicción prácticamente universal, basada en la recurrencia de la fórmula 7CEpb 8e («ahora bien», «en cuanto a») en 12.1. Ver el análisis de Hurd, pp. 186-195.

[2] Cuando alguien le informade un problema, Pablo se siente obligado a decir lo que sabe (cf. 1.11-12; 5.1; 6.1; 11.17-22); es así como también nosotros llegamos a tener una mejor idea de lo que estaba sucediendo. Cuando está respondiendo a la carta de ellos, a menos que la cite (7.1; 8.1, 4), comienza exactamente en ese punto, de modo que no siempre quedamos enterados de la naturaleza exacta del problema.

[3] En NA26 abarca 159 renglones de texto griego; los caps. 1.10-4.21 abarcan 161 renglones; los caes. 8-10, 143. Hurd, p. 186, se equivoca al designara éste como el rubro más largo de la carta; cf. J. W. MaeGorman, «Glossolalic Error and lis Correction:1 Corinthians 12-14», *RevExp* 80, 1983, p. 389, quien probablemente esté en deuda con Hurd.

[4] Aunque una mirada a las diversas reconstrucciones comentadas por Hurd, pp. 186-187, 190-191, debería infundirle a uno suficiente cautela en cuanto a lo que significa «ciara». La opinión de R-P (p. 257), según la cual los fenómenos aquí tratados «eran en gran medida anormales y transitorios», sin ser «parte del desarrollo regular de la iglesia cristiana», probablemente diga más acerca de R-P y su noción de lo que debería ser «regular», que acerca de Pablo o de la iglesia primitiva.

habrán podido decir ellos en su carta, como para provocar esta respuesta. Sobre la base del capítulo 12 por sí solo,[5] uno podría hacerse la idea de que estaban planteando preguntas acerca de los dones espirituales; pero el capítulo 14 indica que, al igual que a lo largo de la carta, la respuesta de Pablo se propone ser *correctiva*, no instructiva ni informativa. De modo que, incluso en el caso de que ellos le hayan planteado a Pablo una o varias preguntas, la respuesta de él parece colocarse *en contra* del punto de vista de ellos,[7] en vez de limitarse a informarles en campos donde carecen de entendimiento.

Casi con toda seguridad el problema es un *abuso* del don de lenguas s Esto resulta claro ante todo por la estructura del argumento en sí, la cual consta básicamente de tres partes, siguiendo el patrón A-B-A que se ha señalado en secciones anteriores[9] (y que en términos generales corresponde a nuestras actuales divisiones en capítulos). La presente sección comienza con una admonición más general (el cap. 12), que va seguida de un interludio teológico (el cap. 13) y una respuesta muy específica al asunto en cuestión (el cap. 14).

Dado que sobre la base de esta pauta estructural el argumento entero se dirige a los correctivos específicos del capítulo 14, resulta apropiado iniciar nuestro análisis en ese punto. Este argumento consta de das partes: (1) En los vv. 1-25, usando un continuo contraste entre las lenguas (discursos inspirados ininteligibles) y la profecía (discursos inspirados inteligibles), Pablo defiende *la absoluta necesidad* de la *inteligibilidad* en la asamblea. Esto es tanto en aras de los hermanos creyentes (vv. 1-19), puesto que sólo lo inteligible puede edificarlos, como en aras de los no creyentes (vv. 20-25), puesto que sólo lo inteligible puede conducirlos a la conversión. (2) En los

5 Cf. W. J. Bartling, «The Congregation oí Christ — A Charismatic Body. An Exegetical Study oí 1 Corinthians 12», CTM 40, 1969, p. 67: «Si sólo tuviéramos el capítulo 12, probablemente jamás nos habríamos figurado que el punto central de la inquietud práctica de Pablo a lo largo de los caps. 12, 13 y 14 de Primera Corintios es el fenómeno de las lenguas.»

6 Esa es la opinión más común, cuya repetición más reciente, en forma modificada, es de Martin, pp. 7-8. Frecuentemente se da por sentado en ese punto de vista que los corintios estaban divididos entre sí en cuanto a este asunto. Ver, p.ej., J. M. P. Sweet, «A Siga for Uabelievers: Paul'sAltitude to Giossolalia»,NTS 13,1966-1967, pp. 240-257, entre muchos otros. Pero esa idea es introducida en el texto por los intérpretes, tomándola del cap. 13; no hay nada en el argumento mismo que insinúe tal cosa. Entre los eruditos existe una tendencia de considerar que 12.1-3, y el problema de «discernir los espíritus», es el **énfasis básico de la carta de los corintios.** Ver el análisis de Hurd, pp. 186-187.

7 Ver bajo vv. 6, 18-19, 23, 33, y esp. 36-38.

8 Llamado diversamente «géneros de lenguas» (12.10, 28), «hablar en lenguas» (14.2, 4, 5, 6, 13, 18, 23, 27, 39), o simplemente «lenguas» o 0it.) una «lengua» (13.8; 14.22, 26).

9 Ver la Introducción, pp. 19-20; y n. 15 bajo 1.10-17.

vv. 26-40, ofreciendo ciertos lineamientos específicos, y comenzando con las lenguas, Pablo hace un alegato a favor de la *absoluta necesidad* de *orden* en la asamblea.

De este argumento brotan dos inquietudes conexas. Primero, como en 11.2-16 y 17-34, el problema tiene que ver con el culto comunitario. Esto se indica específicamente con expresiones como «en la iglesia» o «cuando os reunís» (vv. 18-19, 23, 26); además está implícito de principio a fin.[10] En segundo lugar, todos los correctivos tienen en la mira el abuso de las lenguas en la asamblea, abuso que parece ser a la vez peculiar en su énfasis y desordenado en su expresión (cf. 14.12, 23, 33, 40).

Dado que éste es sin duda alguna el punto focal del capítulo 14,[11] resulta razonable dar por sentado que la discusión de los capítulos 12 y 13 conduce hacia estos correctivos. De modo que, tras plantear el criterio básico para distinguir entre lo que pertenece al Espíritu y lo que no (vv. l-3), en 12.430 Pablo destaca la necesidad de la *diversidad* de los dones y manifestaciones en la unidad del único Espíritu.[12] Esa es la inquietud bien clara de las vv. 411, así como la nota principal que se hace resonar en la analogía del cuerpo en los vv. 12-26 y en la reiteración conclusiva de los vv. 27-30. La mejor forma de entender este énfasis es en contraposición con el entusiasmo singular que muestran ellos por las lenguas.

En este punto hay que señalar que, en estos tres capítulos, sólo las lenguas se incluyen en todas las listas de «dones».[13] Su puesto como *conclusión* de cada lista en el capítulo 12, pero al inicio en 13.1 y 14.6, sugiere que el problema radica allí. Se enumera de último no porque sea menos importante,

10 En los vv. 1-5 mediante el motivo inteligibilidad/edificación; en los vv. 6-12 mediante analogías que requieren la presencia de oyentes; en los vv. 13-17 mediante la imposibilidad de que los demás respondan diciendo amén a lo que se dice en lenguas; en los vv. 26-31 mediante la secuencia ordenada de los discursos.

11 Aunque ver D. L Baker, «The Interpretation oí 1 Corinthians 12-14, EvQ 46, 1974, pp. 224-234, quien considera que la clave se halla en el uso que hacen los corintios del término taxvevgattica, con lo cual se referían a los «dones espirituales", y de los cuales solamente dos eran de interés para ellos (la profecía y las lenguas). Según ese punto de vista, el propósito de Pablo en el cap. 14 es sencillamente responder a las preguntas ***de ellos*** acerca de esos dones y dar algunas orientaciones en cuanto al uso de cada uno. Pero eso no parece ser un análisis adecuado de la discusión, y especialmente de la insistencia en la inteligibilidad por contraposición a las lenguas en la asamblea.

12 Es común leer esta sección como si remarcan una vez más la necesidad que tienen los corintios de unidad, y con buena razón: a que la leamos así nos preparan tanto el problema de las contiendas en los caps. 1-4 y 11.17-34, como el uso que Pablo hace anteriormente de la imagen del cuerpo en 10.17 para establecer precisamente ese punto, sin mencionar el hecho de que los vv. 20 y 25 realmente sugieren tal cosa. Pero **una lectura cuidadosa del conjunto indica que lo que** le interesa a Pablo es la ***diversidad,*** no la unidad; el hecho de la unidad del cuerpo es la presuposición de la discusión. Ver bajo 12.12-14.

13 Ver 12.8-10, 28, 29-30; 13.1-3, 8; 14.6, 26.

sino porque ése es el problema. El siempre lo incluye, pero al final, después de que se ha escuchado el interés mayor por la diversidad.[14]

Este modo de ver el problema explica también el sentido del argumento del capítulo 13. La pasión de ellos por las lenguas en la asamblea era una indicación adicional de cómo no lograban amarse unos a otros (cf. 8.2-3). Sin embargo, el amor no se plantea en *contraste* con las lenguas, sino como el ingrediente necesario para la expresión de todos los dones espirituales. La razón de ser de los dones es la edificación de la iglesia, que es precisamente a lo que apunta el amor, mientras que las lenguas sin interpretación no apuntan en esa dirección.[15] Por eso concluye Pablo esta discusión, y al hacerlo inicia la última, diciendo (14.1): «Pongan la mira en el amor, lo cual tendrá como consecuencia el que sean celosos por los dones espirituales, especialmente los inteligibles, para que la iglesia sea edificada».

Todo esto parece lo suficientemente claro. Menos claras son las *razones* de esta actitud por parte de los corintios, y qué fue lo que le comunicaron a Pablo. Aunque este punto es más especulativo, es muy probable que lo que estaba ocurriendo aquí entre Pablo y los corintios sea la clave para gran parte del resto de la carta. Primero, no hay en la respuesta de Pablo ni una sola sugerencia de que ellos mismos estuvieran divididos entre sí en tomo de este asunto[16] o que ellos estaban, cortésmente, pidiendo consejo. Es más probable que la cuestión crucial sea la postura decidida de ellos en contraposición a él en cuanto a lo que significa ser *pneumatikos* («espiritual»).[17] Aparente-

14 Ver G. D. Fee, «Tongues — I.east of the Gifts? Some Exegetical Observations on 1 Corinthians 12-14», *Pneuma* 2, 1980, pp. 3-14. Es de cierto interés el que una comunidad que carecía de verdadera unidad mostrara preocupación por la *uniformidad* en la manifestación de losdones espirituales. La unidad y la uniformidad no son la misma cosa; ni siquiera están cerca de serio.

15 **Hay que señalar, sin embargo, que esta «discusión» sobre el** amor, que coloca los dones en su marco de referencia apropiado, refleja también las inquietudes mayores de la carta, en las cuales resulta que la forma **de espiritualidad de los corintios no se caracteriza por una conducta ética cristiana apropiada.**

16 Esa es la opinión corriente; ver arriba, a. 6. Implícita, o de hecho más frecuentemente explícita, está la idea de que los «glosolalos» (entusiastas) buscaban los «dones más espectaculares» por contraposición a los demás (a quienes a veces se clasifica como quienes preferían la profecía). **Eso se sostiene con tanta frecuencia,** que sería tediosa una bibliografía completa. Ver, p.ej., Sweet, «Sign», p. 241; Martin, p. 20 y *passim*. Pero no hay ni **una sola oración en estos capítulos que sugiera de parte de los corintios una actitud así.**

17 Esto puede reflejarse además en el repentino viraje **de Pablo a la primera persona singular en puntos clave del argumento** (13.1; 14.6,14-15,18, 37), lo cual insinúa que ellos pueden haberlo desaprobado a él precisamente porque no «iba a ellos hablando en lenguas» (14.6). De otro modo Grudem, pp. 157-162, pero sus argumentos parecen pasar por alto la naturaleza general del conflicto entre la iglesia y su apóstol; es más, su alegato de que nvevpaiucog **significa básicamente «espiritualmente maduro» en los pasajes clave de** 1 Corintios resulta menos que convincente.

mente, la postura de ellos no sólo negaba el lado material/físico de la existencia cristiana (de ahí la razón por la cual el cap. 15 viene inmediatamente después de esta sección),[18] sino que también incluía un elemento de «escatología espiritualizada (superrealizada)».

Es probable que la clave se halle en 13.1, donde las lenguas se asocian con los ángeles. Como se señaló en otros lugares (7.1-7; 11.2-16), los corintios parecen haber considerado que ya ellos eran como los ángeles, y por lo tanto verdaderamente «espirituales», de modo que ni necesitaban la sexualidad en el presente (7.1-7) ni el cuerpo en el futuro (15.1-58). El hablar por el Espíritu idiomas angélicos era para ellos evidencia suficiente de su participación en la nueva espiritualidad, y de ahí su entusiasmo singular por este don.[19]

Pero Pablo tenía un modo diferente de entender la vida en el Espíritu. Para él, no era tanto que esa vida lo sacara a uno de la existencia actual, como que lo capacitaba a uno para vivir en el presente, de modo simultáneo, en debilidad y en poder (ver, p.ej., 2.1-5; 4.9-13). La vida en el presente está condicionada por la vida del futuro, la cual ha comenzado ya con la muerte y resurrección de Cristo (cf. 4.1-5; 7.29-31); pero esa vida no ha hecho sino comenzar, y no está aún consumada. Por eso, en el presente, ellos deben cultivar relaciones amorosas y responsables en el cuerpo de Cristo; y sus oportunidades de culto público deben ser para la edificación mutua, no para una espiritualidad individualista exaltada, que en el caso de ellos se había convertido en una espiritualidad falsa.

Al hacerlo así, no es que Pablo «censura las lenguas con un débil elogio».[20] Más bien le interesa colocar ese don en un contexto más amplio,

1e Ver además bajo 2.6-16; 6.12-20; 7.1-7; 7.25-40.

19 Si **bien a partir de esta respuesta no es posible reconstruir lo** que ellos pueden haber dicho en su carta, hay mucho a favor del punto de vista de Hurd, pp. 226-228, según el cual éste no es el primer intercambio entre ellos y Pablo sobre este asunto, aunque la solución que presenta el propio Hurd no es plenamente satisfactoria. Lo que hace Hurd es seguir a los muchos que han alegado que el punto principal en discusión es en torno del «ponera prueba» los «espíritus». Dado que la respuesta de Pablo refleja poco interés por ese asunto en cuanto tal, parece mucho más probable que más bien tuviera que ver con el valor y la significación de las lenguas para la vida espiritual en la asamblea.

20 **Eso se sugiere con frecuencia, porque Pablo intenta muy claramente colocar las lenguas en su puesto adecuado.** Pero no hay nada en el argumento que sugiera que él realmente esté tratando de eliminarlas. Si fuera así, entonces habría que conceder que se contradice. Entre quienes asumen esta postura ver esp. D. Walker, *The Gift of Tongues*, Edimburgo, 1908, p. 72; Chadwick, «All Things», pp. 268-269; Hurd,188-190; D. W. B. Robinson, «Charismata versus Pneumatika: Paul's Method of Discussion», *RefhRev* 31, 1972, pp. 49-55; y A. C. Thiseiton, «The Interpretation of Tongues: A New Suggestion in light of Greek Usage in Phfo and Josephus», JTS 30, 1979, pp. 15-36. Pero ver R. Banks y G. Moon, «Speaking in Tongues, A Survey of the New Testament Evidente», *Churchman* 80,1966, p. 285, quienes

en el cual puede usarse en privado tanto como a uno le plazca, pero en la comunidad sólo puede usarse en el contexto de la edificación, la cual exige inteligibilidad. Por eso siempre debe ir acompañado de la interpretación; quienes hablan en lenguas deben hacerlo en una secuencia ordenada; y, en todo caso, en la asamblea es preferible la profecía.

1. El criterio: Jesús es el Señor

Cap. 12.1-3

1 No quiero, hermanos, que ignoréis acerca de los dones espirituales.

2 Sabéis que cuando[21] erais gentiles, se os extraviaba llevándoos, como se os llevaba, a los ídolos mudos.

3 Por tanto, os hago saber[22] que nadie que hable[23] por el Espíritu de Dios llama anatema a Jesús; y nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo.

A primera vista, este párrafo inicial parece bastante poco relacionado con el tema en cuestión; sin embargo, es probable que aquí Pablo se proponga preparar el terreno para mucho de lo que viene después. A pesar de ciertas notorias dificultades exegéticas en los vv. 2 y 3, una cosa parece segura: lo que le interesa para empezar es contrastar la anterior experiencia de ellos como idólatras con la experiencia presente de ellos como cristianos, que hablan «por el Espíritu de Dios». Esto queda verificado por la estructura del argumento. Comienza por decirles que «no quiero ... que ignoréis» (v. l), lo cual va seguido de un recordatorio de algo que ellos no ignoran, a saber, cómo era ser paganos (v. 2; llevados hacia los ídolos mudos). Por lo tanto, a la luz de esa experiencia, ahora les hace saber (v. 3) el criterio correcto acerca de lo que es auténtica obra del Espíritu de Dios.

Lo que no resulta seguro es (1) el significado del término que introduce el asunto en cuestión (si se trata de «dones espirituales» o de «personas espi-

observan con razón: «El deja claro, sin embargo, que el tratamiento correcto para el abuso no es el desuso, sino el adecuado uso», actitud que, pasan a señalar, «se basa en la creencia de que el Espíritu es la fuente del don». Así tb. T.W. I-larpur, «The Gift of Tongues and Interpretation»,CJT12,1966, pp. 164-171, esp. p.165. Cf. W. Richardson, «LiturgicalOrder and Glossolalia in 1 Corinthians 14:26c-33a»,NTS32,1986, pp. 144-153, esp. pp. 145-146.

21 La combinación Mote ha generado la omisión de una u otra de esas dos palabras en diversos testigos.

22 Aquí el «hago saber» (gr. yvwpL~w) complementa al ayvoew («ignorar») del v. 1.

23 La tradición occidental omite >,akwv probablemente porque lo considera redundante, cosa que en este caso no es; másbien anuncia la discusión del «hablar» en lenguas porel Espíritu.

rituales»); (2) la significación de la referencia a la anterior idolatría de ellos (si se refiere sencillamente a la idolatría como tal o a experiencias «extáticas»,[24] que Pablo consideraba inspiradas por demonios; cf. 10.20-21); y (3) el significado de las palabras de contraste en el v. 3, «anatema a Jesús».

Una vez que se ha tamizado todo esto, y especialmente a la luz del especial celo que muestran ellos por las lenguas, lo más probable parece ser que el interés de Pablo, al comenzar, sea uno solo: insistir en que el «discurso inspirado» por sí mismo no denota lo que es verdaderamente «espiritual», sino que esto es denotado por el contenido inteligible de aquel discurso, contenido que a fin de cuentas se examina mediante la confesión cristiana básica del señorío de Jesucristo.

1 El nuevo tema queda señalado tanto por la repetición del «ahora bien», «en cuanto a» (ver bajo 7.1) como por el vocativo «hermanos». La dificultad estriba en el contenido del tema, que puede bien ser masculino (_ «los que son espirituales») o neutro (= «los dones espirituales»). Lo que favorece lo primero[26] es el uso de 2.15, 3.1 y, especialmente, 14.37, donde Pablo dice retóricamente: «Si alguno se cree `espiritual'» 27 También encajaría bien con el problema de Corinto tal como lo hemos reconstruido anteriormente, donde el conflicto con Pablo no es simplemente en torno de los dones espirituales como tales, sino en tomo del significado del don de lenguas para la vida «espiritual». Por otro lado, el uso seguro del plural neutro en 14.1 en el imperativo «Procurad ***ta pneumatika»,*** donde se refiere cuando menos a la profecía y a las lenguas, sumado al argumento general que tiene que ver primordialmente con la manifestación de los dones en la iglesia y no con la espiritualidad individual, ha hecho que la mayoría de los comentaristas opten por «dones espirituales»

24 Una de las verdaderas dificultades al comentar estos asuntos es la amplitud conque muchos empleamos la terminología, en lo cual un caso primordial es el de «éxtasis». Técnicamente hablando este término debería referirse a la actividad de experiencia en que la persona queda «fuera de sí», e.d., ya sea fuera de control, o fuera de contacto con su entorno actual (p.ej., alguna especie de trance). Cf. T. Callan, «Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians», NovT 27, 1985, pp. 125-140. Pero con mucha frecuencia se usa como sinónimo de «entusiasmo» para denotar cualquier tipo de actividad o discurso inspirado espiritualmente. En el presente comentario voy a usar «discurso inspirado» o «inspiración» para estas dltimas clases de actividad espiritual, y «éxtasis» en su sentido más técnico.

25 Ver a. 22 bajo 1.10; ésta es la duodécima aparición en la carta, y vendrán nueve más.

26 Ver, entre otros, Weiss, p. 294; Hurd, p. 194; Brace, p. 116; Pearson, p. 47.

27 En cuanto al significado de esta fórmula ver bajo 3.18 (cf. 8.2).

28 Robinson, «Charismata», ha argumentado que is nvevpattrca es una expresión corintia mediante la cual ellos han reducido los dones básicamente a «las lenguas y otros discursos extáticos»; cf. Baker, «Interpretation». Pero probablemente eso es estrechar demasiado el uso que ellos le daban. Para argumentos más completos en favor del significado «dones espirituales», ver Grudem, pp. 157-162, y Martin, p. 8.

No obstante, uno puede preguntarse si en este caso las opciones no se habrán delimitado con demasiada rigidez. Lo más probable es que aquí la palabra sea un neutro, como en 9.11 y 14.1; pero la evidencia de 2.13-3.1, Gálatas 6.1, Romanos 1.11 y otros lugares sugiere que para Pablo, el énfasis principal de este adjetivo se pone en el Espíritu. La inquietud inmediata y general-de Pablo tiene que ver con lo que procede del «Espíritu de Dios» (v. 3). Más aún, en otro lugar del capítulo 12 utiliza jarismata para las manifestaciones específicas de la actividad del Espíritu. Por consiguiente parece probable que, si bien en ciertos puntos las dos palabras son casi intercambiables (como lo darían a entender 1231a y 14.1), en cada caso el énfasis refleja la palabra raíz (pneuma, Espíritu; jaris, gracia). Cuando se subraya la manifestación, el «don» en cuanto tal, Pablo habla de jarismata; cuando se remarca el Espíritu, habla de pneumatika.[29] Si es así, entonces tanto aquí como en 14.1 la mejor traducción podría ser «las cosas del Espíritu», lo cual se referiría primordialmente a manifestaciones espirituales, desde la perspectiva de cómo es el Espíritu quien dota a la persona; al mismo tiempo señalaría a aquellos que son así dotadas.

En cuanto a la fórmula «no quiero que ignoréis», ver bajo 10.1. Como allí, es casi seguro que Pablo no se propone dar nueva información, sino un matiz adicional, o una corrección, al modo en el que ellos entienden «las cosas del Espíritu».

2 Pablo inicia su corrección de la «ignorancia» de ellos recordándoles algo del pasado pagano de ellos[30] de lo cual todos eran conscientes. La oración en sí es un anacoluto (es decir, no se sigue gramaticalmente) ya que la cláusula con «cuando» no tiene verbo principal. O algo se eliminó en la transmisión del texto,[31] o bien el propio Pablo tenía la intención de que sus lectores introdujeran un segundo «erais» en algún punto de la oración. Literalmente dice: «Sabéis que cuando erais paganos, hacia ídolos mudos

29 Para una opinión diferente, ver Martin, p. 8, quien sigue a J. Goldingay *(The Church and the Gifts of the Spirit,* Bamcote, 1972) y J. Koenig *(Charismata.* God's Gifts for God's People, Filadelfia, 1978) al considerar que nvevWatt.rca es el término más amplio, mientras que los xapLagasa se refieren más **espeefficamente a los nveupa%Laca que han de practicarse en el contexto de la asamblea en adoración.**

30 Esta oración ofrece la evidencia más clara en la carta del carácter predominantemente gentil de la iglesia de Corinto (cf. 6.9-11 y 8.1-10.22). El intento de J. D. M. Derrett, «Cursing Jesus (I Cor. XII.3): The Jews as Religious'Persecutors'», NTS 21,1974-1975, p. 553, para dar un rodeo a esto con el fin de darle al problema un entorno vital básicamente judío, es menos que convincente. Cf. la sugerencia anterior, todavía menos convincente, de J. M. Ford, «The First Epistle to the Corinthians or the First Epistle to the Hebrews», CBQ 38, 1966, p. 410.

31 Una de las opciones más atractivas es la que sugiere WH, de que el ore probablemente era, en su origen, nose (= «que en un tiempo erais paganos, arrastrados a (dolos mudos, en cualquier forma en que se os dirigiera»).

cuandoquiera (o comoquiera) erais conducidos, siendo arrastrados». La mejor solución es repetir el verbo «erais» con el participio final «arrastrados», de modo que la oración diga: «Cuando erais paganos, erais arrastrados, ya que continuamente[32] erais conducidos hacia ídolos mudos» [33]

La mayor dificultad consiste en determinar la razón de esta oración en el argumento. Hay básicamente dos opciones: (1) Algunos han argumentado a favor de una postura mínima, según la cual Pablo solamente se propone contraponer la anterior vida de ellos como idólatras con su nueva vida como cristianos (e.d., los paganos son conducidos a los ídolos; los cristianos son conducidos por el Espíritu). Una modificación de esta postura considera que Pablo está contraponiendo la experiencia anterior de ellos con los ídolos ya sea (a) como una forma de recordarles su «evidente falta de experiencia con los verdaderas discursos 'inspirados'» (con la insinuación de que no tienen base para emitir juicios acerca de las discursos inspirados por el Espíritu) ,[35] o (b) para contraponer a los profetas cristianos y sus discursos inspirados por el E~tu con la experiencia anterior de ellas, con ídolos totalmente mudos. Si bien esta postura, en una de sus varias formas, es ciertamente posible,[37] la dificultad de hallar una razón adecuada para establecer este punto en este párrafo introductorio ha hecho que muchos estudiosos busquen la respuesta en otra parte.

(2) Otros consideran que el interés más amplio de Pablo es plantear un ejemplo pagano frente al cual ellos deben entender tanto los «discursos inspirados» como el significado de las «lenguas». Si es así, entonces parece probable que lo que se tiene en mente sea la anterior experiencia de ellos del

32 Este es un intento por darle al w5 av una fuerza iterativa.

33 La alternativa es leer (0S como forma de retomar el oTi, de modo que la oración diga: «Sabéis que, cuando erais paganos... cómo erais conducidos a (dolos mudos, siendo arrastrados» (cf. Barrett, p. 278; Conzelmann, p. 204). Pero ver las objeciones en Findlay, p. 885, y Grudem, p. 156, a. 69. En cuanto al asunto completo ver el análisis de Parry, p. 175.

34 Como en 1 Ts. 1.9; Gá. 4.8-9. Ver, p.ej., M Barth, «A Chapter on the Church -The Body oí Christ. Interpretation of I Corinthians 12», *Int* 12, 1958, p. 131, quien dice: «Una breve introducción (los vv. 2 y 3) les recuerda a los lectores que una obra milagrosa del Espíritu Santo los ha liberado del servicio a ídolos mudos y los hace confesar con claridad que'Jesús es Señor'»; cf. K. Maly, «1 Kor 12.1-3, cine Regel zur Untetsche(dung der Geister?», BZ 10, 1966, pp. 82-95.

35 Gtvdem, pp. 162-165; su argumento se formula de manen que demuestra el carácter no extático de la profecía. Ese autor (con razón) da bastante importancia a la afirmación de que la oración debe contrastar con el v. 3, pero no logra mostrar cómo esta postura mínima sustenta el interés de Pablo, ya sea en estos tres versículos o en el argumento mayor de los caes. 12-14, lo cual, después de todo, equivale a colocar las «lenguas» en la perspectiva correcta, y no a dar enseñanza sobre la naturaleza de la profecía.

36 Ver Maly, «Regel»; y Derrett, «Cursing», pp. 552-553.

37 Como tal sería, como señala Conzelmana (p. 205, n. 11), una variación sobre el tema de «antes, pero ahora» (ver bajo 6.11).

«éxtasis» o «discursos inspirados» cuando eran paganos. Aunque ninguno de los dos verbos implica necesariamente esto por sí solo, la forma inusitada de mezclar los verbos, con énfasis en que los corintios estaban bajo la influencia de otros (lo cual se implica en los dos verbos pasivos), parece encaminarse en esa dirección.

En consonancia con su patrimonio judío,[39] Pablo se mofa de los ídolos llamándolos mudos, porque no pueden oír la oración ni responderla; ni pueden hablar, a diferencia del Espíritu de Dios, que sí puede. Pero también ha argumentado anteriormente que los ídolos mudos representan demonios (10.20-21), los cuales sí pueden hablar por medio de sus seguidores, y en efecto lo hacen. Por consiguiente, lo más probable es que esté recordándoles lo que ellas bien saben, que en algunos de los cultos paganos los «discursos inspirados» eran parte de la adoración, a pesar de los «ídolos mudos».[40] Si es así, entonces lo que le interesa es establecer ya desde un inicio, como parece corroborarlo el v. 3, que no es el «discurso inspirado» en cuanto tal lo que constituye evidencia del Espíritu. Ya como páganos ellos habían tenido conocimiento de ese fenómeno. Más bien, lo que cuenta es el *contenido inteligible y cristiano* de tales discursos.

3 Con un enfático «por tanto», 41 Pablo pone fin a este argumento inicial. El verbo «os hago saber» evoca las palabras iniciales «no quiero que ignoréis», pero ahora con base en lo que se dijo en el v. 2. «Por tanto», dice, «puesto que no quiero que ustedes estén en la ignorancia acerca de las cosas del Espíritu, y puesto que ya como paganos han conocido los discursos inspirados, les hago saber lo siguiente». Pero «lo siguiente» resulta ser uno de los pasajes más difíciles de la carta. En dos cláusulas casi simétricas, Pablo indica lo que quien habla por el Espíritu *no puede* decir, y, de rebote, que sólo por el Espíritu puede una persona pronunciar la confesión cristiana primordial. La dificultad estriba sobre todo en la primera cláusula, «Nadie

38 la combinación nysa0e anayopEvoL, que es cuando menos extraña, parece enfática, punto que generalmente pasan por alto quienes asumen la postura minimalista. Grudem, pp. 162-164, trata de minimizar esto fijándose en cada verbo por separado; pero eso no sirve, ya que lo que resulta tan impactante es la combinación. A este respecto ver Parry, p. 175; Maly, «Regel»; y J. M. Bassier, «1 Cor 12:3-Curse aud Confession in Context»,JBL 101, 1982, pp. 416-417.

39 Cf., p.ej., Hab. 2.18-19; Sal. 115.5; 3 Mac. 4.16.

40 Para un completo estudio de este fenómeno en la antigüedad pagana, ver Aune, *Prophecy*, pp. 23-79. Es poco probable que Pablo esté pensando también en el éxtasis frenético y maniático de algunos de los cultos (Baco, Dionisio, Cibeles, etc.; ver n. 73 bajo 11.5), ya que no hay nada en el texto que parezca apuntar en esa dirección. Lo que a Pablo te preocupa no es el frenesí como tal, sino hacer hincapié en el punto de que los «discursos inspirados» por sí mismos no son garantía segura de que la persona esté hablando en el Espíritu.

41 Gr. bro (cf. 14.13); esta conjunción adquiere gran predominio en 2 Corintios.

que hable por el Espíritu de Dios[42] llama anatema a Jesús». Pero también tiene que ver con la importancia de todo esto para el argumento que viene a continuación. No importa cómo responda uno finalmente al primer asunto, cosa que probablemente ya perdimos toda oportunidad de averiguar, esa respuesta debe dar razón de dos cosas: (a) cómo funciona eso en relación con el v. 2, y (b) cómo se conecta con el asunto más amplio del entusiasmo, aparentemente desordenado, que muestran ellos por el don de lenguas.

El problema en sí causa especial perplejidad, por dos razones. Primero, nos cuesta imaginarnos que una persona pudiera efectivamente maldecir a Jesús en la asamblea cristiana reunida, o que, si lo hacía, Pablo pudiera tomarlo tan a la ligera como para referirse a ello solamente aquí y en esa forma tan poco combativa. Segundo, ¿cómo es posible que Pablo tuviera que «hacerles saber» que nadie que hable en el Espíritu diría algo como «Jesús es/sea[43] maldito (anatema)»? Las soluciones que se ofrecen son muchas y muy variadas; ninguna de ellas carece de dificultades.

(1) Una opción con creciente aceptación es que nadie en la asamblea cristiana habría dicho efectivamente una cosa así; más bien se trata de una alternativa hipotética, concebida a la luz del v. 2, al verdadero asunto en discusión, a saber, que los «discursos inspiradas» o la verdadera posesión por el Espíritu se reconocerá por-el criterio de la confesión primitiva «Jesús es Señor» (cf. Ro. 10.9). [4] El problema con esto es la igual dificultad de imaginar que el Pablo judeocristiano haya inventado una alternativa tan blasfema, si ésta nunca se hubiera dicho en realidad [45] Además, la frase

[42] Parry, pp.176,177, siguiendo a Hort, señala de modo especial el uso de trvevp.a sin artículo, como si implicara un «sentido intermedio» en el cual cada manifestación es obra de «un espíritu santo». Pero eso es perder de vista por completo el uso paulino. El v. 9 por sí solo indica que eso no es cierto («por el mismo Espíritu»; «por el único Espíritu»). Es parte de la idiosincrasia paulina el quenvevpa en dativo aparezca casi siempre sin artículo al referirse al Espíritu Santo (ver, p.ej., Ro. 8.9, 13, 14, rodeado de usos con artículo en otros casos), y generalmente lleva artículo cuando se refiere principalmente al espíritu de la persona (ver, p.ej., 1 Co. 5.3; 7.34; 14.15; este rasgo estilístico también es, probablemente, el camino para resolver la ambigüedad de Ro. 12.11). Ver más al respecto bajo 14.2.

[43] No es fácil determinar si lo que se tiene en mente es un imperativo («Jesús sea maldito») o un indicativo («Jesús es maldito»). Lo más frecuente es dar por entendida una imprecación (imperativo); pero asimismo se presupone por lo general (por buena razón) que la confesión que sigue va en indicativo. Cf. W. C. van Unnik, «Jesus: Anathema or Kyrios (1 Cor. 12:3)», *Christ and Spirit in the New Testament*, B. Lindars y S. S. Smalley, eds., Cambridge, 1973, pp. 115-116, quien objeta el hacer de esto un imperativo.

[44] Entre otros, ver Hurd, p.193; Conzelmann, p.204; Bruce, p.118; Pearson, pp. 47-50; Bassler, «1 Cor 12:3»; MacGorman, «Error», p. 392; Aune, *Prophecy*, *p.* 257.

[45] Pero ver Pearson, pp. 48-50, quien insiste (con razón, pensaría uno) que «es imposible para *cualquierclase* de cristiano el maldecir a Jesús, no importa cuán erróneas sean sus opiniones o cuán licenciosa su conducta» (p. 48) y concluye que «el argumento de Pablo es chocante, y sin duda tenía la intención de serlo» (p. 50). Bassler, «1 Cor 12:3», p. 147, ha argumentado

«Jesús es/sea anatema» tiene todos los rasgos de una verdadera fórmula de maldición.

(2) Una segunda alternativa es que éste es exactamente el tipo de cosa que los que estaban «inspirados» por espíritus demoníacos pueden haber dicho en los contextos paganos a los que hace alusión Pablo en el v. 2. Esta es una opción atractiva, ya que nos ayudaría a entender mejor la razón del v. 2. Además, sería precisamente la clase de contraste entre el pasado pagano de ellos y su presente cristiano, que les ayudaría a ver la diferencia entre los «espíritus» y el Espíritu, entre los «discursos inspirados» como tales y aquello que realmente proviene del Espíritu de Dios. Por eso no son las lenguas en sí lo que constituye evidencia de la actividad del Espíritu, sino el contenido de esa actividad que es inteligible y que exalta a Jesús. La dificultad de esta opción radica en la expresión *anathema*,[46] que parece reflejar un uso judío que no se halla con frecuencia entre los griegos[47]

(3) Dado el modo en que Pablo ha establecido estos contrastes, hay que tener también apertura a la posibilidad de que alguien hubiera efectivamente pronunciado tales palabras en la asamblea cristiana. Si es as!, entonces el problema es determinar cómo pudo haber ocurrido, y cómo es que Pablo muestra tan poca extrañeza por ello. De las diversas opciones que se han

que sirve como una *analogía,* a través del v. 2, de «la experiencia de ellos en los cultos paganos, cuando el barptuv ejercía dominio total de sus acciones. Es así como deben reconocer que el cristiano, de modo similar, no hace la confesión de fe porsu propia voluntad, sino que al hacerlo da evidencia de la presencia dominante del Espíritu Santo.» Al afirmar esto, esta autora sigue a Weiss, p. 296, y a Conzelmann, p. 206.

46 Cf. 16.22. En griego, esta palabra se refiere por lo común a una ofrenda votiva colocada en un templo (cf. Le. 21.5); pero los traductores de la LXX la escogieron para traducir el hebreo *hérem,* que se refiere más a menudo a lo que se entregaba, no a la consagración, sino a la maldición. Poreso suele significar «aquello que está bajo *proscripción»,* o «la cosa maldita» (cf. DL 7.26; 13.17; Jos. 6.18; cte.), con referencia a «algo entregado a la ira divina, dedicado ala destrucción y colocado bajo maldición» (J. Behm, TDNT I, p.354). Este uso es conocido en el mundo griego solamente por una única inscripción del siglo I ó II d. C., en una tabla de maldiciones (ver Deissmann, LAE, pp. 95-96). En cuanto al uso que hace Pablo de este término ver esp. van Unnik, «Jesus», pp. 116-121.

47 Sin embargo, es posible que la expresión sea de Pablo, mientras que la maldición en sí podría haber sido parte de un contexto pagano. Si bien no hay evidencia de ese tipo de imprecaciones *oraculares* procedentes de la antigüedad pagana (al menos no se indica ninguna en Aune, *Prophecy),* incluso así, dada la abundancia de todo tipo de maldiciones, no hay buena razón para dudar de que se pudieron haber dado en los «discursos inspirados» de la religión pagana. Cf., p.ej., Luciano, *Alej.* 38, donde Alejandro comienza con una «maldición» a los cristianos. Para ejemplos cristianos, ver Gá.1.8-9; Ap. 22.18-19. Quienes piensan que la maldición es hipotética presuponen también, por lo general, que habría sido pronunciada en algún ambiente fuera de la comunidad cristiana, y no dentro de ella (cf. Aune, *Prophecy,* p. 257).

sugerido,°$ las menos plausibles son aquellas que colocan la frase en un contexto diferente de los templos paganos o el culto cristiano, cosa que el contexto parece exigir absolutamente.[49] Hay todavía otras opciones que parecen más ingeniosas que realistas.[50] De las sugerencias que parecen aunque sea remotamente viables, las dos más comunes son: (a) Que el verdadero problema sea cuestión de «examinar los espíritus» porque algunos cristianos efectivamente han estado pronunciado esta maldición;[s] para Pablo esa frase significa que esas personas «se han convertido en boca e instrumento de potestades demoníacas»[52] y aquí está dándoles el criterio con el cual podrán distinguir lo auténtico de lo inauténtico. (b) Que algunos que se consideran inspirados por el Espíritu están diciendo eso, ya sea llevados por la libertad del Espfritu[s3] o bien en un intento por resistirse al inicio de

4s Para reseñas ver Derrett, «Cursing Jesus», p. 544; R. P. Martin, *The Worship of Cod Some Theological, Pastoral, and Practica¡ Reflections,* Grand Rapids, 1982, pp. 175-178; y Bassler, «1 Cor 12:3», pp. 415-416.

49 Entre éstas están (a) las sugerencias de Schlatter, p. 333; Moffatt, p.178; y Derrett, «Cursing Jesus», quienes en diversas formas la colocan en el contexto de la sinagoga judía; y (b) aquellas que consideran que tiene lugar en el contexto de persecuciones o juicios (p.ej., O. Cullmann, Les premiéres *confessions de foi chrétiennes,* **París, 1948, pp. 22-23, quien sugiere que los que renegaban de** ese modo **aseguraban que** el Espíritu les enseñaba a decir tal cosa; cf. V. Neufeld, *TheEarliestChristian Confessions,* Grand Rapids,1963, p.6). Todos *esos* entornos riñen con el contexto.

So (a) Tal es especialmente el caso de aquellos que la consideran una fórmula gnóstica, en la cual una cristología de exaltación les permitía maldecir al Jesús terreno, pero confesarcomo Señora] Cristo (celestial). Ver W. Schmithals, pp. 124-130; Wilckens, p.121, n. l; N. Brox, *«ANATHEMA IESOUS* (1 Cor. 12:3)», BZ 12, 1968, pp. 103-111. Ver la refutación en Pearson, pp.47-50; cf. Conzelmann, p. 205, n.10, quien dice que esta postura es «fantasiosa».
(b) Van Unnik, «Jesus», ofrece la sugerencia intrigante, pero a fin de cuentas menos que convincente, de que el término *anathema* se propone ser más positivo, en el sentido de Gá. 3.13, donde se considera que Jesús se convierte en «maldición» por nosotros en su muerte. Sin embargo, para Pablo esto es insuficiente porque resalta la muerte de Cristo en una forma tal que pasa por alto la significación de su resurrección.
(c) W. F. Albright y C. S. Manu, «Two Texts in I Corinthians», NTS 16, 1969-1970, pp. 271-276, sugieren una enmienda textual, según la cual el texto original habría dicho (en arameo) *«Ana athe, errar* maran Iésous» («Yo vengo, dijo nuestro Señor Jesús»), y esto habría sido confundido luego con el griego *anathemaIésous.*
(d) T. Holtz, «Das Kennze]chen des Geistes (1 Kor. xii. 1-3)», NTS 18, 1971-1972, pp. 365-376, sugiere que la confesión es menos cuestión de palabras que de conducta. Aquel que «maldice a Jesds» lo hace viviendo una vida que rechaza a Jesús como Señor.
(e) Aquí también hay que colocar la sugerencia de Bassler («1 Cor 12:3», pp. 417-418) de que, aunque probablemente sea algo hipotético, Pablo «está aprovechando su propia biografía para apoyar este argumento».

51 Para una presentación típica ver Parry, p. 176.

52 H. Aust y D. Müller, NIDNTT I, p. 414; cf. Martin, pp. 9-10.

53 Cf. Grosheide, pp. 280-281; R. Scroggs, «The Exaltation of the Spirit by Some Early Christians»,JBL 84, 1965, pp. 359-373.

una experiencia extática.[54] Pero con estas opciones aún permanecen las dificultades: ¿Cómo habría podido un *creyente* bajo cualquier circunstancia decir tal cosa en una asamblea cristiana, y cómo es que podría necesitar de tal instrucción? Es más, si esto realmente estuviera sucediendo en la asamblea corintia, uno se ve en grandes dificultades para explicar cómo es que esto sirve de introducción al resto del argumento y por qué es que Pablo no ataca esa blasfemia con su acostumbrado vigor.

En último análisis, entonces, parece más probable que, o esto sea hipotético, tal vez para servir de analogía con el pasado pagano de ellos, y cuyo objeto sea precisamente su valor de impacto, o bien que sea algo que algunos realmente habían experimentado en su pasado pagano. En cualquiera de los dos casos, el punto de Pablo en el contexto no es establecer un medio para «probar los espíritus», sino recordarles a los corintios que el «discurso inspirado» en si no es evidencia de que uno es «conducido por el Espíritu».

La insistencia de Pablo en que «nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo» también ha ocasionado dificultad a las lectores posteriores, ya que parecería posible que una persona diga estas palabras a voluntad. Pero eso pasa por alto la naturaleza radical que tenía esa confesión para los primeros cristianos. El uso de «Señor» en un contexto así significaba adhesión completa a Jesús como Dios de uno, y colocaba a los creyentes aparte tanto de los judíos, para quienes una confesión así sería blasfemia,[55] como de los paganos, especialmente los de los cultos, cuyas deidades eran llamadas «señores».[56] Por eso esto llegó a ser la más primitiva confesión cristiana,[57] conectada en particular con el hecho de que Jesús había resucitado de entre los muertos y por consiguiente se había convertido en el Exaltado.[58] Por supuesto que el punto de Pablo es que, así como anteriormente ellos habían sido «llevados y arrastrados» hacia los ídolos mudos, ahora la persona que está poseída por Espíritu del Dios viviente es llevada a la máxima confesión cristiana: «Jesús (el crucificado) es (por su resurrección) Señor (de todo el universo)». Como en 2.10-13, sólo aquel que tiene el Espíritu puede realmente hacer una confesión así, porque sólo el Espíritu puede revelarle su realidad.

54 Allo, pp. 321-322; Barrett, p. 280.
55 Cf. Hch. 7.54-60.
56 Ver bajo 8.5-6. Por supuesto que, en su momento, esto también los había de colocar en oposición al culto al emperador, pero eso es de época posterior. Pero surgió precisamente debido a la naturaleza absoluta que tenía para los cristianos esta confesión.
57 Cf. Ro. 10.9-10; Fil. 2.6-11; y Hch. 2.36. Ver los comentarios en Neufeld, *Confessions*, pp. 42-68, y W. Kramer, Chris4 Loro *Son of Cod,* SBT 50, Londres, 1966, pp. 65-107.
58 Ver especialmente el motivo de humillación-exaltación, y el nexo con la resurrección, en los pasajes mencionados en la nota anterior.

Debido a su relación menos que clara con el resto de los capítulos 12-14, en especial para quienes el principal interés en esta sección es aprender acerca de las dones espirituales, este párrafo suele pasarse por alto con rapidez. Pero si nuestra interpretación es correcta, entonces sigue siendo una palabra particularmente importante para la iglesia, en la cual están resurgiendo muchos de estos fenómenos espirituales. La presencia del Espíritu con su poder y sus dones facilita que el pueblo de Dios conciba el poder y los dones como evidencia real de la presencia del Espíritu. Para Pablo no es así. El criterio último de la actividad del Espíritu es la exaltación de Jesús como Señor. Todo lo que le reste algo a eso, aunque se trate de expresiones legítimas del Espíritu, comienza a apartarse de Cristo pana acercarse a una fascinación más bien pagana con la actividad espiritual como fin en sí misma.

2. La necesidad de diversidad

Cap. 12.431

Pablo había comenzado su debate con los corintios colocando el fenómeno de los «discursos inspirados» en el contexto más amplio del papel del Espíritu en su confesión de Jesús como Señor.' Ahora procede a concentrarse en el problema especifico de Corinto, subrayando la necesidad de una amplia variedad de manifestaciones del único Espíritu dentro de la iglesia. El argumento se da en tres partes, cada una de las cuales destaca la necesidad y el valor de la diversidad dentro de la unidad.

Pablo inicia su exposición colocando la cuestión completa en su contexto teológico último: la diversidad dentro de la unidad pertenece al carácter del propio Dios (w. 4-11). Aunque no hay sino un solo Espíritu, un solo Señor, y un solo Dios, una gran variedad de dones y ministerios caracteriza a cada una de las Personas divinas (w. 4-6). Tal diversidad en Dios se manifiesta, continúa argumentando Pablo, en el hecho de que él distribuye a la multitud de creyentes diferentes manifestaciones del Espíritu para provecho común (v. 7). Luego se plantean varias de ellas como ilustraciones (w. 8-11).

En los w. 12-26 Pablo refuerza todo esto recurriendo a una analogía político-filosófica muy corriente, el «cuerpo» político visto ahora como el «cuerpo» de Cristo. Empieza la analogía destacando los dos elementos esenciales, la unidad y la diversidad (un solo cuerpo, con muchos miembros; w. 12, 14), y concentrándose en la experiencia común que ellos han tenido

1 Martin, pp. 10-11, observa que el v. 3 los pone en la órbita del *don* del Espíritu, por el cual confiesan a Jesús como Señor y llegan a ser uno de los suyos; ahora él pasará a hablar sobre *los dones* del Espíritu para edificación de la vida de la comunidad El don es uno; los dones son muchos.

del Espíritu en la conversión, como clave de la unidad (v.13). Pero la esencia de las elaboraciones de la analogía (esp. vv. 15-20) es la necesidad de la diversidad para que exista un verdadero cuerpo y no simplemente una monstruosidad. Por su propia naturaleza, la analogía traslada momentánea-mente el énfasis desde los dones en sí hasta la diversidad de personas que componen la comunidad en los vv. 21-26.

Por último, todo esto se repite una vez más por medio de otra lista (que se da dos veces, si bien no con exactitud) que combina tanto los dones como las personas (vv. 27-31a). El punto de énfasis, una vez más, es que «no todos» son lo mismo, ni todos han sido «dotados» del mismo modo.

El punto de Pablo parece claro: es la diversidad, y no la uniformidad, lo que es esencial para que haya una iglesia sana. Al mismo tiempo, insiste en que todo esto es obra de Dios y parte de sus designios divinos, punto que repite de principio a fin (vv. 6, 7, 11, 18, 24, 28). El único Dios que en sí se caracteriza por la diversidad dentro de la unidad ha decretado lo mismo para su iglesia. Es muy probable que este marco teológico enfático forme parte del correctivo. ¿Será que el énfasis de ellos en la espiritualidad, manifestada en las lenguas, se había convertido en un fin en sí, de modo que estaban centrándose más en esas cosas que en Dios mismo? En cualquier caso, el párrafo inicial (vv.1-3) había colocado la obra del Espíritu en su perspectiva cristológica adecuada; esta sección lo coloca en una perspectiva teológica adecuada. Todo, absolutamente todo -dones, personas, iglesia- debe su origen al único Dios que hace todas las cosas en todo su pueblo (v. 6).

a. Diversidad en la Trinidad y en los dones

Cap. 12.411

4 Ahora bien, hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo.

5 Y hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo.

6 Y hay diversidad de operaciones, pero Dios, que hace todas las cosas en todos, ese el mismo.

7 Pero a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para provecho.

8 Porque a éste es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu;

2 Este «es» (gr. eastv), presente en *B* 1739 y el TMay (en diferentes lugares), es claramente una adición secundaria (cf. Zuntz, p. 187).

9 a otro, fe por el mismo Espíritu; y a otro, dones de sanidades por el mismo[3] Espíritu.

10 A otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discemimiento[5] de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas; y a otro, interpretación de lenguas.

11 Pero todas estas cosas las hace uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular como él quiere.

Todo lo que hay en este párrafo inicial gira en torno de dos ideas expresadas en la oración con que comienza: «Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo.» La mejor manera de ver esto es por medio de un desglose estructural del conjunto, que damos con una traducción muy literal (el énfasis en la «diversidad» se pone en MAYUSCULAS; el énfasis en «el mismo Espíritu» se pone en bastardillas):

4 DIVERSIDADES de dones hay, pero el mismo Espíritu;
5 DIVERSIDADES de ministerios hay, pero el mismo Señor;
6 DIVERSIDADES de operaciones hay, pero el mismo Dios,
que hace TODAS LAS COSAS EN TODOS.
7 A CADA UNO es dada la manifestación del Espíritu
para provecho de todos.
porque
8 A ESTE es dada palabra de sabiduría, por el Espíritu;
A OTRO palabra de ciencia, por el mismo Espíritu;
9 A OTRO fe, por el mismo Espíritu,
A OTRO dones de sanidades, por el único Espíritu;

[3] La mayoría de los testigos (Alef D F G 0201 May), seguida aquí por RVR, conforman este evi, al precedente y dos veces repetido ave («mismo») (A *B* 33 81 104 630 1175 1739 18812464 pc lat); P46 lo omite del todo. Ver Metzger, p. 563.

[4] Es difícil saber en qué texto se basa aquí RVR, pues hay variantes. P46 tiene evepyrlgata buvaNe(ogoit. «poderes de milagro», en que el genitivo puede entenderse como descriptivo, «poderes milagrosos»; cf. la tradición occidental, evepyeta bwaltews = «poder milagroso»). Zuntz, p. 100, prefiere también la lectura de P46, arguyendo que el plural bvvaltewv ha sido conformado al precedente Lapaswv. Es más probable que P46 y los occidentales reflejen un intento por «mejorar» un plural difícil que parecía tautol6gico: la lectura original probablemente sea evepyngasa bvvapewv (lit. «poderes de milagros»).

[5] Aquí el original (apoyado por P46 A *B* Psi May syh bo) es plural (btctKptaiar, lit. «discernimientos»), y no se halla así en ninguna versión castellana conocida. is tradición hispana refleja el avance hacia el singular, que se halla en Alef C D F G P 020133 1175 PC la tt syp sa.

[6] Esta enumeración sigue las pautas helenísticas convencionales (wr gev, seguido de aKkw be, ctUcci be), excepto por dos particularidades: (1) Los rubros tercero y octavo (fe y géneros de lenguas) se enumeran con el sinónimo esepw. Esta variante estilística no es desconocida

10 A OTRO operaciones de milagros;
A OTRO profecía;
A OTRO discernimientos de espíritus;
A OTRO géneros de lenguas;
A OTRO interpretación de lenguas;
11 TODAS ESTAS COSAS las hace *uno y el mismo Espíritu*,
REPARTIENDO a CADA UNO EN PARTICULAR
como él quiere.

El énfasis y fluir del argumento son fáciles de ver. La diversidad tiene sus raíces en el mismo Dios (w. 4-6); él a su vez, mediante su Espíritu, ha dado diversas manifestaciones (dones) a diversas personas para el provecho común de la comunidad (v. 7), punto que queda ilustrado en los w. 8-10. El v. 11 concluye repitiendo, y por ende reforzando, todos los temas anteriores.

Puesto que el interés moderno en estos textos suele ir conectado con la lista de «dones» en los w. 8-10, hay que hacer algunas observaciones preliminares: Primero, el argumento de Pablo es enteramente *ad hoc*, y refleja la situación propiamente dicha de los corintios;[8] por lo tanto lo que a él le interesa no es la instrucción acerca de los «dones espirituales» como tales, su número y clases. De hecho, la lista de nueve rubros en los w. 8-10 no está cuidadosamente trabajada ni es exhaustiva; es meramente *representativa* de la diversidad de las manifestaciones del Espíritu.[9] Lo que a

(cf. Mi. 16.14; He. 11.35-36), pero en estos casos es una simple enumeración doble, ctUo5 be ... esepo5 be. (2) Aunque hay cierta variación textual en cada caso, el que más probablemente era el texto original de Pablo carece también del be ordinario en los dos casos donde dice esepo5. Puede ser simple variedad por la variedad; pero también puede alegarse que esta expresión tan inusitada de variedad comporta algún propósito. Muy probablemente se trate de la pista que nos da el propio Pablo -por sutil que pueda ser, y por tanto no demasiado significativa- de cómo han de «agruparse» los elementos de la lista. Ver el comentario; cf. Findlay, pp. 888-889; Conzelmann, p. 209. (Pan una postura diferente, pero demasiado simplificada, de la cuestión textual, ver Zuntz, p. 106.)

Ver nota anterior.

a Nótese especialmente que la lista se inicia con términos (Koyos, o~,yvwal5) que reflejan la acción de gracias inicial (1.5-7), en la cual él daba gracias a Dios porque ellos habían sido enriquecidos en todo U Yog y yvwrn;, sin carecer de ningún XapLalla. LA palabra, la sabiduría y la ciencia son, desde luego, parte del problema en esta iglesia (ver bajo 1.17 y 8.1); difícilmente es accidental que ahora encabecen la lista de Pablo, ¡así como es difícilmente accidental que las lenguas vengan al final!

9 Esto se demuestra de dos formas: (1) el hecho de que Pablo tiene otras seis listas en este debate (12.28, 29-30; 13.1-3, 8; 14.6, 26), cada una de las cuales también es ad hoc (simplemente ideada en el momento con miras al argumento), y de las cuales no hay ningún par (¡ni siquiera 12.28 y 29-30!) que sean igualmente semejantes en su modo de expresarse, su número o su carácter. (2) Hay considerable flexibilidad en el uso que hace Pablo del

Pablo le interesa aquí es ofrecer una lista *considerable* para que ellos dejen de ser tan exclusivos en su propio énfasis.

Todo esto sugiere no sólo que no tenemos aquí un tratamiento sistemático de los «dones espirituales», sino también que existe cierta duda acerca de si el apóstol mismo tenía en mente ciertos «dones» precisos y claramente diferentes cuando escribió estas palabras. En cualquier caso, es casi seguro que él no reconocería como suyas algunas de las esquematizaciones que los intérpretes posteriores han introducido en estos textos.

4-6 Estas oraciones iniciales parecen proponerse dar el contexto teológico dentro del cual ha de entenderse todo lo que viene a continuación. Cada una de ellas comienza con «diversidad de»,1o lo cual deja claro dónde pone Pablo el acento; y cada una va seguida de un sustantivo que caracteriza la actividad de una Persona de la Trinidad." La repetición de «el mismo» con cada una de las Personas divinas parece destacar que el *único* Espíritu/Señor/Dios se

lenguaje en estos asuntos, tanto aquí como en el resto del NT. Por ejemplo, (a) en el v. 4 se refiere a los XapLapatoy que en el v. 7 son llamados «manifestaciones», en tanto que XapLapata aparece otra vez en el v. 9 (y en los vv. 28-29) confinado estrechamente a las «curaciones», sólo para reaparecer en el v. 31 con referencia a las categorías más amplias; (b) en el v. 6 las actividades de Dios son llamadas evepynpaia («operaciones»), que él evepyeó («hace»), pero evepyrlpasa vuelve a aparecer en el v. 10 como una de las «manifestaciones» del Espíritu, y en el v.11 se dice que el Espíritu evepycL todas estas cosas; (c) las (lit.) «operaciones de milagros» se vuelven simplemente en «milagros» en los vv. 28-29; (d) se halla el Xoyos de «ciencia» en el v. 8, «entender todos los misterios y toda ciencia» en 13.2, y simplemente «ciencia» en 13.8 y 14.6; (e) la «profecía» es una «manifestación» en el v. 10; los profetas mismos son mencionados en **los** vv. 28-29 (cf.14.29 y 37); pero no resulta en absoluto claro que la «profecía» sea dominio privado de sóloalgunos que son llamados «profetas» (cf. «maestros» y «doctrina» en 12.28 y 14.6, 26); (í) en el v. 5 las actividades asociadas con el Señor son llamadas bLaicovraty palabra que vuelve a aparecer como un Xaptapa en Ro. 12.64, pero en un contexto en el que no se menciona al Espíritu (aunque quizás se da por entendido sobre la base del cap. 8). Es justo decir en este punto que con frecuencia se expresa mucho más seguridad acerca de algunos de estos asuntos, tanto en las publicaciones eruditas como en las populares, de lo que la evidencia misma permite.

10 Gr. 8LaLpea£Lg. Debido a la aparición del verbo de igual raíz btarpew en el v. 11, donde significa «repartir» o «distribuir», BAGD sugieren el sentido «asignación» pan estas tres apariciones del sustantivo; cf. Barrett, p. 283, y la mayoría de los comentaristas. Pero el significado de «diferencia» o «variedad» está bien establecido también; aquí el contexto se inclina en favor de esto último. Cf. Parry, p. 177, quien prefiere combinar las ideas: «hay diversidad de dones que se asignan». Martin, pp. 12-13, hace la curiosa sugerencia de que bt.aLpeaer5 podría ser un juego de palabras con el otLpeoet5 («disensiones») de 11.19.

11 Soy consciente de que este modo de hablar puede resultar anacrónico pan Pablo, pero, como se señalará más adelante, este tipo de construcción es parte de la «materia prima» a partir de la cual brotan las articulaciones y expresiones de épocas posteriores. Como ha dicho con razón Barth, «la Trinidad es el nombre cristiano de Dios».

manifiesta en una gran variedad de dones y ministerios. Por ello la unidad de Dios no implica uniformidad en los dones; más bien, el único y mismo Dios es responsable de la variedad misma.

Dada la flexibilidad de lenguaje que arriba se señaló (ver n.9), probablemente no hay que atribuir gran significado a las diferentes palabras que se usan para describir las actividades individuales de las Personas divinas:[12] «dones»,[13] «ministerios» o «servicios»,[14] «operaciones».[15] Lo más probable es que sean simplemente tres formas diferentes de considerar lo que en el v. 7 llama Pablo «manifestaciones» del Espíritu.[16] Esto se sustenta en el hecho de que (1) tanto los «dones» como las «operaciones» vuelven a aparecer en la lista misma (asociadas respectivamente con «sanidades» y «milagros»), y de que (2) tanto «Dios» como «uno y el mismo Espíritu» son respectivamente sujetos del mismo verbo («hace», lit. «obra») en los vv. 6 y 11. En cualquier caso, la palabra jarisma probablemente sea demasiado estrecha como para abarcar la gran variedad de cosas que se mencionan en esta discusión. Los apóstoles y los profetas, por ejemplo, quedarían mejor clasificados bajo «ministerios», en tanto que la «profecía» misma es un carisma. Pero todas esas distinciones forman parte de lo que nos interesa a nosotros, no a Pablo, para quien el énfasis se pone sencillamente en su gran variedad y en su origen divino.

Sin embargo, al mismo tiempo los tres sustantivos probablemente sí

12 Pero ver A. Bittlinger, pp. 20-21, quien considera que Xaptalux refleja la fuente de los dones (la XaPLS divina), que las bLaKovtaó reflejan el modo en que adquieren realidad en la práctica, y los evepyrlpata indican sus resultados (efectos definidos); cf. Findlay, p. 887; y Dunn, Jesus, p. 411, a. 51.

13 Gr. Xaptopata (ver bajo 1.7; cf. 7.7). Esta es una palabra distintivamente paulina (16 de las 17 apariciones en el NT). Ver Dunn, Jesus, pp. 205-206. No significa «don espiritual» como tal; más bien, esa connotación la recoge en Ro. 1.11 mediante la adición del adj. nvvvltatticov. El énfasis de esta palabra se pone en la idea de que algo es otorgado gratuita y graciosamente; esos «dones» son simplemente expresiones del favor divino. Por ello, en su uso más amplio (como en Ro. 6.23), refleja el «don» (RVR «dádiva») de la salvación; en un sentido más estrecho (como en 1 Co. 7.7) se refiere a una capacidad «dada». En estos capítulos (por lo menos en los vv. 4 y 31), a pesar de lo que dice Grosheide, p. 283, probablemente se refiere a las manifestaciones más concretamente visibles de la actividad del Espíritu, como las enumeradas en **los** vv. 8-10.

14 Gr. btauovta, cuyo énfasis está en el «servicio». Pablo llama con regularidad a su propio ministerio en el evangelio una ba.aicovta (p.ej., 2 Co. 3.7-9; 4.1), y a él mismo y a sus colaboradores btaxovot del evangelio (ver bajo 3.5). Pero así, también, la colecta para los santos pobres de Jerusalén es una btaxovLct para ellos (2 Co. 8.4; 9.1, 12-13). Ver tb. 16.15 y 2 Ti. 4.11.

15 Gr. evepyrlpata, que en el NT sólo se halla aquí y en el v.10. El énfasis parece estar en los «efectos» de la obra producida, y no simplemente en la actividad por sí misma (a pesar de BAGD); cf. Findlay, p. 887.

16 Cf. Bruce, p. 118: «Dones, servicio y operación no son categorías distintas.»

reflejen lo que para Pablo sería un aspecto primordial de las tres Personas divinas. Así, aun cuando en otros lugares la palabra jarisma no se asocia de ordinario con el Espíritu,[17] el punto central de interés del presente argumento (caps. 12-14) es el Espíritu y sus «dones». Por eso resulta apropiado que el argumento comience con esa asociación.[18] Asimismo, la correlación de «clases de servicio» (o «ministerios») con «el mismo Señor»[19] resulta especialmente apropiada puesto que este grupo de palabras se usa por doquier en el NT para describir el ministerio de «servidores» que es propio tanto de Cristo como de sus «ministros». La tríada llega a su clímax con la oración referente a Dios Padre.[20] El sustantivo que se usa en este caso es un tanto raro; pero su verbo de igual raíz, que aparece en la cláusula de modificación, comporta habitualmente la connotación de una actividad «eficaz» o «con efectos». Algo se logra con el esfuerzo que se pone. Por eso es probable que lo que Pablo tiene en mente con este sustantivo no sean tanto «dones» o «manifestaciones» individuales, sino el hecho de que todas las cosas que se hacen en la iglesia son realizadas, a fin de cuentas, por la operación poderosa de Dios. Esto queda sugerido además por la cláusula modificadora final, «que hace (o efectúa) todas las cosas[21] en todos».[22] Con esta última cláusula Pablo redirige el énfasis, pasando de las enunciaciones acerca de Dios a las diversas formas («todas las cosas») y las muchas personas diferentes («en todos») que usa Dios para ministrar en su iglesia, cosa que ahora desglosará en detalle en los vv. 7-11.

Hay que señalar de paso las claras implicaciones trinitarias en este conjunto de oraciones, el más primitivo de tales textos en el NT.[23] Como señala Barrett, «la fórmula trinitaria es tanto más impresionante cuanto que parece ser sin artificio e inconsciente» (p. 284). En realidad no es una construcción trinitaria en cuanto tal; es decir, lo que a Pablo le interesa no

[17] Lo más frecuente es asociarla con Dios; ver, p.ej., 1 Co. 1.5-7; 7.7; Ro. 6.23; 11.29; 2 Ti. 1.6. Pero ver Ro. 1.11, donde el adjetivo nvevNatticov modifica al sustantivo Xctptvlla-

[18] De ahí que carezca de pertinencia sugerir, como hacen algunos (p.ej., Lietzmann, p. 61), que las oraciones representan un orden de rango ascendente.

[19] Como es habitual en Pablo, el término tcupto5 se refiere a Cristo.

[20] Aunque aquí no se llama «Padre» a Dios, Pablo lo hace con regularidad; ver esp. 8.6 y los saludos («Dios nuestro Padre y nuestro Señor Jesucristo»). Pero ver 2 Co. 13.13.

[21] Gr. ta navra; en Pablo esta combinación por lo general significa «el conjunto de todas las cosas», segda el contexto. A veces se refiere a todo el orden creado (como en 8.6;15.27-28), pero otras veces, como aquí, se refiere de un modo más limitado al sujeto en cuestión (cf., p.ej., 2.15; 11.12; 12.19). Martín, p. 5, prefiere tomarlo en sentido adverbial, «en todo sentido».

[22] Gr. ev naatv, que podría significar «en todos los casos» (TCNT), pero el contexto parece exigir «en todas las personas» en el presente caso.

[23] En Pablo, cf. 2 Co. 13.13 y EL 4.4-6.

es la unidad de las Personas de la Divinidad: nada se dice de la relación entre ellas, ni dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu sean uno. Sin embargo, pasajes como éste son la «materia prima» de la cual se derivan correctamente las construcciones teológicas posteriores. El uso que hace Pablo del lenguaje es un poco fluido. Por una parte, en estas oraciones, como en otros lugares de la carta (p.ej., 3.22-23; 11.3; 15.23-28), la unidad de Dios domina su pensamiento en una forma tal que el Hijo y el Espíritu quedan subsumidos en esa unidad, y sus propias actividades se consideran funcionalmente subordinadas (p.ej., Dios da dones «por medio del Espíritu», vv. 8-9). Por otra parte, poco puede dudarse de que piensa en Cristo y en el Espíritu en función de su plena deidad. En cuanto a Cristo véase, por ejemplo, bajo 1.3 y 8.6, más el título «Señor» en el versículo inmediatamente precedente. En cuanto al Espíritu, el intercambio de sujetos en los vv. 7 y 11 es la evidencia más fuerte. La combinación de textos como éste, más la atribución plena de actividades y atributos al Hijo y al Espíritu, constituyen el aporte de Pablo a las formulaciones posteriores.

7 Tras fundamentar su defensa de la diversidad nada menos que en el mismo Dios Uno y Trino, Pablo procede a articular cómo se traduce esa diversidad en la vida de la iglesia. Esta oración enuncia su tesis, la cual se ilustra después mediante los ejemplos representativos de los vv. 8-10 y se concluye en el v.11 mediante una nueva enunciación de la inquietud de esta oración, pero con un énfasis levemente diferente.

Esta oración de tesis simplemente se enuncia; el énfasis que hace Pablo estriba en mantener unidas sus tres ideas principales. Primero, la expresión «cada uno», que está en la primera posición para indicar énfasis, es su modo de hacer hincapié en la diversidad; de hecho, es así como se subrayará la diversidad en todo el resto del párrafo.[24] Con esto no se propone insistir en que toda persona específica en la comunidad tiene su propio don. Eso puede ser así o no, según cuán amplia o estrictamente defina uno la palabra jarisma. Pero sencillamente eso no es lo que le interesa a Pablo. Este pronombre es el distributivo (con énfasis en los casos individuales) del colectivo que le precede inmediatamente («en todos»), el cual destaca a los muchos que componen la comunidad en su conjunto.

Segundo, lo que «a cada uno» le es dado en este caso no es un «don»,

[24] Se desglosa particularmente en la inusitada repetición que se halla en los vv. 8-10, donde nueve veces aparece w uno, a otro», etc.

[25] Cuando Pablo quiere afirmar algo así, generalmente dice más bien ees eKctacos («cada individuo especffleo»). Cf. a. 47 bajo 11.21. Grosheide, 1284, cae en el error contrario: «Las palabras de Pablo *'a cada uno le es dada'* deben significar: a cada uno de los que tienen dones especiales del Espíritu, le es dada». ¡Difícilmentel

sino una «manifestación del Espíritu». No hay que dar demasiada importancia a este cambio de palabras, como si fuera erróneo llamar «dones» a los rubros que siguen porque ahora se los llama «manifestaciones». Lo más probable es que el cambio refleje el énfasis de Pablo a lo largo de estos capítulos, énfasis que se pone en el Espíritu mismo, y no en los «dones» como tales. De modo que cada «don» es una «manifestación», una revelación de la actividad del Espíritu en medio de ellos 27 Por consiguiente, estos dos primeros rubros juntos son la forma en que Pablo repite el tema de la diversidad tomándolo de los vv. 4-6. Su insistencia, como lo dejan claro los vv. 8-10, no es que cada persona «tiene un don», sino que el Espíritu se manifiesta en una gran variedad de formas. Su manera de decir esto es: «a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu».

En tercer lugar, probablemente para dar un equilibrio adecuado a «cada uno», concluye con la razón de esta gran diversidad: «para provecho de todos»(DHH) 28 Al hacerlo así, anuncia el punto de interés de los capítulos 13 y 14, a saber, que los dones son para la edificación de la comunidad en su conjunto, y no principalmente para beneficio del creyente individual.

8-10 Para ilustrar a° la tesis del v. 7, Pablo procede a ofrecer una lista considerable de formas en que se manifiesta el Espíritu en la asamblea cristiana. Como ésta es la primera de tales listas de «dones» en el corpus paulino,[31] se ha generado mucho interés en tomo de este pasaje en función de la naturaleza y significado de los diversos dones en sí. [32] Pero, como se

26 Especialmente porque en 1.5 él ya ha designado como *jarismala* dos palabras que se hallan en la lista que sigue, «palabra» *(logos) y «* ciencia» *(gnósis).*

27 Esto es así, ya sea que el genitivo sea subjetivo a objetivo. A favor de un genitivo objetivo tenemos el verbo ótbotay que tiene como sujeto implícito a «Dios». De modo que Dios le da a cada uno, e.d., a la comunidad en general, diversos dones mediante los cuales el Espíritu se hace visiblemente evidente en medio de ellos. A favor de un genitivo subjetivo está el v. 11, donde es el propio Espíritu el que distribuye a cada uno como él quiere. Lo primero parece lo más probable dado que lo que interesan no son los dones, sino la manifestación del Espíritu por medio de los dones. Cf. Duna, *Jesus,* p. 212: «Es difícil excluir cualquiera de los dos sentidos».

28 Gr. npos so auMpov; cf. 6.12; 7.35; 10.23, 33.

29 Esto no quiere decir que la edificación del creyente a nivel individual no le interese a Pablo. Al contrario (ver bajo 14.4). Pero a lo largo de todo este argumento, lo que le interesa es el efecto de los dones en la edificación de la comunidad.

30 Nótese especialmente el yap; cf. BAGD Id, «lo general queda confirmado por lo específico».

31 Además de otras en estos capítulos (cf. n. 9 arriba), ver Ro. 12.4-8 (aparentemente una reflexión posterior sobre algunos elementos de este capítulo) y EL 4.11.

32 Como podía esperarse, es abundantísima la literatura popular referente a este pasaje, especialmente entre los grupos pentecostales y carismáticos. De entre ese material hay dos elementos que vale la pena señalar. El primero es del prominente pentecostal británico Donald Gce, *ConcerningSpiritual Gifts,* Springfield, Missouri, s.f. (en un apéndice fechado

señaló anteriormente,[33] eso queda fuera del propio interés de Pablo, que estriba simplemente en ilustrar la *diversidad* de las actividades/manifestaciones del Espíritu en la iglesia.[34]

Los intentos de clasificar los diversos rubros son numerosos y variados. Algunos han sugerido que reflejan un orden de valor descendente,[36] en tanto que otros han reordenado los elementos conceptualmente[37] Una forma popular de agruparlos es (1) dones de instrucción (sabiduría y ciencia); (2) dones de poder sobrenatural (fe, curaciones, milagros); y (3) dones de discurso inspirado (profecía, discernimiento de profecías, lenguas, interpretación de lenguas). El séptimo rubro (discernimiento de espíritus) es el que tiende a ocasionar dificultades en la mayoría de estos arreglos. Si es que tiene sentido agrupar los dones, lo más probable es que su clave se halle en algunas pistas que nos da el propio Pablo, al iniciar los rubros tercero y octavo (fe y lenguas) con una palabra diferente para decir «otro».[39] Si es así, entonces los primeros dos se eligen por propósitos *ad hoc* muy específicos; la «sabiduría» y la «ciencia/conocimiento» gozaban de gran estima en

el 4 de noviembre de 1947, el autor indica que esa edición impresa había aparecido diez años atrás). Aunque sin formación en el sentido «académico», Gee manifestaba notables destrezas exegéticas; este libro es valioso tanto por sus propios puntos de vista como para entender el pentecostalismo tradicional. El segundo es de George Mallone, *et al., Those Controversia! Gifts,* Dowaers Grove, 1983, colección de siete ensayos por cuatro pastores del entorno evangélico más tradicional, que han experimentado en sus iglesias la renovación de algunos de los dones más visibles de esta lista.

33 Verla introducción al presente párrafo, pp. 662-663.

34 Pablo sabe cómo hacer sencillamente una lista de dones; pero no es eso lo que hace aquí. En cada caso se dice primero «a uno», «a otro», etc.; y eso es parte de su énfasis.

35 Uno puede preguntarse, p.ej., qué motivó nuestras actuales divisiones en versículos, que se introdujeron en el texto griego en el s. XVI. Aunque hay un gran número de elecciones desafortunadas, en general explican las cosas lo suficientemente bien como para que uno no pueda creer que se hicieron sin ton ni son. En el presente caso la clave radica en el primer caso en la similitud de contenido de los primeros dos (de donde el v. 8); el segundo quiebre fue motivado probablemente por la presencia de la frase «por el mismo Espíritu», cosa que los dos segundos comparten con los dos primeros (de donde el v.9). Lo que quedaba era una lista de cinco dones sin modificador (de donde el v. 10).

36 P.ej., Bruce, p. 119.

37 P.ej., J. W. MacGorman, *The Gifts of the Spirit: An Exposition of I Corinthians 12-14,* Nashville, Tennessee, 1974, p. 35, quien los ordena en categorías de (1) discurso inteligible (sabiduría, ciencia, profecía); (2) poder (fe, curaciones, milagros); (3) discernimiento espiritual; y (4) discurso extático (lenguas, interpretación). Cf. la postura «pentecostal tradicional» expresada por W. R. Jones, «The Nine Gifts of the Holy Spirit», *Pentecostal Doctrine, P.S.* Brewster, ed. 1976, pp. 47-61, con las siguientes divisiones: (1) iluminación (sabiduría, ciencia, discernimiento); (2) acción (fe, milagros, curaciones); (3) comunicación (profecía, lenguas, interpretación).

38 P.ej., Baird, *Church,* p.149; Martín, p.12.

39 Ver arriba, a. 6.

Corinto. A continuación añade una lista aleatoria de cinco rubros que tienen porcomún denominador una dotación sobrenatural de algún tipo, y concluye con el «niño problema» y su compañera, las lenguas y la interpretación.

Lo que distingue este elenco es la naturaleza concretamente visible de estos rubros, especialmente los últimos siete. Después de todo, éstos no son sólo «dones»; son ante todo *manifestaciones* de la presencia del Espíritu en medio de ellos,[40] escogidos con toda probabilidad porque son, como el mismo don de lenguas, fenómenos extraordinarios. Poco le serviría a Pablo en este punto un intento de ampliar la perspectiva de ellos enumerando elementos menos visibles. Eso vendrá a su tiempo (especialmente mediante la analogía del cuerpo y en las listas de los vv. 28-30); pero por ahora se hace hincapié en lo sobrenatural. De hecho, el rasgo verdaderamente sobresaliente de esta lista es la atribución «a cada uno» de toda una gama de actividades sobrenaturales, del mismo modo tranquilo y práctico en que los eclesiásticos de hoy enumerarían los cargos en un organigrama.[41] ¿Cómo hay que entender, pues, los elementos individuales?

(1) *El mensaje (logos) de sabiduría (sofra).* Este modo de hablar evoca claramente el problema que se había tocado en 1.17-2.16, donde, en nombre de la sabiduría, los corintios mostraban rechazo tanto hacia Pablo como hacia su evangelio. En efecto, en contraste con el criterio de excelencia «espiritual» que tenían ellos, Pablo dice que él rehusó deliberadamente llegar a ellos en «sabiduría de palabra (retórica)» (1.17) o «con excelencia de palabra o de sabiduría» (2.1, 5). Con un considerable trazo de inspiración, Pablo hace ahora dos cosas: (a) Emplea uno de los propios términos de ellos[42] para iniciar su lista de «manifestaciones» en la asamblea que demuestran la gran diversidad inherente a las actividades del Espírtu; y (b) le da nueva forma a ese término a la luz de la acción del Espíritu, a fin de darle un contenido significativamente diferente del que le daban ellas [43]

[40] Nótese que el énfasis en «el mismo/único Espíritu» está presente en los primeros cuatro elementos; sin duda **la intención de Pablo es que siga aplicándose hasta el final.**

[41] Aquí recuerda uno **las palabras de J. B. Phillips, escritas en la introducción a su traducción de los Hechos de los Apóstoles** *(The Young Church in Action,* Nueva York, 1949, p. vü): «Pero no podemos menos que sentirnos perturbados, a la vez que conmovidos, porque sin dada ésta es la Iglesia tal como debería ser ... Si bien ellos eran sencillos e ingenuos desde el punto de vista moderno, tenemos que admitir con pesar que eran muy abiertos, en la dimensión relacionada con Dios, en una forma que hoy día nos es casi desconocida.»

[42] la probabilidad de que tanto acota como yvwvL; **sean términos corintios asumidos por Pablo no hace sino incrementar nuestra dificultad para determinar la naturaleza específica** de estos dos dones en el pensamiento de Pablo. Cf. el estudio de Dunn, Jesus, pp. 217-221.

[43] Como dice Martin, p. 13, con respecto a estos dos primeros elementos: «Ahora rescata de los pneumáticos corintios ambos términos, y les pone un nuevo sello».

La frase puede significar ya sea «un mensaje/discurso lleno de sabiduría» o «un discurso caracterizado por la sabiduría». En cualquiera de los dos casos su contenido ha de entenderse probablemente a la luz del argumento del propio Pablo en 2.6-16. Allí el «mensaje de sabiduría», revelado por el Espíritu, no es alguna comprensión espacial de las «profundidades» o «misterios» de Dios.[45] Más bien es un reconocimiento de que el mensaje de Cristo crucificado es la verdadera sabiduría de Dios,[46] reconocimiento que sólo les llega a aquellos que efectivamente han recibido el Espíritu. Porque sólo el Espíritu, dice Pablo, a quien hemos recibido, comprende la mente de Dios y revela lo que él realizó en Cristo (2.10-13). Por eso en el presente caso el «discurso de sabiduría» viene «por el Espíritu», y en Corinto ha de hallarse casi con toda seguridad entre aquellos que dan discursos espirituales que proclaman a Cristo crucificado en esta comunidad tan consciente de la «sabiduría». Resulta de cierto interés, por tanto, el que este «don» particular no vuelva a aparecer en ninguna otra lista ni discusión.

(2) *el mensaje (logos) de ciencia/conocimiento (gnósis)*[47] Como con el primer elemento, esto es ante todo la forma en que Pablo rescata este don del Espíritu[48] de la fascinación de ellos por el «conocimiento» y su orgullo concomitante (ver bajo 8.1-3, 7). Sin embargo, en este caso la forma en que Pablo entiende el don como «manifestación» del Espíritu es más difícil de determinar, ya que el «conocimiento» como don vuelve a aparecer en la discusión que sigue en tres textos significativos (13.2, 8-12 y 14.6), que también exhiben algunas ambigüedades. Hay quienes han sugerido que aquí Pablo tiene en mente una dotación sobrenatural de conocimiento, de infor-

44 La interpretación de LB, «la capacidad de dar consejos sabios», no tiene nada que ver ni con el contexto de Corinto ni con la palabra griega ao¢ra.

45 En los círculos pentecostales y carismáticos este «don» suele entenderse como aquella palabra especial de penetración dada por el Espíritu cuando la comunidad está pasando un tiempo de dificultad o de decisión. Ver, p. ej., Bittlinger, p. 28, que define así este don: «En una situación difícil o peligrosa puede darse una palabra de sabiduría que resuelve la dificultad o hace callar al opositor». No hay por qué dudar de que el Espíritu Santo habla de ese modo a la iglesia de hoy, pero es poco probable que Pablo tuviera en mente tal cosa al mencionareste «don». Si él quisiera ponerle nombre a un fenómeno así, probablemente seria anorcal,vyprns («revelación»); cf. 14.6. Lo mismo ocurre con la llamada palabra de conocimiento que ha llegado a ser cosa tan frecuente en estas comunidades.

46 Cf. *Gee, Gifts, pp.* 20-26, quien afirma que éste es el significado primario para Pablo, aunque pasa a añadir la posibilidad mencionada en la nota anterior, sobre la base de la palabra de Jesús a sus discípulos en l.c. 21.15.

47 Ver bajo 1.5, donde estas palabras se destacan, cada una por su parte, como ejemplos de la abundancia de dones de que gozan los corintios.

48 Conzelmann, p. 209, distingue entre &a tov xvevpatog y nata zo auto nvevpa en que el Espíritu es a la vez la fuente y la norma; pero también concede que esta distinción no puede tomarse estrictamente. BAGD dan evidencia de que xara significa «por medio de».

moción de datos que no habrían podido ser conocidos de otro modo sin el auxilio del Espíritu,[49] tal como se da con frecuencia en la tradición profética y como se supone que ocurre en los oráculos proféticos paganos. Pero, puesto que aquí es un genitivo descriptivo con la palabra logos, otros consideran que se refiere a algo más afín a la enseñanza inspirada,[50] relacionado quizás con la recepción de una penetración cristiana en cuanto al sentido de la Escritura[51]

Dado que esta palabra también ha sido tomada de los corintios y está tan estrechamente ligada con el anterior «discurso de sabiduría», probablemente hay que entender estos dos elementos como paralelos. Por consiguiente, lo más probable es que se trate de un «discurso espiritual» de tipo revelatorio.[52] Esto lo sugiere su lugar entre «revelación» y «profecía» en 14.6 y el hecho de que, junto con la profecía y las lenguas, vaya a cesar en el ésjaton (13.8). Cómo es que el contenido de tal discurso hace que sea *gnósis*, por contraposición a la «sabiduría» o la «revelación», es cosa que tal vez nos quedó perdida para siempre.[53]

(3) *Fe.*[54] Con esta palabra Pablo pasa a incluir varias manifestaciones del Espíritu que son más claramente sobrenaturales.[55] Si bien es cierto que Pablo considera que la «fe» que lleva a la salvación es obra del Espíritu en la vida del creyente,[56] lo que tiene en mente aquí es el don especial de fe sobrenatural que puede «mover montañas», y que se menciona otra vez en 13.2. Probablemente se refiera a una convicción sobrenatural de que Dios revelará su poder o su misericordia de un modo especial en un caso

[49] El «conocimiento» que tiene Pedro del delito de Ananfas y Safira, en Hch. 5.1-11, se considera frecuentemente como un caso de este donen acción. Bien puede ser que sí (aunque «revelación» sería una etiqueta igualmente adecuada); pero Lucas mismo no lo indica así. De hecho, en ese relato no aparece la palabra «saber» ni «conocimiento».

[50] Por sorprendente que parezca, ésta es la postura que defiende con cierta extensión Gee, *Gifts*, pp. 27-34 y 110-119, quien insiste en que esta lista no exige que este don sea una manifestación sobrenatural.

[51] Cf. Bittlinger, p. 30, quien dice que «consta del antiguo mensaje pronunciado en la nueva situación, en una manera tal que sigue siendo el antiguo mensaje». Bien puede ser así, pero carece de base exegética.

[52] Cf. Dunn, Jesus, p. 218, quien sugiere que el «discurso lema» de 8.4, «un ídolo nada es en el mundo», bien puede ser un «logos de conocimiento» corintio.

[53] En cualquier caso, como ha argumentado con razón Dunn (Jesus, p. 221), «para Pablo la sabiduría y el conocimiento como tales no son concebidos como carismas; sólo es un carisma el discurso propiamente dicho que revela sabiduría o conocimiento».

[54] En cuanto a la cuestión de la relación de este don con «la medida de fe» en Ro. 12.3, ver Dunn, Jesus, pp. 211-212.

[55] La diferencia entre avitn y evt en las dos frases preposicionales de este versículo es puramente retórica; cf. v. 11, donde ambas palabras van juntas.

[56] Cf.tb. Gá. 5.22, donde «fe» (= fidelidad) se enumera como «fruto» del Espíritu; ef. 1 Ti. 4.12 y 6.11.

específico.[57] Aunque se enumera por separado, como algo que se da «a otro», existe un sentido en que este elemento y los dos que le siguen deben ir juntos; y de hecho a veces no parece posible diferenciarlos. La fe que «mueve montañas» también puede llamarse con razón la operación de un milagro.

(4) Dones de curaciones/sanidades. Poco necesita comentarse a qué se refiere esto. Jesús, Pablo y el resto de la iglesia primitiva vivían en la expectación constante de que Dios sanara físicamente a las personas. Esta expectación se basaba en parte en las promesas del AT, según las cuales en la era mesiánica Dios «curaría» a su pueblo. De acuerdo con los Hechos, esas curaciones acompañaban también el ministerio de Pablo; y el propio Pablo probablemente se refería a ellas al hablar de «las señales de apóstol» en 2 Corintios 12.12.[60] Sólo en círculos intelectuales y en una «era científica» se considera demasiado difícil que Dios sane a los enfermos.[1]

Lo que resulta de interés aquí es la expresión «dones de curaciones», la cual reaparece en las dos listas de los vv. 28 y 30. Este modo de hablar probablemente refleje dos cosas: (a) El uso de la palabra jarisma sugiere en sí que la «manifestación» no se le da a la persona que es curada, sino a la persona que Dios usa para curar a otra; (b) el plural jarismata probablemente sugiere no un «don» permanente, por decirlo así, sino que cada ocasión en que esto ocurre es un «don» por sí misma.[63] Lo mismo con los plurales del siguiente elemento.

57 Tanto Gee, *Gifts, p. 36,* como Bittlinger, *pp. 32-33,* sugieren el relato de Elías en el Carmelo (1 Reyes *18)* como ejemplo veterotestamentario de ese don en acción.

58 Gr. Xapiawasa taltascov; ambos son plurales, como «operaciones de milagros», «discernimientos de espíritus» y «géneros de lenguas».

59 Cf., p.ej., el uso que hace Mateo, en *8.17,* de Is. *53.4* para referirse al ministerio de Jesús de curar a los enfermos. El pasaje de Isaías es en sí mismo ambiguo; es claro que se trata de una metáfora para referirse a la salvación, pero en la tradición profética esa salvación incluía también la curación de las heridas que el pueblo había recibido en su juicio. De modo que en el NT este pasaje se entiende a la vez como una metáfora de la salvación (1 *P. 2.24) y* como una promesa de curación física (Mi. *8.17).*

60 Cf. 1 *Ts.1.5;* Ro. *15.19.*

61 Si bien lamentablemente esto se cumple también entre muchos cristianos contemporáneos, cuya teología ha establecido una grave disyunción entre el «entonces» y el «ahora» de la obra de Dios. Esta parece ser una forma sumamente defectuosa de entender el reino, el cual, según el NT, fue inaugurado por Cristo en el poder del Espíritu, quien lleva adelante la obra del reino hasta la consumación.

62 De otro modo Dunn,Jesus, *p. 211.*

63 Cf. la sugerencia similar de Bitilinger, *p. 37:* «Cada curación es un don especial. De este modo, el individuo con el don espiritual está siempre en una nueva dependencia con respecto al divino Dador».

(5) Poderes milagrosos (lit. «operaciones de milagro»). Aunque probablemente Pablo incluiría los dones de curaciones bajo «operaciones de milagros», lo más probable es que esta manifestación abarque todos los demás tipos de actividad sobrenatural fuera del sanar a los enfermos. La palabra que se traduce «milagros» es la que de ordinario se traduce como «poder», y, como se señaló en 2.4-5, en la antigüedad judía se la asocia especialmente con el Espíritu de Dios. El contexto presente sugiere que abarca una amplia gama de acontecimientos sobrenaturales que el lenguaje corriente calificaría de milagrosos.[66] En la lista duplicada de los vv. 28-30, la palabra aparece sola en plural.

(6) Profecía[67] Con esta palabra retorna Pablo a las manifestaciones verbales. A la luz del contraste paralelo que se establece en el capítulo 14 entre este don y el de lenguas, es probable que aquí Pablo también esté avanzando conscientemente hacia la conclusión de esta lista con su mención de las lenguas. También a causa de aquel contraste paralelo, tenemos una idea bastante buena de cómo el propio Pablo entendía este fenómeno. Hay que señalar varias cosas. Primero, que aunque la profecía era un fenómeno bastante difundido en las religiones de la antigüedad,[68] la forma en que lo entendía Pablo -como también los demás autores del NT- estaba totalmente condicionada por su propio trasfondo en el judaísmo. El profeta era una persona que le hablaba al pueblo de Dios bajo la inspiración del Espíritu. El «discurso/oráculo inspirado» venía por revelación y anunciaba el juicio (habitualmente) o la salvación. Aunque con frecuencia los profetas realizaban actos simbólicos, que entonces ellos mismos interpretaban, la corriente principal de la actividad profética, por lo menos en la forma en que llegó a oficializarse, tenía muy poco que ver con el «éxtasis», y especialmente con el «frenesí» o la «manía».[69] ¡En su mayor parte, a los profetas se los entendía

64 Gr. evepynpaLN ver bajo v. *6.*

65 Gr. bvvalu.s; ver bajo *2.4-5. Cf. 2 Co. 12.12,* donde Pablo asegura que las «señales de apóstol» fueron «hechas» (tcaselpyaoún) entre ellos bajo la forera de «señales (onpara), prodigios (repasa) y milagros (bvvagets)».

66 Weiss, *p. 301, y* Héring, *p. 126,* consideran que se refiere especialmente a los exorcismos. Ciertamente los incluye, pero no tiene por qué limitarse a ellos. Ver Dunn, Jesus, *p. 210.*

67 Debido a la naturaleza más universal de este don en la antigüedad, ha sido objeto de considerable atención entre los eruditos. Los estudios más significativos para comprender este fenómeno en Pablo son H. Krámer, R. Rendtorff, R. Meyer y G. Friedrich, TDNT VI, *pp. 781-861;* D. Hill, *New Testament Prophecy,* Atlanta, *1979;* Grudem, *Gift-, y* Anne, *Prophecy.* Aune incluye una reseña considerable tanto del artículo del TDNT como de la obra de FE¡¡.

68 Ver Aune, *Prophecy, pp. 23-88.*

69 No importa cómo entienda uno, p.ej., el «éxtasis» de Saál y los demás en 1 S. *19.19-24,* éste difícilmente encaja en la forma canónica de entender la profecía, y fue esta última la que ejerció influencia sobre Cristo y los primeros cristianos.

demasiado bien! Con frecuencia la palabra que se proclamaba incluía un elemento futurista, y en ese sentido también llegaron a ser considerados «vaticinadores»; pero eso era solamente un elemento, y no necesariamente el crucial.

En segundo lugar, con la efusión del Espíritu al final de los tiempos, los cristianos entendieron que se había cumplido la profecía de Joe12.28-30, de modo que la «profecía» no sólo se convirtió en fenómeno resurgido, sino que además quedó potencialmente accesible a todos, ya que ahora todos poseían el Espíritu en su plenitud (cf. Hch. 2.17-18). Esto parece encajar especialmente con lo que vemos en las cartas paulinas. Parece haber sido un fenómeno difundido (cf. 1 Ts. 5.19-22; Ro. 12.6); la evidencia del capítulo 14 indica que constaba de mensajes espontáneos, inspirados por el Espíritu, que se daban oralmente en la asamblea congregada, y cuyo propósito era la edificación o aliento a la comunidad.[70] Y se entendía claramente que aquellos que profetizaban estaban «en dominio de sí» (ver 14.29-33). Aunque a algunas personas se las llama «profetas», probablemente porque con frecuencia daban «profecías»,[71] la implicación del capítulo 14 es que este don está disponible ---al menos potencialmente- para todos[72]

(7) *Distinguir entre espíritus* Qit. «discernimientos de espíritus»). Esta es una expresión en tomo a la cual los eruditos se han enfrascado en considerables debates, pero con poco acuerdo. La pregunta es: ¿a qué se refiere? ¿Al fenómeno asociado con «probar los espíritus, a ver si son de Dios» (1 Jn. 4.1), que denota la capacidad de discernir lo que verdaderamente procede del Espíritu de Dios y lo que proviene de otros espíritus?[73] ¿O al fenómeno que se señala en 14.29, «y los demás juzguen (e.d., disciernan o sopesen adecuadamente) [lo que se ha dicho]», en el cual aparece el verbo de la misma raíz de este sustantivo?[74]

70 De manera que no se trata de la emisión de un sermón previamente preparado.

71 Aunque éste puede haber sido también un término para designar a algunos que surgieron como «dirigentes carismáticos» en el seno de las comunidades; cf., p.ej., Hch. 13.1 y Ef. 2.20.

72 Ver bajo 14.1-5, 23-24, 29-31. Eso no quiere decir que todos profeticen (cf.12.29), sino que no está limitado estrictamente a los «profetas», como con tanta frecuencia se sugiere en las publicaciones.

73 P.ej., como lo hace Pablo en Hch. 16.16-18. Esta postura la asumen, entre otros, Bittlinger, p. 45; Grudem, pp. 58-60 y 263-288; y la mayoría de los intérpretes pentecostales.

74 Ver, p.ej., Findlay, pp. 888-889; Moffatt, p. 182; Holladay, p. 161; Hill, Prophecy, p. 133; y Martin, p. 14. Un punto de vista peculiar es el que ofrece G. Dautzenberg, «Zum religionsgeschichdichen Hintergrund der &axptoet.Sxvevgcttwv (I Kor. 12.10)», BZ 15, 1971, pp. 93-104 (cf. su Urchristliche Prophetic, Stutigari,1975, pp. 122-148), quien alega que significa «interpretar los discursos de los profetas». Grudem, 263-288, ha refutado cabalmente a Dautzenberg, pero resulta menos que convincente al **argüir también que el término no tiene** nada que ver con «discernir» las profecías.

Lo más probable, dado el uso del lenguaje que hace el propio Pablo en el capítulo 14, es que se refiera a ambas cosas, pero particularmente al fenómeno de «discernir, diferenciar o juzgar apropiadamente» las profecías en 14.29.[75] Hay algunas razones para asumir esta postura: (a) Tanto 1 Tesalonicenses 5.20-21 como 1 Corintios 14.29, los dos lugares donde Pablo menciona el funcionamiento de la profecía en la iglesia, exigen que se «prueben» o se «disciernan» los discursos proféticos; por consiguiente parece probable, dado que el sustantivo usado en este pasaje es de la misma raíz que el verbo de 14.29, que lo mismo ocurra aquí, ya que viene inmediatamente después de la «profecía». (b) Eso parece tanto más probable en este caso, cuanto que estos dos elementos van seguidos inmediatamente de «lenguas» e «interpretación». Este mismo modelo, de lenguas con interpretación y profecía con discernimiento, vuelve a encontrarse en las instrucciones sobre el orden en 14.26-29. (c) La verdadera dificultad radica en la palabra «espíritus». La clave probable para comprender esto no estriba en 1 Juan 4.1,[76] sino en el uso que hace el propio Pablo en 14.12, 14, y especialmente 32, donde tiende a emplear el término en una forma mucho más flexible de lo que nos resulta cómodo a la mayoría de nosotros. Se entiende que el Espíritu que habla por medio de los profetas está hablando a través de «el espíritu» del profeta; cuando Pablo ora en el Espíritu, dice que «mi espíritu» ora (cf. bajo 5.3-4). Por lo tanto, el celo que tienen los corintios por los «espíritus» en 14.12 es un celo por las manifestaciones del Espíritu (especialmente las lenguas) en tanto que éste pone en acción los espíritus de ellos para orar.

De modo que en el elenco que nos ocupa, lo más probable parece ser que Pablo esté refiriéndose al mismo fenómeno que en 14.29, pero utilizando la expresión «espíritus» para referirse a las locuciones proféticas que necesitan ser «diferenciadas» por los demás en la comunidad que también tienen el Espíritu y pueden, por tanto, discernir lo que verdaderamente proviene del Espíritu.

(8) *Diversos géneros de lenguas.* Es obvio que éste es el «don controversial», tanto entonces como ahora.[77] Si es correcta nuestra interpretación del

[75] De un modo parecido Barrett, p. 286; Dunn, *Jesus*, p. 233.

[76] Donde, entre aquellos que tienen «carismas» (2.27), se les dice que «prueben los espíritus la ver] si son de Dios». Pero no hay que presuponer que lo que ocurre en 1 Juan sea un fenómeno bien conocido a la luz del cual haya de entenderse el presente pasaje. Es muy probable que el pasaje de Juan haya de entenderse a la luz de estos capítulos de Pablo.

'rt A este respecto las publicaciones son incontables, especialmente a raíz de la irrupción de este fenómeno en las iglesias tradicionales a partir de fines de la década de 1950. Antes de 1960 había básicamente dos estudios en las revistas eruditas, dedicados exclusivamente a las lenguas: C. Clemens, «The 'Speaking with Tongues' of the Early Christians», *ExpT* 10,

capítulo 14,[78] entonces la preferencia exclusiva de los corintios por esta manifestación es lo que se halla en el trasfondo de toda esta discusión. Por eso, después de enumerar varias manifestaciones del Espíritu igualmente visibles y extraordinarias, Pablo incluye también la favorita de ellos, [9] junto con su compañera, «interpretación». Como con la profecía, los capítulos 13-14 dicen lo suficiente como para damos una idea bastante buena de cómo lo entendía Pablo. Los siguientes puntos parecen seguros: (a) Se trata de discursos inspirados por el Espíritu; eso está explícito tanto en los vv. 7 y 11 como en 14.2. (b) Las regulaciones para su uso en 14.27-28 dejan claro que quien habla no está en «éxtasis» ni «fuera de control» 80 Todo lo contrario; quienes hablan en lenguas deben hacerlo por tumos, y deben quedarse callados si no hay quién interprete. (c) Es una forma de hablar que resulta esencialmente ininteligible tanto para el hablante (14.14) como para

1898-1899, pp. 344-352; e I. J. Martin, «Glossolalia in the Apostolic Church», *JBL* 63, 1944, pp. 123-130. Ver tb. la monografía de G. B. Cutten, Speaking with Tongues, New Haven,1927.

Después de 1960, prácticamente todas las revistas principales han publicado al menos un artículo al respecto. Lo que sigue es una lista sumamente selectiva de tales artículos (sólo escritos ingleses en orden cronológico): R. H. Fuller, «Tongues in the NewTestament», ACQ 3, 1963, pp. 162-168; F. W. Beare, «Speaking with Tongues», *JBL* 83, 1964, pp. 229-246; W. G. MacDonald, «Glossolalia in the New Testament»,BETS7,1964, pp. 59-68; S. D. Currie, «'Speaking in Tongues.' Early Evidence Outside the New Testament Bearing on 'Glossais Lalein'»,Int 19, 1965, pp. 174-194; Banks-Moon, «Tongues»; R. H. Gundry, «'Ecstatic Utterance' (N.E.B.)?» JTS 17, 1966, pp. 299-307; Harpur, «Tongues»; E. L. Kendall, «Speaking with Tongues», CQR 168, 1967, pp. 11-19; Sweet, «Sigo»; J. M. Ford, «Toward a Theology of 'Speaking in Tongues'», TS 32, 1971, pp. 3-29; B. L. Smith, «Tongues in the New Testamento, ***Churchman*** 87, 1973, pp. 183-188; S. Tugwell, «The Gift of Tongues in the New Testament)), ExpT 84, 1973, pp. 137-140; R. A. Harrisville, «Speaking in Tongues - Proof of Transcendence?*, Dialog 13, 1974, pp. 11-18; D. M. Smith, «Glossolalia and Other Spiritual Gifts in a New Testament Perspective*, Int 28, 1974, pp. 307-320; E. Best, «The Interpretation of Tongues*, SIT 28, 1975, pp. 45-62; R. A. Harrisville, «Speaking in Tongues: A Lexicographical Study», CBQ 38, 1976, pp. 35-48; V. S. Poythress, «The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options*, WTJ 40, 1977, pp. 130-135; T. L. Wilkinson, «Tongues and Prophecy in Acts and 1st Corinthians», VoxR 31, 1978, pp. 1-20. Ver tb. la disertación inédita de N. 1. J. Engelsen, «Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to 1 Corinthians 12-14», Yale, 1970.

Para más bibliografía, incluyendo un útil ensayo bibliográfico, ver W. E. Mills, Glossolalia: A ***Bibliography,*** Nueva York, 1985.

78 Ver la introducción a los caps. 12-14 (pp. 646-650).

79 Pero es paro prejuicio decir, como Conzelmana, p.ej., «Pablo da a entender su crítica mediante el orden mismo de enumeración» (p. 209).

so Contra lo que dice Callan, «Prophecy», y muchos otros. Callan trata de distinguir entre la profecía y las lenguas en función de que la profecía no es extática y que las lenguas van «acompaiiadas de un trance» (p. 137). Pero peca de un uso demasiado laxo de la noción de trance, y parece pasar por alto el punto de la evidencia de 14.27-28.

los demás oyentes (14.16)[81] (d) Es una forma de hablar que se dirige básicamente a Dios (14.2,14-15,28);[82] puede presumirse, por consiguiente, que lo que se «interpreta» no es un discurso dirigido a los demás, sino los «misterios» que se le dicen a Dios.

Lo que resulta menos claro es si Pablo también concebía que ese fenómeno fuera un verdadero idioma. A favor de tal opinión tenemos (a) el término mismo, (b) la necesidad de «interpretación», y (c) la evidencia de Hechos 2.5-11[83] Sin embargo, en último análisis, esta cuestión carece de importancia. Todo el argumento de Pablo se basa en su ininteligibilidad, tanto para el hablante como para el oyente; ciertamente no considera la posibilidad de que haya alguien allí presente que pudiera entenderlo por ser también un idioma terrenal. Además, su uso de los idiomas terrenales como *analogía* en 14.10-12 implica que no se trata de un idioma humano conocido, ya que una cosa por lo general no es idéntica a aquello a lo que es análoga. Por lo tanto, lo más probable es que la clave para la forma en que lo entendía Pablo -y ellos-radique en el término «lenguas angélicas» en 13.1(q.v.)[84] En cuanto a su utilidad o falta de utilidad para la comunidad y para el individuo, ver bajo 14.1-5 y 13-19.

(9) *La interpretación de lenguas.* Esta es la compañera evidente de las «lenguas», precisamente en razón de la ininteligibilidad de estas últimas. Si bien este término podría significar algo cercano a «traducción», también puede significar «poner en palabras»;[85] en este contexto probablemente signifique articular, para beneficio de la comunidad, lo que ha dicho el que habló en lenguas. La evidencia de 14.5, 13 y 27-28 indica (a) que éste es también un don de habla «inspirado por el Espíritu» , y (b) que puede dársele o a quien habla en lenguas o a otra persona.

11 Tras la considerable lista de manifestaciones que ilustran la tesis del v. 7, Pablo cierra esta sección de la discusión resumiendo lo que se ha dicho hasta ahora. La expresión «uno y el mismo Espíritu» hace eco tanto de los vv. 4-6 como de 8-9, recalcando otra vez que la diversidad es producto del único Dios, quien mediante su Espíritu «hace» (el mismo verbo que se usa

81 Bruce, p.119, sobre la base de Hechos 2, sugiere que esto incluye idiomas «inteligibles para algunos oyentes». Pero no hay nada en 1 Co. 12-14 que sugiera que Pablo lo concibiera en tales términos.

82 Cf. Bittlinger, pp. 48-51, quien comenta este don bajo el título «orar en el Espíritu».

83 Ver esp. Gundry, «Utterance», quien es seguido por Ford, «Theology»; cf. tb. Wilkinson, «Tongues». Dunn, Jesus, p. 244, concluye: «Es evidente entonces que Pablo concibe la glosolalia como un idioma. Pero ¿podemos pasar de allí a concluirque equipara la glosolalia con 'un idioma humano ajeno al hablante' (Gundry)? Creo que no»; cf. Richardson, «Order», p.148.

84 Cf. Barrett, pp. 299-300; Conzelmann, p. 209; Dunn,Jesus, p. 244.

85 Ver esp. el tratamiento de Thiselton, «Interpretaton», pp. 15-36.

con «Dios» en el v. 6 «todas estas cosas», refiriéndose a la lista precedente de manifestaciones. La frase participial «repartiendo a cada uno»[87] recoge el sustantivo que en los vv. 4-6 se traduce «diversidad de», subrayando aquí tanto la variedad como la obra activa del Espíritu al distribuir entre muchos estas manifestaciones. Sólo la cláusula final es nueva: «como él quiere»,[88] frase cuya mejor traducción en este contexto podría ser «como él considera conveniente (o como le place)». El énfasis se pone menos en la deliberación del Espíritu en acción, que en su soberanía a la hora de distribuir los dones, o quizás en manifestarse a sí mismo. De modo que los dones, aun cuando son «repartidos» a «cada uno en particular», son en última instancia expresiones de la propia acción soberana del Espíritu en la vida del creyente y de la comunidad en su conjunto[89] Tal es la versión paulina de «el viento/Espíritu sopla donde quiere» (Jn. 3.8).

Así es que, de principio a fin, el énfasis singular de este párrafo es la gran diversidad de dones que el único Dios distribuye o manifiesta por medio de su único Espíritu, para el bien de la comunidad. La razón para hacer ese énfasis no resulta inmediatamente clara a partir de lo que aquí se dice, pero antes de que Pablo termine, los corintios deberán haberse quedado sin ninguna duda acerca de lo que a él le interesa afirmar, y acerca de la naturaleza correctiva de la presente discusión.

Aparte del movimiento pentecostal tradicional, la iglesia en general mostró muy poco interés por este párrafo hasta la irrupción de algunos de estos fenómenos en tradicionales círculos tanto católicos como protestantes a fines de la década de 1950. El resultado ha sido un cúmulo considerable de publicaciones, tanto eruditas como populares, referentes a los dones enumerados en los vv. 8-10. La mayor parte de esas publicaciones dan por entendido que tales dones están disponibles para los cristianos de todas las épocas de la iglesia. Aunque hay quienes han asumido una visión sombría de dichos fenómenos, la mayoría se han mostrado moderadamente cautelosos, sugiriendo apertura a lo que pueda hacer el Espíritu, pero ofreciendo también, por lo general, correctivos u orientaciones. Sin embargo, también ha habido una racha de publicaciones cuya insistencia singular ha sido justificar la limitación de estos dones a la iglesia del siglo I. Es justo decir, con respecto a tales publicaciones, que sus autores han encontrado lo que buscaban, y al hacerlo han seguido rechazando esas manifestaciones en la

86 R-P, p. 268, señalan que el navza es muy enfático.

87 Gr. rbia eKaonw; la adición de L&a destaca la naturaleza individual de lo que hace el Espíritu con cada uno; cf. Barrett, «individualmente a cada uno»; Conzelmann, «a cada uno en particular» (así RVR).

88 Gr. PouXesai.; en la época koiné, éste era prácticamente un sinónimo de Oe>,o1.

89 Cf. Conzelmann, p. 209, «Esto le niega al pneumático cualquier poder propio».

iglesia. También puede decirse con justicia que tal rechazo no tiene fundamentos exegéticos, sino que en todos los casos es consecuencia de un compromiso previo con determinada postura hermenéutica y teológica.

Quizás la mayor tragedia para la iglesia es que haya perdido tanto contacto con el Espíritu de Dios en su vida diaria, que deba contentarse con lo que no es sino lo corriente, y sentir entonces la urgencia de justificarse de ese modo. La esperanza, desde luego, se halla en el v. 11, en que el único y mismo Espíritu haga como le place, a pesar de los encasillamientos que le imponen quienes se hallan en uno y otro bando de esta cuestión.

b. El cuerpo: diversidad en la unidad

Cap. 12.12-14

12 Porque así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo,' siendo muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo.

13 Porque[2] por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu s

14 Además,[4] el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos.

Con el fin de remachar el punto establecido en el párrafo anterior, la necesidad de que haya diversidad en la unidad, Pablo adopta una analogía común de la antigüedad y la aplica a la situación de los corintios. Al hacerlo así, como suele ocurrir con metáforas tan ricas, establece también puntos

[90] Tal es el caso incluso de un libro como el de R. Gaffin, Perspectives on Pentecos4 Phillipsburg, Nueva Jersey, 1979. Son obvias las habilidades exegéticas de Gaffin, pero aún asíél ha planteado las preguntas y buscado los resultados en función de sus preguntas previas, muy distantes de los intereses de Pablo.

[1] El texto griego dice Tau awllasog, a lo cual el TMay (tb. D b Ambrosiáster) añade tov *EVOS* (= todos los miembros del único cuerpo).

[2] La mejor traducción sería «porque de hecho». RVR omite el Kar intensivo que va con el yap. Eso sería aceptable aquí, si no fuera por el paralelo del v. 14.

[3] Algunos Mss. tardíos (630 1881 2495 pc syh) dicen ~Na en vez de nveuga, convirtiendo así esto en una referencia a la Cena del Señor: «A todos se nos dio a beber de una misma bebida».

[4] Ver n. 2. Al no lograr ver que este Kat yap es paralelo al v. 13, y que los dos versículos desarrollan en forma alternada los dos puntos del v. 12, la RVR ha hecho del v. 14 el inicio del siguiente subpárrafo. En ciertas formas eso sería aceptable, dado que la primera aplicación de la analogía efectivamente refuerza el punto del v. 14. Sin embargo, eso aísla los vv.12-13 para enunciar un punto diferente, lo cual es perderde vista, por amplio margen, el argumento.

adicionales acerca de actitudes que necesitan ser corregidas en Corinto. Dado que las buenas analogías, por su propia naturaleza, están abiertas a recibir aplicaciones independientes, y dado que ésta es tan bien conocida en la iglesia, hay que tener especial cuidado de leer el texto teniendo en mente los puntos de interés de Pablo.

El argumento consta de tres partes (vv.12-14,15-20,21-26).[5] Este primer párrafo plantea la presuposición básica de la imagen (el cuerpo es uno solo) y su insistencia (pero tiene muchos miembros). Esto viene seguido de una doble elaboración de la metáfora, cuya primera parte remarca la diversidad, y la segunda, la unidad. El interés primordial de Pablo con esta imagen no es que el cuerpo sea uno *apesar de* que tiene muchos miembros, argumentando así en favor de que ellos necesitan unidad a pesar de su diversidad. Más bien, su interés queda expresado en el v. 14: que *aun cuando el cuerpo es uno solo,* no consta de un solo miembro sino de muchos, argumentando así en favor de la necesidad de diversidad, puesto que de hecho ellos son un solo cuerpo. La estructura del argumento de los vv. 12-14 lo pone de manifiesto. La oración inicial, de un modo un poco redundante, hace notar ambas cosas con igual fuera:

Porque así como	el cuerpo es uno,	A
pero	tiene muchos miembros,	B
y	todos los miembros, aun siendo muchos,	B'
	son un solo cuerpo,	A'
Así también	Cristo.	

De modo que la primera cláusula (AB) hace sonar la nota de la diversidad; la segunda (B'A'), la nota de la unidad.

Las dos oraciones que vienen a continuación (vv. 13-14) comienzan con un idéntico, pero inusitado, «porque de hecho», $ lo cual sugiere que a su vez desarrollan (o explican) lo que se ha dicho. De modo que el v. 13 recoge la afirmación de presuposición (el cuerpo es uno) y explica cómo ellos, que son muchos, llegaron a ser un solo cuerpo: todos fueron inmersos en la misma realidad, el Espíritu, y se les dio a beber de esa misma realidad.

5 Y no vv. 12-13,14-20,21-26, como en la NIV y NA26.

6 Cf. Conzelmann, p. 212, quien dice respecto al v. 14: «Ahora el acento recae nuevamente (como en los vv. 4-11) en la noción de la diferenciación». Esto contrasta con la NIV y un gran número de intérpretes, quienes, a pesar de la estructura y de todos los indicios en sentido contrario, consideran que este pasaje recalca la unidad. De entre ellos, el más reciente es C. H. Talbert, «Paul's Understanding of the Holy Spirit: The Evidente of 1 Corinthians 12-14», PRS 11, 1984, pp. 98-99.

7 Gr. Kca.

8 Gr. ua1 yap; ver bajo 5.7.

Entonces el v. 14 recoge el segundo tema, pero lo dice de otro modo a fin de destacar la verdadera urgencia de la analogía: el único cuerpo no es un solo miembro sino muchos.

12 El «porque» con que comienza esta oración indica que lo que viene después tiene el propósito de ofrecer una explicación ulterior del punto establecido en los vv. 4-11. La explicación regresa a la imagen de la iglesia como el «cuerpo de Cristo», que se usó primero en 10.17 y volvió a recogerse en 11.29.[9] La imagen misma era común en el mundo antiguo,[10] y por lo tanto, probablemente, era bien conocida para los corintios. Se adecua perfectamente a la inquietud de Pablo.[11]

En su primer caso (10.17), el punto de Pablo era que los muchos son un solo cuerpo, punto que se establece sobre la base de cómo ellos, siendo muchos, comen de un solo pan en la Cena del Señor. Esa nota vuelve a sonar aquí, pero ahora como presuposición; esto no es aquello *a favor* de lo cual argumentará Pablo, sino aquello *a partir* de lo cual argumenta.[12] Como se

[9] En cuanto a las posibles «fuentes» u «orígenes» de este término en Pablo, ver Best, Body, pp. 83-95. El hecho mismo de que la imagen fuera tan común hace que mucho de lo que se diga al respecto carezca de pertinencia. Menos probable aún es la sugerencia de que la «fuente» fue el templo de Esculapio con sus réplicas en arcilla de las partes del cuerpo «desmembradas». Ver A. E. Hill, «The Temple oí Asclepius: An Alternative Source for PauPs Body Theology?», JBL 99, 1980, pp. 437-439; y G. G. Garnier, «The Temple of Asklepius at Corinth and Paul's Theology», *BuriedHistory* 18, 1982, pp. 52-58.

[10] Hay que señalar que en ninguno de los otros usos conocidos se establece el mismo punto que en Pablo. Así, la fábula de Menenio Agripa (ca 494 a.C.), consignada en Uvio, Hist. 2.32 (los miembros están molestos con el estómago y deciden no alimentarlo, lo cual ocasiona que todos enflaquezcan), subraya la *interdependencia* de los muchos entre sí (en su caso, la necesidad de que la plebe no sea sediciosa). Jos., *Gue.* 4.406, usa la analogía en forma negativa para describir la difusión de la sedición; su uso es comparable a 12.26 («si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él»), pero su interés es radicalmente diferente del de Pablo. Así también acontece con los filósofos estoicos, cuya inquietud es demostrar que cualquier parte del cuerpo está, en última instancia, subordinada al todo, que es lo mayor. Cf. Marc. Aur. Ant. 2.1; 7.13; Epict. 2.10.3-4; Séneca, Ep. 95.52, cuya expresión es la que más se acerca a la de Pablo: «Todo lo que **contempláis, aquello** que comprende tanto a dios como al hombre, es una sola cosa: nosotros somos los miembros de un gran cuerpo». También le interesa lo de que los miembros son mutuamente interdependientes.

[11] Gran parte de la discusión teológica de la metáfora, en cuanto a si a Pablo le interesa alguna verdad «mística» acerca de la iglesia en tanto organismo viviente, carece de pertinencia. Para Pablo es una metáfora pura y simple, cuyo punto no es la naturaleza de la iglesia porsímisma sino la necesidad de que ésta experimente su debida diversidad en la unidad. Esto, desde luego, se opone a la vasta mayoría de los intérpretes católicos. Para una valoración y desafío de tal opinión, ver Best, Body, pp. 98-101, y B. Daines, «Paul's Use of the Analogy of the Body of Christ — With Special Reference to 1 Corinthians 12», EvQ 50, 1978, pp. 71-78.

[12] Best,Body, p. 96, n.1, inculpa a Robinson,Body, pp. 59-60, porestablecereste mismo punto; pero en este caso, la lectura que hace Best del contexto completo de los caps. 12-14 parece especialmente poco satisfactoria. Su interés en el tema «cuerpo de Cristo» parece haberle impedido leer el texto a la luz del cap. 14.

señaló anteriormente, en este pasaje el énfasis pasa a los muchos que componen el único cuerpo. No obstante, en esta oración inicial se establecen ambos puntos: el cuerpo es uno solo, pero el cuerpo tiene muchos miembros.[13] Al decir que es uno solo, lo que le interesa es su unidad esencial. Pero eso no significa uniformidad. Ese era el error de los corintios: pensar que la uniformidad era un valor, o que representaba la verdadera espiritualidad. A Pablo le interesa la unidad de ellos; pero no existe verdadera unidad sin diversidad. De ahí la necesidad de hacer sonar esa nota tan fuertemente.

Al decir «así también Cristo», probablemente Pablo esté recurriendo a la metonimia. Así, «Cristo» significa la iglesia como forma abreviada de «cuerpo de Cristo». Clara evidencia de esto se halla en el v. 27: «Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno en particular», seguido del v. 28, «Y a unos puso Dios en la iglesia...»[14]

13 Este versículo y el siguiente retoman las dos partes del v. 12 a modo de explicación/elaboración. La presente oración explica más la presuposición «el cuerpo es uno solo». En armonía con el argumento precedente, así como con la sección en su conjunto, la explicación se da en función del Espíritu. Pero uno sospecha que no se trata simplemente de un constructo teológico *ad hoc,* sino que más bien se incluye precisamente porque refleja la médula de la teología paulina.[15] Lo que hace que los corintios sean uno es su experiencia común del Espíritu, el mismo Espíritu que genera y se manifiesta en la gran diversidad que se ha defendido en los vv. 4-11. Para Pablo, la recepción del Espíritu es la condición *sine qua non* de la vida cristiana. El Espíritu es lo que distingue esencialmente al creyente del no creyente (2.10-14); el Espíritu es lo que marca de modo especial el inicio de la vida cristiana (Gá. 3.2-3); el Espíritu, sobre todo, es lo que hace del ser humano un hijo de Dios (Ro. 8.14-17). Por ello es natural que, al referirse a la unidad de ellos en el cuerpo, lo haga en función del Espíritu. Efectivamente, a pesar de los abundantes escritos sobre este texto que sugieren lo contrario, lo que a Pablo le interesa aquí no es delinear cómo es que un individuo se vuelve creyente, sino explicar cómo ellos, aun siendo muchos, constituyen un solo cuerpo.[16] La respuesta: el Espíritu, a quien todos por igual han recibido.

13 Gr. p£ao5; ver bajo 6.15.

14 Para un análisis de la iglesia como el cuerpo de Cristo, ver Best, *Body, pp.* 83-159; y E. Schweizer, *TDNT VII, pp.* 1067-1080.

15 Cf. Dunn, Jesus, pp. 199-202. Así tb. E. Kiisemann, «The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ», *Perspectives on Paul,* Londres, 1971, p. 104, quien, sin embargo, considera que esa «médula» es el aspecto sacramental y no el Espíritu.

16 El perder de vista este punto es lo que afecta la forma en que Beasley-Murray -y otros- comentan este texto *(Baptism, pp.* 167-171).

Para establecer este punto, Pablo se refiere a cómo todos ellos recibieron el Espíritu al inicio de su experiencia cristiana, mediante oraciones paralelas:

«Todos fuimos[17] bautizados en un solo Espíritu»

Y

«A todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu».

La primera cláusula es modificada además por la frase preposicional «en[18] un [solo] cuerpo», la cual a su vez es modificada por la adición parentética «sean judíos o griegos, sean esclavos o libres».

Pero hay considerables diferencias de opinión sobre la cuestión de a cuál o cuáles experiencias hace referencia este modo de hablar. A causa del verbo «bautizar», con frecuencia se presume[19] que Pablo está refiriéndose al sacramento del bautismo en agua,[20] y entonces suele argüirse que este texto apoya el lazo íntimo entre la recepción del Espíritu y el bautismo en sí.[21] Pero eso es dar por sentado más de lo que realmente se dice. Si bien es cierto que muy desde el principio este verbo se convirtió en término técnico para designar el rito cristiano de iniciación, eso no da razón para presuponer que Pablo tenía aquí en mente ese sentido técnico. La verdad es que no usa «bautizados» en forma absoluta, lo cual por sí mismo implicaría «con agua», sino que dice específicamente «bautizados en el Espíritu».[22] Es más, *no es* el bautismo sino el *único* Espíritu, repetido en ambas cláusulas, lo que, en el argumento actual de Pablo, constituye la base para la unidad (cf. vv. 4-11). En cualquier caso, sólo forzando las cosas es posible encontrar en las cartas de Pablo una equiparación entre el bautismo y la recepción del Espíritu.[23]

17 Para este uso de la primera persona plural en medio de una discusión donde Pablo comienza a identificarse con los corintios, especialmente en su experiencia común de la vida en Cristo, ver bajo 2.7; 5.7-8; 6.3; 8.8; 10.16; 11.31.

1e Gr.eiS,quepuedeserlocal,indicandoaquelloenloquetodosfueronsumergidos/bautizados, o denotar el punto de llegada de la acción, indicando el propósito o meta de la acción bautismal (= «para formar un solo cuerpo», cf. DHH).

19 Tal es la postura de la mayoría de los comentarios, que en su mayor parte ni siquiera se plantean la pregunta.

20 Verlos argumentos a favorde esta postura en Beasley-Murray, *Baptism*, *pp.* 167-171, cuyas «consideraciones» que parecen «exigir» tal opinión son menos que convincentes. En el argumento de Pablo no es el bautismo lo que los hace uno, sino el *único Espíritu.*

21 Incluso Beasley-Murray se echa atrás aquí: «No hay nada de automático en esta asociación entre el bautismo y el Espíritu» *(Baptism, p.* 170).

22 Claro que para los corintios el punto de referencia para la metáfora sería su propio bautismo (inmersión) en agua. Pero eso no es lo mismo que sugerir que Pablo tenía en mente ese rito, o que ellos habrían pensado que él se refería a ello.

23 Ver la afirmación de R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought ofSi. Paul,* Nueva York, 1964, p. 83: «No hay que dudar de que el bautismo y la recepción del Espíritu van asociados, según I Cor. vi. 11; xii.13.» Pero eso es precisamente lo que hay que dudar en ambos casos (ver el comentario bajo 6.11). De modo que el argumento se vuelve circular.

Sin duda se presupone que ambas cosas tienen lugar al inicio de la experiencia cristiana, pero no se enlazan las dos cosas en forma específica como para afirmar que el Espíritu se reciba en el bautismo. Este texto apoya ese punto de vista solamente sobre la base infundada de que el propio Pablo haya presupuesto tal cosa.

Sin embargo, la mayor dificultad para mantener este punto de vista estriba en la segunda cláusula, «a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu». Algunos han alegado que esta cláusula apunta a algún tipo de *segunda* experiencia, pero la ausencia de un uso similar en otros lugares de la literatura cristiana se yergue en contra de eso. Más bien, como se indicó arriba, lo más probable es que se trate de un trozo de paralelismo semítico, en que ambas cláusulas establecen esencialmente el mismo unto 25 Es el sentido claramente *metafórico* de esta cláusula paralela lo que constituye el argumento más fuerte en favor de un sentido metafórico, más que literal, para la palabra «bautismo» en la primera cláusula

24 Algunos (entre ellos Calvino, Lutero, Kásemann, Conzelmann; para una lista más completa ver Schnackenburg, *Baptism, p.* 84) han sugerido que se trata de la Cena del Señor, lo cual no tiene nada a su favor excepto el verbo «beber». En ninguna parte se usa tal metáfora para referirse a la Cena; no hay el menor indicio de que nadie en la iglesia primitiva haya pensado jamás que el beber del cáliz fuera ingerir el Espíritu; el tiempo del verbo es aoristo, lo cual indica que se tiene en mente una acción única. Una opinión pentecostal tradicional considera que las dos cláusulas se refieren a la conversión y el bautismo en el Espíritu (ver, p.ej., R. E. Cottie, «All Were Baptized», JETS 17, 1974, pp. 75-80, que defiende una postura planteada por R. Riggs, *The Spirit Himself*, Springfield, Missouri,1949). La postura católica tradicional es que se refiere a la confirmación (ver Schnackenburg, p. 84; cf. J. Hanimann, «`Nous avons été abreuvés d'un seul Esprit.' Note sur 1 Co 12,13b», NouvRT 94,1972, pp. 400-405). Estas opiniones reflejan intereses creados que quedan fuera del alcance del argumento de Pablo.

25 Ese es un recurso frecuente en Pablo; cf., p.ej., los vv. 15-16, 17, 21, 22-23 más abajo.

26 Cf. el uso en el Evangelio de Juan, donde se emplea «agua» como símbolo del Espíritu (4.10, 14; 7.37-39). Una opción atrayente que ha venido ganando seguidores sugiere que la metáfora refleja la idea de «regar» (cf. 3.6-7), con referencia especial a los temas del AT del «derramamiento» del Espíritu escatológico sobre la tierra, como en Is. 29.10. Así, «todos fuimos empapados con el único Espíritu». Ver el considerable argumento a favor de esto en Schnackenburg, *Baptism, pp.* 84-86, y Duna, *Baptism, pp.* 130-131; ef. Wendland, p. 97; Beasley-Murray, *Bapfsm, p.* 170; Cottle, «All», p. 79; G. J. Cuming, «exarLa0naav (I Corinthians 12.13)», NTS 27, 1981, pp. 283-285; Martin, p. 24. El golpe más duro contra esa postura es el acusativo l v nvevpa; la LXX, para Is. 29.10, usa el dativo, que es lo que uno ciertamente esperaría aquí si Pablo hubiera tenido la intención de que nvevpa fuera instrumental. Ver más al respecto en E. R. Rogers, «exort.o0rlaav Again», NTS 29, 1983, pp. 139-142.

27 Después de todo, no existe ninguna experiencia llamada «beber del Espíritu»

28 Entre otros que adoptan este punto de vista, ver Wendland, p. 97; Dunn, *Bapfsm, pp.* 127-131; Talbert, «Understanding», pp. 98-99.

Si es así, entonces ¿a qué se refieren las dos cláusulas? ¿Para cuál experiencia cristiana sirven de metáforas? Algunos han alegado a favor del «bautismo en el Espíritu», con lo cual se refieren a una experiencia separada, diferente de la conversión. Pero eso tiene en su contra tanto el uso paulino (él no usa este término en ningún otro lugar, ni apunta claramente a una segunda experiencia de ese tipo[3]) y el énfasis de este contexto, que no se pone en una experiencia especial del Espíritu más allá de la conversión, sino en su recepción *común* del Espíritu.

Por consiguiente, lo más probable es que Pablo esté refiriéndose a la experiencia común de la conversión de ellos, y lo hace en función de su ingrediente más crucial, la recepción del Espíritu. Hay que añadir que esas metáforas tan expresivas (la inmersión en el Espíritu y el beber del Espíritu hasta llenarse) ciertamente insinúan una recepción del Espíritu mucho más grande, experiencial y visiblemente manifiesta, de lo que muchos han tendido a experimentar en la historia subsiguiente de la iglesia (ver bajo 2.4-5).

Si ése es el modo correcto de entender estas dos cláusulas, y el contexto completo parece exigirlo así, entonces la frase preposicional «en el Espíritu» es con toda probabilidad locativa,[31] expresando así el «elemento» en el cual todos ellos han sido sumergidos, así como el Espíritu es aquello que a todos ellos se les ha dado a beber. Ese uso es congruente además con el resto del NT. En ningún otro lugar este dativo con «bautizar» implica agencia (e.d., que el Espíritu sea el que bautiza),[32] sino que siempre se refiere al elemento «en el cual» uno es bautizado. [3]

En esta oración, la *meta* de su común «inmersión» en el único Espíritu es «hacia/para un solo cuerpo». El matiz exacto de esta preposición no resulta seguro. Con frecuencia se le atribuye un sentido local, que sugeriría que todos son bautizados «hacia dentro de» la misma realidad, a saber, el cuerpo

[29] Quien lo hace más recientemente es H. Hunter, *Spirit-Baptisny A PentecostalAlternative,* Lanham, Maryland,1983, pp. 39-42.

[30] Lo cual no quiere decir que no tuviera conocimiento de tal cosa. A pesar de lo que dice Hunter *(Spirit Baptism, pp.* 30-63), cuyos textos tienen todos una exégesis basada en la presuposición de que tal *puede* ser el caso, no hay ninguna afirmación clara en Pablo que se refiera a ese asunto.

[31] Es posible considerarla instrumental (cf. RVR «por un solo Espíritu»), especialmente a la luz del v. 9; cf., p.ej., Moffatt, p.186; O. Cullmann, *Baptism in theNewTestamernt,* Londres, 1950, p. 30. Pero el uso en otros lugares del NT sugiere otra cosa.

[32] El uso de 6.11, que con frecuencia se sugiere, no es paralelo. Ver el comentario.

[33] Así ocurre siempre con el «agua» (Mi. 3.11; Mr. 1.8; Le. 3.16; Jn. 1.26, 31, 33; Hch. 1.5; 11.16; cL Mi. 3.6; Jn. 3.23); también ocurre en los otros casos de «bautismo en el Espíritu», que siempre se ponen en contraste con el bautismo en agua (Mi. 3.11; Mr. 1.8; Le. 3.16; Jn.1.33; Hch. 1.5; 11.16); cf. el uso de Pablo en 10.2. Ver Dunn, *Bapfsm, pp.* 127-128.

de Cristo, con la implicación de que existe una entidad previa llamada el cuerpo de Cristo, de la cual uno llega a formar parte siendo sumergido en el Espíritu 34 Pero con verbos de movimiento como «bautizar», lo más frecuente es que esta preposición tenga el sentido de «movimiento hacia con el fin de quedar en». 5 En el presente caso, la idea de «meta» es lo que parece más prominente. Es decir, el propósito de nuestra experiencia común del Espíritu es que con nosotros se forme un solo cuerpo. Entonces sería: «todos fuimos sumergidos en el único Espíritu, a fin de constituir un solo cuerpo». Por supuesto que esta frase expresa la razón fundamental de esta oración. ¿Cómo fue que ellos, siendo muchos, llegaron a ser un solo cuerpo? Mediante su experiencia común y profusa del Espíritu.

Para hacer hincapié en que los muchos («todos [nosotros]») han llegado a ser uno solo mediante el Espíritu, Pablo añade en forma parentética: «sean judíos o griegos, sean esclavos o libres». Al igual que en 7.17-24, estos términos expresan las dos distinciones básicas que separaban a la gente en aquella cultura: la raza/religión y la posición social.[37] En Cristo han quedado borradas estas antiguas distinciones, no en sentido de que uno deje de ser judío o griego, etc., sino en el sentido de que tengan ***significación.*** Y, desde luego, el tener significación es lo que les da valor en cuanto distintivos. De modo que, en realidad, la vida en el Espíritu que ellos tenían en común había eliminado la significación de las antiguas distinciones, y por ello habían llegado a ser un solo cuerpo.

14 Con otro «porque en efecto» m, Pablo procede a desarrollar el segundo motivo del v. 12: que aunque ellos son un solo cuerpo, constituido así por su experiencia común del Espíritu (v. 13), el cuerpo en sí, aun siendo uno, no es un solo «miembro» sino «muchos». Aunque ese tema lo recoge del v. 12, no se trata de una simple reiteración. En el v. 12 se afirma como cosa de hecho: «El ***cuerpo*** es *uno;* el ***único cuerpo*** tiene muchos miembros». Aquí Pablo mezcla los dos temas con un contraste negativo: «El ***único cuerpo no es*** un solo miembro; más ***bien,*** está compuesto por ***muchas*** partes constitu-

3a **Ver, p.ej., Schnackenburg, *Baptism, p.* 26. No hay por qué dudar de la veracidad general de tal afirmación. La pregunta es si aquí Pablo se proponía decir eso, dado que su pregunta no es «¿cómo es que las personas se hacen creyentes?» sino «¿cómo es que los muchos creyentes llegan a ser un solo cuerpo?»**

35 **Dunn, *Baptism, p*. 128.**

36 **Nótese la repetición de este modificador, tomado de los vv. 4-11 (esp.** vv. 9 y 11). **La base de la unidad de ellos sigue siendo la unidad de Dios mismo, expresada aquí en función del «único Espíritu».**

37 **En 7.17-24 se mencionan los mismos cuatro grupos, y en el mismo orden.** Cf. **Gá. 3.28, donde Pablo añade la separación final entre los seres humanos, «varón y mujer». Para una expresión diferente de esta clase de lista, ver Col. 3.11.**

38 **Ver arriba, n. 4.**

tivas». Esta forma negativa de reiterar el v. 12 es sin duda el punto central del conjunto; si no, ¿para qué decirlo en absoluto, especialmente en esta oración que se propone desarrollar el v.12?

A partir de aquí Pablo procede a desarrollar la imagen del «cuerpo» (siempre con referencia a la iglesia) en dos direcciones levemente diferentes (vv.15-20, 21-26), que aplicarán ambas partes de la figura (un solo cuerpo, muchos miembros) a la situación de ellos; pero el interés primordial, como lo indica este versículo, es por los «muchos miembros».

Es fácil entender cómo en la iglesia posterior el énfasis de este texto viró, pasando del interés de Pablo por la diversidad, hacia el interés por la unidad. Hay que señalar, desde luego, que nuestra preocupación posterior efectivamente está allí presente, especialmente en el v. 13. Lo que resulta desconcertante, sin embargo, es que lo que para Pablo constituía la base de la unidad, a saber, la vida común de ellos en el Espíritu, se haya convertido en tiempos posteriores en punto de tanta tensión. Tal vez sea menester resaltar dos cosas: (1) Si la obra del Espíritu parece ser causa de desunión entre algunos, ciertamente no es por culpa del Espíritu. Nuestra común condición caída, lamentablemente, con frecuencia hace que el orgullo, la suspicacia y la desconfianza prevalezcan cuando de la obra del Espíritu se trata. (2) No obstante, la unidad es resultado de nuestra vida común en el Espíritu, y no de nuestras maquinaciones humanas. ¿Será nuestra carencia del Espíritu lo que nos ha obligado a intentar la unidad sobre otras bases? Pablo consideraba que el Espíritu era la clave de todo en la vida cristiana. Parece obligatorio que ese punto de vista vuelva a prevalecer, para que exista un cristianismo eficaz en nuestros días. Pero que quien dice eso no imponga su propia versión de «unidad espiritual» sobre la iglesia, a modo de una simple maquinación humana más. Lo que necesitamos desesperadamente es una obra soberana del Espíritu, que haga entre nosotros lo que no puede lograr nuestra «unidad programada».

c. *Una doble aplicación de la metáfora*

Cap. 12.15-26

15 Si dijere el pie: Porque no soy mano, no soy del cuerpo, ¿por eso no será del cuerpo?

16 Y si dijere la oreja: Porque no soy ojo, no soy del cuerpo, ¿por eso no será del cuerpo?

17 Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo fuese oído, ¿dónde estaría el olfato?

18 Mas ahora[1] Dios ha colocado los miembros cada uno de ellos en el cuerpo, como él quiso.

19 Porque si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?

20 Pero ahora son muchos los miembros, pero el cuerpo es uno solo.

21 Ni el ojo puede decir ala mano: Note necesito, ni tampoco la cabeza a los pies: No tengo necesidad de vosotros.

22 Antes bien los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios;

23 y a aquellos del cuerpo que nos parecen menos dignos, a éstos vestimos más dignamente; y los que en nosotros son menos decorosos, se tratan con más decoro.

24 Porque los que en nosotros son más decorosos, no tienen necesidad; pero Dios ordenó el cuerpo, dando más abundante honor al que le faltaba,[2]

25 para que no haya desavenencia[3] en el cuerpo, sino que los miembros todos se preocupen los unos por los otros.

26 De manera que si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él, y si un miembro recibe honra, todos los miembros con él se gozan.

Extendiendo aún más la imagen del cuerpo, estos dos párrafos ilustran las dos inquietudes expuestas en los vv. 12-14, es decir, la diversidad en la unidad. El primero recoge, entonces, el punto del v. 14 pero concluye luego remarcando una vez más la unidad (v. 20), punto que después se toma nuevamente en la segunda ilustración. Estas elaboraciones, hay que señalarlo, se convierten en analogías por derecho propio, y son consecuentemente susceptibles de ser aplicadas independientemente (como ocurre a menudo). Sin embargo, aunque en las manos de Pablo las analogías suelen ser algo menos que precisas -la analogía parece establecer un punto, mientras que la propia aplicación de Pablo está estableciendo

1 Gr. **vuvL (un «ahora» lógico), según P46 Alef C Psi May; A B Ds F G 2496 tienen el vvv temporal, probablemente por asimilación al v. 20.**

2 **Tanto el pasivo (vmepovpevox Alef• A B C 048 6 33 630 1739 1881 pe) como el activo (voiepovvsy P46 D F G Psi May) pueden significar «estar en necesidad»; pero sólo el activo puede tener el significado adicional de «ser inferior». Zuntz, p. 128, favorece esto último; pero parece pasar por alto lo que es aquí el punto de interés de Pablo.**

3 **AlgunosMss.(AlefD'FGL3232464pma)anticipanlaaplicaciónalaiglesia, yconvierten este singular en un plural.**

otro[4] aún así lo importante es que sigamos a Pablo, y no a la imagen en si misma.

Parte de la clave para comprender estas analogías estriba en su estructura. En cada caso Pablo comienza con una personificación de algunas partes del cuerpo, a las cuales se las descalifica por decir cosas ya sea respecto a sí mismas (vv.15-16) o respecto a otras partes (v. 21) porque lo que se dice es absurdo en cuanto al cuerpo se refiere. En el primer caso ese absurdo se hace evidente mediante preguntas retóricas (v. 17), y en el segundo con observaciones acerca de cómo son tratadas ciertas partes del cuerpo (vv. 22-24a). Pablo pasa entonces a «aplican» estos cuadros al cuerpo mismo (vv. 18-20, 24b-26), manteniendo así viva la imagen. Pero en cada caso uno logra reconocer que también ahora se tiene la intención de que tales imágenes se apliquen a la situación de Corinto, y que ***ellos*** son el «cuerpo» acerca del cual está hablándose. El punto último de interés exegético consistirá en determinar cómo se esperaba que los corintios entendieran y aplicaran estos cuadros, y ver así el lugar que ocupan estas imágenes en el conjunto del argumento.

Es así como en el primer cuadro Pablo establece su punto no en la imagen misma, es decir, en lo que el pie y la oreja les dicen a la mano y al ojo, sino en el conjunto de preguntas retóricas que siguen en los vv.17 y 19: que todos los miembros son necesarios para que exista un cuerpo y no una monstruosidad. Los vv. 18 y 20 responden a la retórica indicando la verdadera naturaleza del cuerpo tal como fue ordenado por Dios: un solo cuerpo con muchos miembros. Es así como Pablo se propone que esta primera elaboración de la analogía ilustre el punto del v. 14, «el cuerpo no es ***un solo*** miembro [= el cuerpo no debe congregarse y limitarse a hablar en lenguas], sino ***muchos [= los*** otros dones mencionados en los vv. 8-10]». El modo de expresarse en el v. 18, en particular, indica que la «aplicación» a la situación de ellos evoca los vv. 7-11 y la insistencia en la diversidad con respecto a ***los dones y manifestaciones*** del Espíritu, y no a clases de ***personas*** dentro de la comunidad corintia.

No obstante, en el segundo caso el apóstol recoge y machaca un punto que *no* había establecido anteriormente en ***esta*** discusión, pero que es un tanto intrínseco a la metáfora. Probablemente esta leve digresión, que muchos intérpretes consideran como el punto central de todo[5] es un reflejo directo de la situación de división en Corinto, especialmente si tiene razón Theissen al sostener que gran parte de la tensión en la comunidad es

4 Cf. la imagen de la «casa grande» en 2 Ti. 2.20-21, donde se da el mismo tipo de problema. Cf. Fee, 1 Timothy, pp. 210-212.

5 Quien lo hace más recientemente es Martin, pp. 19-21.

consecuencia de la posición social.[6] Pablo inicia esta discusión (v. 21) con tres de los miembros de los vv. 15-16, pero ahora con claras implicaciones de alegatos de superioridad. Aquí su punto se halla en la imagen misma: el que es aparentemente superior no puede decirle al que es aparentemente inferior: «Podemos arreglárnoslas sin ti». Esto queda demostrado por las elaboraciones ulteriores en los vv. 22-24a, las cuales destacan la naturaleza estrictamente *aparente* de tal «jerarquía». Argumenta él que los que son aparentemente más débiles, los órganos internos, son los más necesarios, y que los aparentemente menos decorosos, los órganos sexuales, son objeto de mayor honor (en cuanto al vestir, se entiende). En los vv. 24b-26, manteniendo aún intacta la metáfora, parece proseguir con claridad el problema de las divisiones internas de los corintios. En este caso, por consiguiente, la conclusión que se deriva es menos la necesidad de diversidad que la necesidad de unidad y de interés mutuo, con un decidido énfasis en el cuidado de Dios por aquel que está en necesidad. Esto, en realidad, lo que hace es hacer pasar la analogía de los dones a las personas, punto de interés que repercutirá en las listas que vienen a continuación en los vv. 27-31.

15-16 Pablo comienza su elaboración de la analogía personificando a algunos miembros del cuerpo, en este caso las extremidades inferior y superior (pie/mano) y dos de los órganos sensoriales *(oreja/ojo).* En ambos casos esos miembros realizan funciones comparables en el cuerpo; no hay insinuación alguna de que uno de ellos sea superior al otro. En dos oraciones prácticamente idénticas, descarta el que algunos miembros puedan negar su propio puesto en el cuerpo Entonces sería así: «Si el pie/oreja dijere: `Porque no soy mano/ojo, no soy del cuerpo', no por eso[8] dejaría[9] de ser parte del cuerpo». Eso es, evidentemente, absurdo.

El problema es, desde luego, la intención de este cuadro. Como se señaló antes, esto se convierte en una analogía por derecho propio y por ello puede tener fuerza independiente. Por ejemplo, poco puede dudarse de que el deseo

6 Ver Social Sening, pp. 69-119.

7 Casi con toda seguridad las oraciones son afirmaciones (como en inglés NIV; cf. SBU3, RSV, NASB, NEB), y no interrogaciones (como RVR; cf. NA26). Lo que nos lo asegura es el hecho de que se trata de condiciones generales presentes, que no se prestan a ser interrogaciones sin tener ciertas pistas internas.

8 Gr. rapa-coito, que expresa causa. El -cov-coapunta al hecho de que lo dicen, no a su puesto en el cuerpo. Cf., p.ej., Godet, p. 213, quien sugiere que la razón es su condición «inferior» en el cuerpo. No hay aquí insinuación alguna de inferioridad/superioridad.

9 Esta sería una forma excelente de traducirlo. En griego hay dos negaciones, una antes de napa-cvi-noy otra antes del verbo easlv. Pero no se trata de un caso de doble negación; la primera niega solamente el rapa -royo (= «no por afirmar esto»), y la segunda niega el resto de la oración.

inquietante, por parte de muchos, de ser en el cuerpo algo diferente de lo que son, es tener una peste en la casa. Pero lo que la analogía no sugiere es que algunos envidien lo que no son porsentirse *inferiores.'* Es precisamente este tipo de aplicación, basada sólo en la metáfora, lo que parece hacerle una injusticia al punto de interés de Pablo, el cual se expresará mediante las preguntas retóricas que siguen (vv. 17-19) y la afirmación del v. 18.

17 Con un conjunto de preguntas retóricas paralelas, Pablo comienza a aplicar la analogía, pero lo hace manteniendo viva la analogía propiamente dicha. Tomando a los dos miembros del v.16 *(ojoloreja),* pregunta: «Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído?» Luego, manteniéndose con los órganos sensoriales, añade: «Si todo [el cuerpo] fuese oído," ¿dónde estaría el olfato?» Este intercambio de los órganos sensoriales deja en claro que el punto de Pablo no es la «inferioridad» de uno con respecto al otro. El punto es más bien la *necesidad* que hay de todos los miembros; de otro modo, estaría faltando alguna función del cuerpo.

18 En este versículo y en los que siguen, Pablo hace su propia aplicación de los vv. 15-16, pero lo hace todavía en función de la imagen del cuerpo. Esta primera oración pone fin a la analogía propiamente dicha, con sus palabras iniciales «mas en efecto»,[12] lo cual implica que Pablo está respondiendo a sus propias preguntas retóricas planteadas en el v. 17. La oración le recuerda también al lector que Pablo sigue adelante con la discusión iniciada en el v. 4, ya que repite gran parte del lenguaje y de las ideas del v. 11.

La diversidad en el cuerpo, al decir de Pablo, se debe al propio designio de Dios. «Dios ha colocado[13] los miembros cada uno de ellos en el cuerpo, como él quiso.» Eso podría sonar como un argumento en favor de la disposición ordenada en el cuerpo; pero no hay tal. El énfasis se pone en el

10 P.ej., Grosheide, p. 294: «Ellos no lograban apreciar la unidad del cuerpo ... En ambos casos el miembro inferior parece suponer que el miembro superior ciertamente debe pertenecer al cuerpo»; cf. Godet, p. 215, y muchos otros. Ni en la analogía en sí, ni en la propia aplicación de Pablo (vv. 17-20), hay insinuación alguna de que uno de éstos sea superior al otro. Eso vendrá en la segunda aplicación (y allí sólo concederá que tal superioridad es aparente), pero aquí está totalmente ausente, pues en cada caso los miembros son de la misma clase (extremidades, órganos sensoriales).

11 En efecto el griego repite el término aicorl (sentido del oído), que estaba en la oración anterior. Pero las palabras referentes a las percepciones sensoriales en griego suelen usarse con referencia al órgano en sí, por lo cual también podría traducirse «si todo el cuerpo fuese oreja». Ver BAGD.

12 Gr. vuw. be. El 8e es adversativo, indicando así una respuesta a las preguntas retóricas del v.17; el vvw,es «lógico», no temporal: «pero ahora la situación es» (BAGD). Cf. a.1 arriba.

13 Gr. eOe-co (cf. v. 27). En el griego helenístico este verbo no difiere fundamentalmente en sentido de su forma activa (BAGD); por eso carece de la fuerza clásica de «designar» y aquí (como en el v. 27) significa algo cercano a «poner» o «disponer».

hecho de que rada miembro está ahí por colocación divina. En el contexto corintio, esto probablemente hace referencia a los w. 7-11, donde el Espíritu da estas diversas manifestaciones a «cada uno en particular como él quiere». Como en el párrafo inicial, y como volverá a hacerlo en los w. 24 y 27, Pablo remarca que la diversidad, los «muchos miembros del único cuerpo», es el designio de Dios.

19 Esta pregunta retórica funciona en relación con el v. 18 en la misma forma que las del v. 17 funcionan en relación con los w. 15-16. Su forma es idéntica al v.17, excepto que su punto se desglosa en un griego transparente, para que no haya cómo malentenderlo. Allí había preguntado, todavía dentro de los límites de la analogía de los w.15-16: «Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído?» Eso sugiere que si todos fueran un solo miembro, quedarían faltando otras funciones. Ahora Pablo insiste aún más en su punto de interés, especialmente a la luz del entusiasmo peculiar de ellos en tomo de las lenguas: «Si todos los miembros fueran de una misma clase, ¡no habría cuerpo en absoluto, sino sólo una monstruosidad!» Es muy difícil perder de vista el interés por la diversidad.

20 Con otro «pero ahora» lógico,[14] Pablo finaliza su primera aplicación de la analogía repitiendo los temas de los w. 12 y 14. Puesto que ha venido recalcando los «muchos miembros», comienza con ese mismo motivo; pero puesto que la diversidad no es un fin en sí misma, sino que ha de funcionar dentro de su esencial unidad, concluye precisamente con ese recordatorio: «son muchos los miembros, pero el cuerpo es uno solo».

21 Con este versículo Pablo vuelve a la personificación de los miembros del cuerpo, pero ahora para establecer un punto considerablemente diferente. Probablemente el pensamiento fluye a partir del enunciado final del v. 20, la repetición del tema del «único cuerpo», si bien el énfasis en la necesidad de diversidad ciertamente no se pierde. Los miembros del cuerpo que aquí se personifican incluyen tres de los w. 15-16 (ojolmano, pie), pero en una nueva mezcla que pone a uno de los órganos sensoriales (el ojo) a hablarle a una de las extremidades (la mano), en tanto que la oreja ha sido reemplazada por la «cabeza» que les habla a los pies. Tanto la dirección como el contenido de lo que se dice insinúan una visión «desde arriba», en la que los que se consideran en la cima de la «jerarquía» de personas de la comunidad sugieren que pueden arreglárselas sin ciertas otras personas, que no tienen su rango supuestamente superior. Que éste sea el énfasis de la presente analogía queda confirmado por el resto del párrafo. Claro que, al mismo tiempo, a su modo esta nueva analogía lleva adelante el tema de la necesidad de la variedad. De hecho, en el v. 22

14 **Sólo que en este caso se trata del simple vuvbe; ver arriba a. 1.**

se afirma específicamente la absoluta necesidad de ciertos miembros que otros despreciarían.

Es común ver en esta analogía una referencia a los que hablan en lenguas, en la suposición de que éstos se considerarían superiores a aquellos miembros de la comunidad que no lo hacen. Si es así, entonces ésta es la única insinuación de tal cosa en toda la discusión. No hay nada en el capítulo 14 mismo que sugiera tal cosa. Esa hipótesis, por ende, con lo común que es, está probablemente bien lejos del blanco por lo que se refiere a los puntos de interés del propio Pablo. Dado que la implicación de la analogía, al proceder Pablo con ella, es que algunas ***personas*** se consideran superiores a otras, y no que algunos ***dones*** sean superiores,[15] parece más probable que la situación histórica que aquí se aborda haya que ubicarla en un contexto más amplio dentro de la iglesia. Pero tal contexto no es el problema de los capítulos 1-4, ya que en esas divisiones y disputas no se insinúa ninguna jerarquía de personas. El entorno más evidente, por lo tanto, es el que precedía inmediatamente a éste, 11.17-34, donde se tiene en la mira precisamente este tipo de problema. En aquel pasaje los «que tienen» están ofendiendo a los «que no tienen» en la Mesa del Señor, y al hacerlo ofenden a la iglesia como tal. Esta sugerencia parece tanto más probable a la luz de (1) el uso que hace el propio Pablo de la imagen del «cuerpo» en 11.29, para poner en duda la ofensa a otros en la iglesia, y (2) la inclusión del «sean esclavos o libres» en la afirmación del v.13 acerca de la experiencia común que todos tienen del Espíritu como lo que los hace ser un solo cuerpo. Lo que anda mal, hay que señalarlo, no está simplemente en el orgullo de ellos. A veces puede tolerarse eso en la «aristocracia». Más bien, es tanto su autosuficiencia como su desprecio a los demás, que llega al punto de decir: «No te necesito».

22 Con un considerable cambio de metáforas, pero usando siempre los «miembros del cuerpo», Pablo procede a llevar adelante el punto del v. 21, que ciertas personas de rango supuestamente superior piensan que pueden vivir sin ciertas otras personas de la comunidad. «Antes bien,»[16] dice Pablo, «los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los

15 **Es más, no hay nada inherente en el hecho de que una persona tenga un don del Espíritu que lleve necesariamente a que ella considere que podría arreglárselas sin otros miembros de la comunidad. Tales personas podrán tener orgullo, pero eso no significa eliminar a los demás, como lo indica espeefGcamente la analogía de este versículo. Más bien, los «superiores orgullosos» necesitan que los inferiores estén por allí a fin de que su orgullo tenga algún significado para ellos. Pero no ocurre lo mismo con la posición social. Los «acomodados» pueden arreglárselas muy agradablemente sin que los que no tienen nada sean sus iguales en la misma comunidad.**

16 Gr. **akka, el adversativo fuerte.**

más necesarios». 17 En función de la analogía, es casi seguro que lo que Pablo tiene en mente son los órganos internos, que están llenos de «debilidad», pero son indispensables para que existan funciones orgánicas. Algo crucial en este argumento es el hecho de que tales órganos sólo «parecen» ser más débiles. Claro que hay un sentido en que eso es cierto: son débiles y por eso están protegidos internamente. El punto de Pablo parece ser que esa aparente debilidad no tiene nada que ver con el verdadero valor y necesidad de tales órganos en el cuerpo. En este punto hay que tener cuidado de no ponerse a alegorizar, y tratar de encontrar personas que sean así.[18] Aquí no se trata de alegoría, sino de analogía. Las apariencias engañan, dice Pablo. Si uno quitara un órgano solamente porque parece débil, el cuerpo dejaría de estar completo. Lo mismo sucede con la iglesia. Todos los miembros son necesarios, no importa lo que uno pueda pensar.

23-24a Como es típico de él, mientras permanece en este tema Pablo añade una metáfora paralela, con la cual parece estar afamando un punto parecido al del v. 22. Estos dos puntos juntos tienen entonces la intención de responder al absurdo expresado en el v. 21. Menciona algunas partes del cuerpo que, dice, parecen «menos dignas/honorables» y «vergonzosas/menos decorosas», 19 diciendo de las primeras que les otorgamos «más honor» (RVR «vestimos más dignamente»), y de las últimas que tienen «más decoro». Es casi imposible poner en buen castellano el juego de palabras que hace Pablo. Dice literalmente:

> Y cuantas partes del cuerpo estimamos menos honorables *(atimotera),*
> A éstas mayor honor *(tintén)* otorgamos;
> Y nuestras partes vergonzosas *(aschéntona)*
> más decoro *(euschénrosyné)* tienen;
> Pero nuestras partes decorosas *(ta euschémona)* no tienen necesidad.

Sin duda alguna Pablo está refiriéndose a los órganos sexuales, a los cuales conferimos mayor honor, y que por lo tanto tienen mayor decoro, porque los cubrimos, en tanto que las partes más decorosas (p.ej., la cara) no tienen necesidad de tal cosa. Aunque no es precisa la analogía con la oración anterior, el punto de Pablo parece similar. Las apariencias corporales son engañosas; todas las partes del cuerpo son necesarias, lo cual en este caso

17 Gr. noUw pod1ov ... avaycca- (lit. «por cuánto más ... son necesarios»).

18 Cf. Best,Body, p.103, quien, tras sugerir «aquellos que trabajan entre bambalinas y no atraen la atención», admite que «tal vez esto sea demasiado rebuscado; es sólo una metáfora y no debemos tratar de hacer encajarcada uno de sus detalles en la vida de la iglesia de Corinto».

19 Gr. aoXgpovct («vergonzosas, no presentables, indecorosas»). En cuanto a este uso del término para referirse al pudor sexual, ver Dt. 24.1 (LXX).

se refleja en el modo mismo en que tratamos ciertas partes de nuestro cuerpo que nos parecen «de menor categoría».

24b Al igual que en los vv. 18-20,[20] Pablo procede ahora a aplicar las anteriores observaciones al cuerpo físico, manteniendo intacta la imagen hasta el final, pero a la vez con la intención de que los corintios la apliquen a su propia situación (como lo deja ver el v. 27). En este caso la aplicación conclusiva va en tres partes: una oración (v. 24b) que afirma el papel de Dios al disponer de ese modo el cuerpo; una cláusula de propósito en dos partes (v. 25) que les dice por qué el cuerpo está compuesto en esa forma; y una ilustración conclusiva (v. 26) de la mitad positiva de la cláusula de propósito, según la cual todos los miembros pueden interesarse los unos por los otros.

Esta oración inicial, que tiene obvias semejanzas con el v. 18, atribuye las observaciones de los vv. 22-24a a la forma en que Dios mismo «ordenó»[21] el cuerpo, «dando más abundante honor al que le faltaba» [22] Este último verbo, que en su forma activa no significa «ser inferior» sino «necesitar», parece retomar las dos clases de miembros del cuerpo mencionados en las oraciones anteriores. Tanto los «débiles» como los «menos decorosos» están, a su modo, «en necesidad». Resulta menos claro, no obstante, qué era exactamente lo que Pablo tenía en mente al decir «más abundante honor». Lo más probable es que se refiera a que los miembros que parecen ser débiles y menos dignos reciben, de hecho, el mayor honor de tener funciones importantes o de recibir atención especial. En cualquier caso, no se insiste en este punto. A Pablo le basta con afirmar que el cuerpo ha sido ordenado de ese modo por el mismo Dios. Su intención en cuanto a cómo aplicarlo a la situación de Corinto se halla en la cláusula de propósito que viene a continuación (v. 25).

25 Esta oración expresa la razón por la que Dios ordenó el cuerpo en la forma ilustrada en los vv. 22-24. La cláusula se da en dos partes, bajo la forma de un contraste «no ... sino». En cierto sentido, ambas partes resultan un tanto sorpresivas, en parte porque la metáfora precedente no parecía apuntar en esa dirección, y en parte porque el contraste entre «desavenencia» y «preocuparse los unos por los otros» no parece inmediatamente apropiado al contexto actual. Sin embargo, la lógica misma no es muy difícil de seguir, especialmente si uno piensa en el cuerpo en cuanto tal, en vez de alegorizar en función de la iglesia. No sólo es cierto que no hay miembros del cuerpo que puedan decir que pueden arreglárselas sin otros (v. 21), sino que incluso

20 Pero en este caso con el más enfático ctUct («pero, segdn como son las cosas»).

21 Gr. ovyicepavvugc, que significa mezclar, revolver o unir. El énfasis de Pablo está en el hecho de que Dios «une» las partes entre sí a fin de formar el cuerpo.

22 En cuanto a este verbo, véase la n. 2.

aquellos miembros que parecen ser «menores» reciben un trato especial, ya que todos son tan vitales los unos para los otros (vv. 22-24a). Dios ha dispuesto las cosas (v. 24b) de manera tal que no haya contienda entre los miembros del cuerpo, los cuales se necesitan mutuamente para poder funcionar como cuerpo (v. 25).

El contraste entre «desavenencia»[23] y «preocuparse[24] los unos por los otros»[25] resulta epecialmente apropiado a la situación de la Cena del Señor descrita en 11.17-34, donde la «división» es precisamente en función de que algunos ofenden a otros al no atender sus necesidades. Por otra parte, casi no tiene significado alguno para la cuestión de su alta estimación del don de lenguas. No sólo es cierto que este contexto sugiere que lo que se tiene en mente son las personas, y no los dones, sino que el capítulo 14, donde Pablo corrige la postura de ellos en relación con las lenguas, no dice nada que indique que ese don esté ocasionando contienda interna de ninguna clase. Tampoco hay sugerencia alguna de que los corintios que hablaban en lenguas tuvieran un punto de vista elitista o se consideraran superiores a los demás. Eso es algo que algunos introducen en su lectura del texto sobre la base de la presente analogía, y entonces leen la analogía sobre la base de esa lectura del capítulo 14; es decir, se trata de un argumento puramente circular.

26 Pablo redondea la aplicación desarrollando el lado positivo del v. 25, a saber, lo de que «los miembros todos se preocupen los unos por los otros». La analogía se entiende con facilidad, especialmente la primera parte. Es difícil estudiar si uno tiene dolor de muelas; el cuerpo entero sufre con la parte que está dolorida. Más difícil es la segunda parte,[26] «Si un miembro recibe honra,[27] todos los miembros con él se gozan». ¿Sugiere que la adulación de algún miembro del propio cuerpo (los ojos, la cara, la apariencia física, etc.) ocasiona un olvido momentáneo de otras dificultades, incluso las corporales? ¿O se refiere a que un miembro recibe cuidados

23 Gr. oxeapa, como en 1.10 (pero no 3.3) y 11.18.

24 Gr. ltept.llvaw; ver bajo 7.32-34. El verbo es positivo en este caso.

25 Gr. aXlrl>,.tuv. Es notorio que en una iglesia donde se afirma que hay tanta contienda interna, esta palabra aparezca tan rara vez (sólo aquí y en 11.33 en esta forma). Sin embargo es uno de los términos favoritos de Pablo en las secciones parenéticas de sus otras cartas, tanto anteriores (1 Tesalonicenses) como posteriores (Gálatas, Romanos) a la presente.

26 Barrett, pp. 291-292, duda que esta parte se aplique al cuerpo en absoluto. Pero dado el v. 27, que por fin aplica a ellos mismos el conjunto de lo que ha precedido, parece mejor escucharla todavía como parte de le metáfora, si bien es evidente que apunta muy directamente hacia ellos.

27 Gr. bollaletat, que, puesto que puede significar «revestido de esplendor» en relación con nuestra existencia celestial, con toda probabilidad comporta aquí esa connotación. Se trata de que un miembro es «honrado» o «alabado» en alguna forma.

28 Por lo que se refiere a **su aplicación a la iglesia, probablemente** haya que señalar que la frase anteriores generalmente mucho más fácil que ésta.

especiales?[29] En cualquier caso, podemos ver cómo la red va apretándose en tomo de los corintios. Así deben comportarse los unos con los otros, precisamente porque, como lo desglosará claramente Pablo en el v. 27, ellos son el único cuerpo de Cristo y cada uno de ellos en particular es miembro de ese cuerpo, y por lo tanto son miembros los unos de los otros.

Pablo ha recorrido un largo camino desde donde todo esto comenzó, como ilustraciones del v. 14. Pero su punto no carece de importancia. La falta de unidad entre ellos, que tan de manifiesto se pone en la Cena, es difícilmente loable, y mucho menos aún a la luz de su arrogancia en torno de la sabiduría y el conocimiento. Pero, en su deseo por las cosas espirituales (14.12), ellos se han centrado de modo singular en las lenguas. Necesitan tanto la unidad como la diversidad. Pero no pueden tener la una sin la otra. De ahí este interés por la unidad; el resto del capítulo se dedica a la diversidad, a la cual volverá Pablo en el párrafo que viene a continuación.

Esta es una de las secciones de la carta que parecen hechas a la medida para una aplicación actual. Pero la advertencia que hay que hacer es que no hay que descuidar del todo los intereses propios de Pablo, en favor de esos otros fáciles e independientes que son fácilmente derivables a partir de metáforas tan ricas. Lo que a Pablo le interesa es la diversidad, por una parte, y por otra la preocupación de unos por otros en el cuerpo. Según las analogías mismas, eso significa (1) que debe haber mayor aceptación de una variedad de dones en la iglesia. La concentración singular en un solo don, ya se trate de las lenguas, la profecía o la curación en las iglesias carismáticas, o los dones estrictamente intelectuales en otras iglesias, destruye la diversidad que Dios se proponía para el cuerpo. Pero también significa (2) que, por lo que se refiere a las personas, debemos dejar de descalificar a otros alegando que son menos importantes que nosotros. Eso es destruir la unidad.

d Una vez más, la realidad de la diversidad

Cap. 12.27-31

27 Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno en particular.

28 Y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero maestros, luego los que hacen milagros, después los que sanan, los que ayudan, los que administran, los que tienen don de lenguas.

[29] P.ej., en las sociedades de hoy, algo parecido a darse un masaje en la espalda o tomar un antiácido.

29 ¿Son todos apóstoles? ¿son todos profetas? ¿todos maestros? ¿hacen todos milagros?

30 ¿Tienen todos dones de sanidad? ¿hablan todos lenguas? ¿interpretan todos?

31 Procurad, pues, los dones mejores.' Mas[2] yo os muestro un camino aun más excelente.

Este párrafo pone fin a la discusión que había empezado en el v. 4, enlazando sus dos partes (vv. 4-11 y 12-26) y retomando así al énfasis con que había comenzado. En el v. 27, la imagen precedente del cuerpo *(vv.* 12-26) es aplicada específicamente a la iglesia de Corinto, otra vez con énfasis en los muchos que la componen. En los vv. 28-30, ahora por medio del v. 27, Pablo regresa una vez más al punto de interés de los vv. 4-11, la necesidad de diversidad y no de uniformidad, en los dones y ministerios.

Este punto lo afirma mediante otra lista *ad hoc,* la cual esta vez incluye personas y sus ministerios así como algunos de los carismas de los vv. 8-10. Como antes, lo que le interesa no es dar *instrucción* acerca de los dones y ministerios, ni establecer una *jerarquía* entre éstos. Más bien, las ilustraciones precedentes implicaban que el cuerpo tiene a la vez diversas clases de miembros y diferencias dentro de cada clase. La anterior tenía que ver con los dones (vv.15-20), la siguiente con personas *(vv.* 21-26). Ahora sencillamente las combina, comenzando con «personas» y terminando otra vez con «lenguas». Pero no ha perdido de vista su meta que aparece con gran fuerza en la retórica de los *vv.* 29-30: «¿Acaso son todos una sola cosa?» «¿Tienen

t RVR sigue aquí a los Mss. occidentales y el TMay, que pusieron el confuso xpeL(TT)ova («mejores») en lugar del término claramente original de Pablo, lxeclovca («mayores»), que consta en P46 Alef A B C 6 33 81 104 326 630 1175 1739 1881 pe co. Ver Zuntz, p. 135, cuya acotación vale la pena citar en forma completa: «La lectura 'no alejandrina' hace que **Pablo termine en una perogrullada:** si existen unos carismas 'mejores' que otros, por supuesto que hay que procurarlos; además le acredita un uso de la palabra KpeLaaov para el cual no existe paralelo alguno en sus escritos ... La esencia de la exhortación de Pablo es que algunos dones espirituales son 'mayores' que otros (cf. xiv.5) porque benefician a la comunidad más amplia. Aún **así, se opone de plano a la** noción de que unos sean superiores o inferiores a otros.» En el otro bando, se puede ver a A. Harnack, «The Apostle Paul's Hymn of Love (1 Cor. XIII.) and its Religious-Historical Significante», Exp 8:3, 1912, pp. 385-408, 481-503 (esp. pp. 387-388), que apareció originalmente en *Sitzungsóerichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* Berlín, 1911, pp. 132-163.

2 Gr. eT (= «todavía» o «aún»); la lectura de RVR es difícil de justificar. La dificultad con este adverbio queda demostrada por la lectura de P46 (y tal vez D` F G), el tL (= «Si algo más hay, yo os muestro...»). Pero esa lectura es casi con toda seguridad una corrupción. Cf. el anlisis de Zuntz, pp. 90-91, que se ve tentado por ella pero admite las dificultades.

todos los mismos dones?» «Claro que no,» es la respuesta que se busca. Esto es simplemente el v. 19 aplicado directamente a la situación de la iglesia. Lo que a Pablo le interesa es la diversidad dentro de la unidad; y la diversidad incluye las lenguas, aunque no permitirá que las lenguas sean lo exclusivo.

27 Esta oración, que enlaza todas las piezas precedentes, desglosa lo que los corintios debieron haber sabido desde el principio: que todas las analogías anteriores se referían a ellos. En el v. 12 Pablo afirmaba que el cuerpo, con su diversidad en la unidad, es semejante a Cristo. Ahora dice con toda claridad: *«vosotros,* pues, sois ell cuerpo de Cristo», con lo cual quiere decir que colectivamente, en su relación común con Cristo por medio del Espíritu, ellos son su único cuerpos (vv. 12-13). Al mismo tiempo, son «miembros cada uno en particular»,[6] lo cual significa que individualmente componen los muchos miembros (v. 14). Como lo muestra claramente el versículo siguiente, esto significa que individualmente ellos son miembros, con una variedad de partes «asignadas». Como antes, el énfasis se pone en los muchos que le dan al único cuerpo su necesaria diversidad.

28 Con esta oración Pablo procede a dar contenido a la aplicación precedente, es decir, que individualmente ellos son los miembros del único cuerpo de Cristo. Al hacerlo reitera dos puntos del argumento precedente: Primero, reafirma que Dios es responsable7por la diversidad que compone el único cuerpo (cf. vv. 4-6, 11, 18, 24b). La oración comienza

[3] El pronombre está en primera posición, lo cual indica énfasis.

[4] En el texto griego no hay artículo definido. Pablo no está tratando de decir algo referente a la relación de ellos con otras iglesias, sino acerca de la relación de ellos con Cristo y unos con otros. Por eso no quiere decir *el* cuerpo, como si ellos fueran el cuerpo en su totalidad, ni significa tampoco *un* cuerpo, como si fueran uno entre muchos (por verdadero que eso pudiera ser desde otros puntos de vista). Más bien quiere decir algo así como «La relación de ustedes con Cristo (vv. 12-13) es la de ser cuerpo suyo». El genitivo «de Cristo» es posesivo. Cf. Parry, p. 185. Tan resuelto se muestra Mare, p. 266, por hacer que este pasaje se refiera a la iglesia universal, que limita su estudio a este uso sin artículo, y deja muy de lado el enfático vp£ts.

[5] Aunque la inquietud es buena, es dudoso si E. Schweizer ha captado el punto de interés que Pablo tiene aquí, al enfatizar el carácter «misionero» de la iglesia como su «cuerpo», en el sentido de que ha de funcionar «como el instrumento mediante el cual Cristo realizaba su continuo servicio al mundo» (ver «The Church as the Missionary Body of Christ», NTS 8, 1961-1962, pp. 1-11). Todo eso es cierto, desde luego, pero en este texto la misma enumeración de los ministerios señala hacia funciones dentro de la iglesia para edificarla, y no al ministerio hacia afuera.

[6] Gr. ex pepous, que aquí significa que «cada uno por su parte» es miembro.

[7] Es especialmente sobresaliente la correspondencia con el v. 18. Como en ese versículo, el énfasis que se pone aquí es en la responsabilidad de Dios por la diversidad, por «disponer» las muchas partes del cuerpo como él quiso.

con su nota enfática (literalmente)[8]: «Y[9] aquellos a quienes[10] Dios puso[11] en la iglesia[12] [son].»

En segundo lugar, ilustra esa diversidad recurriendo a otra lista de considerable dimensión (cf. vv. 8-10), la cual tiene varios rasgos dignos de notar: (1) Comienza con una lista de ***personas*** (apóstoles, profetas, maestros) a quienes clasifica en el orden de primero, segundo y tercero. (2) Con los rubros cuarto y quinto (lit. «milagros» y «dones de curaciones») regresa a los jarismata, tomando dos de la lista de los vv. 8-10. Estos dos van precedidos de la palabra «luego» (RVR «luego/después»), como si tuviera la intención de seguir adelante con la lista por orden de importancia. (3) Los rubros sexto y séptimo (lit. «ayudas» y « direcciones»), que son acciones de servicio, son notorios en tres sentidos: (a) son los únicos dos que no vuelven a mencionarse en la retórica de los vv. 29-30; (b) no vuelven a mencionarse en el NT; (c) no parecen ser del mismo tipo, es decir, dones sobrenaturales, como los que les preceden y los que les siguen (milagros, curaciones, lenguas).

De modo que, deliberadamente o no, esta lista se ha presentado de manera tal que incluye ministerios personales, carismas y acciones de servicio, concluyendo con las lenguas. Todos éstos representan toda una gama de «ministerios» en la iglesia, y probablemente se escogieron por esa misma razón. Lo que no queda claro es qué conclusión puede sacar uno de esta mezcla.

a Aunque la intención de Pablo parece suficientemente clara, la gramática se traba un poco, lo cual hace que una traducción literal sea, cuando menos, difícil.

9 Gr. xaL, que aquí probablemente sea coordinado, desarrollando no «la noción de la iglesia como estructura orgánica» (Barrett, p. 293), sino la noción de las muchas clases de miembros que constituyen el cuerpo.

10 Gr. ov5 M,ev, lo cual exige un oug be coordinado («unos de una clase ... otros de otra»; ver bajo 7.7). Pa lugar de eso, Pablo abandona esta construcción a favor de una enumeración ordinal, lo cual ocasiona una especie de anacoluto.

11 Gr. EOeto; ver a. 13 bajo v. 18. Puesto que este verbo es idéntico al del v. 18, y puesto que las dos oraciones se corresponden tan de cerca, es difícil justificar el hecho de que RVR use dos palabras diferentes («ha colocado» y «puso»).

12 Puesto que esta oración va coordinada con el v. 27, con su «vosotros sois» enfático, referido a la iglesia de Corinto, poco puede dudarse de que mediante esta frase Pablo tuviera también en mente, en primer lugar, a la asamblea local de Corinto. Cf. Duna, Jesus, pp. 262-263. Pero su uso en esta clase de contexto parece preparar también el camino para su uso más amplio en las Cartas de la Cautividad para referirse a la iglesia universal, especialmente en vista de que lo primero que «puso Dios en la iglesia» son los «apóstoles» (plural). Cf. Mar ti a, p. 31, quien dice esto mismo a la inversa, que «lo que Pablo tenía en mente era la iglesia universal, de la cual los cristianos corintios formaban una manifestación local». Toda su exégesis, como la de la mayoría de los intérpretes, se fundamenta entonces en la naturaleza más universal de los ministerios que encabezan la lista. Al otro lado de la cuestión ver B. Banks, Paul's Idea of Community, Grand Rapids, 1980, pp. 35-37, quien prefiere limitar el término estrictamente a la comunidad local.

Cuando más, podemos- decir que los primeros tres hacen énfasis en las personas que desempeñan esos ministerios, mientras que los últimos cinco enfatizan el ministerio en sí.[13] La RVR ha tratado de superar esto, haciendo que la lista entera sea personal: «milagros» se convierte en «los que hacen milagros», y «ayudas» en «los que ayudan». Esto puede ser justificable a la luz de los vv. 29-30, donde la naturaleza de esas preguntas exige una expresión más personal.[14] Pero la verdad es que enumera dones y acciones, no personas. Eso probablemente sugiere que los primeros tres rubros no han de concebirse como «oficios» ejercidos por ciertas «personas» en la iglesia local, sino más bien como «ministerios» que hallan su expresión en diversas personas; asimismo, los «dones» que siguen no se expresan en la iglesia separadamente de las personas, sino que son ante todo dotes de la gracia del Espíritu, dadas a diversas personas en la iglesia para su mutua edificación.

Eso nos lleva a la siguiente pregunta: ¿Pablo tiene la intención de que todos éstos se entiendan en orden jerárquico o de rangos, por lo que respecta a su papel o significación en la iglesia? La respuesta a esto parece ser que no. Ciertamente tiene la intención de establecer un orden de rangos entre los tres primeros. Se podría alegar lo mismo respecto a los demás, basándose en el «luego ... luego» que precede a los dos siguientes. Pero eso parece poco probable porque (1) con el sexto rubro abandona la enumeración, (2) los rubros cuarto y quinto van en orden inverso en comparación con su enumeración anterior, y (3) parece no haber un significado especial en lo de si los milagros preceden a las curaciones o viceversa, o en si estos preceden o siguen a las acciones de ayuda y de dirección. El don de lenguas, como se señaló anteriormente, no se pone de último porque sea menos importante, sino porque es la manzana de la discordia. Como antes, Pablo lo incluye porque es parte de la necesaria diversidad; pero lo incluye al final para que se capte primero el énfasis en la diversidad.

Entonces, ¿porqué jerarquiza Pablo los primeros tres? Eso es más difícil de contestar; pero casi con toda seguridad tiene que ver con su propia convicción acerca del papel que desempeñan en la iglesia esos tres ministe-

[13] Es común afirmar, como hace p.ej., Parry, p. 187, que «se traza una línea bien definida ... entre las funciones permanentes ya enumeradas y las manifestaciones ocasionales de poder espiritual». Puede ser o no ser cierto que algunas funciones fueran permanentes u ocasionales, pero el texto mismo no asegura tal cosa. Es simplemente una afirmación, no importa con cuánta frecuencia se repita.

[14] Ver bajo vv. 29-30, donde Pablo parece percibir él mismo la dificultad. Trata de limitarse a los «dones» en cuanto tales, pero la pregunta «¿Son todos milagros?» tendría tan poco sentido (en griego como en cualquier otro idioma) que opta por convertir los últimos tres en personales, añadiendo un verbo. El hecho de que comience por enumerar sencillamente un don significa que el énfasis se sigue poniendo en el don, más que en las personas que expresan ese don.

rios. No se trata tanto de que uno de ellos sea más importante que los otros, ni de que éste sea necesariamente su orden de autoridad, [15] sino de que uno tiene rrecedencia sobre el otro en la fundación y edificación de la asamblea local. [6] Ala luz de 14.17 y de la probabilidad de que aquellos que han tomado la delantera contra Pablo sean considerados «profetas», uno se ve tentado a ver aquí un acto de subordinar esas personas al apóstol, quien está dándoles «mandamientos del Señor» (14.37) en contraposición a los «profetas». Tal vez sea notorio el que a ninguna de estas «personas jerarquizadas» se le ***dirija la palabra*** en esta carta, ni se da por entendido que esas personas «dirigen» el culto, el cual, según estos textos, sigue estando todavía bajo la autoridad soberana del Espíritu.

Por lo que respecta a los rubros individuales:

(1) ***Primeramente, apóstoles.*** Sobre este término, ver bajo 1.1 y 9.1-2. No es de extrañar que Pablo mencione en primer lugar a los «apóstoles». Lo sorprendente es que los incluya en esta lista, y que los mencione en plural. Como se señaló bajo 1.1, para Pablo éste es un término que indica tanto «función» como «puesto/oficio». En consonancia con los otros rubros de la lista, aquí es primordialmente «funcional», probablemente adelantándose a la inquietud de «edificar» el cuerpo, que ha insinuado ya en el *v.* 7 y que recalcará en el capítulo 14. [17] Lo más probable es que con esta palabra esté reflexionando sobre su propio ministerio en esta iglesia; [18] el plural es por deferencia a otros que han tenido el mismo ministerio en otras iglesias. [19] En cualquier caso, no hay ninguna otra evidencia de que Pablo haya concebido a una iglesia local como si tuviera en su seno a algunos llamados «apósto-les», que fueran responsables por sus asuntos.

15 Aunque ése sería ciertamente el caso de los «apóstoles». Pero la cuestión de las «estructuras de autoridad» no se plantea aquí, y por lo que atañe a esta discusión es cosa totalmente sin ¡mportancia. Resulta un tanto interesante el hecho de que los más interesados en esa cuestión hayan relegado los primeros dos ministerios solamente al siglo 1 (aunque algunos, sin base textual alguna, quisieran equiparar «profeta» a «predicador»), de modo que el tercero, el de maestro, asume ahora la primera posición (ver, p.ej., MacArthur, pp. 322-324). ¡Uno se pregunta si habrá sido un maestro el primero en diseñar tal hermenéutica!

16 Cf. Grudem, pp. 56-57, aunque su término no es «precedencia» sino «utilidad para edificar la iglesia». No hay nada en el texto que apoye la sugerencia, frecuentemente repetida, de que éstos tres sean ministerios itinerantes, mientras que los demás serían locales. Ver, p.ej., Martin, pp. 32-33. Sobre este debate entre los eruditos alemanes ver Conzelmann, p. 215.

17 Cf. la lista de Ef. 4.11, que comienza también con los apóstoles e incluye a los profetas y maestros, cuya razón para ser «dados» a la iglesia es «perfeccionar a los santos para la obra del ministerio» y «para la edificación del cuerpo de Cristo».

18 Nótese especialmente que en 9.1-21a «autoridad» de los «apóstoles», desde el punto de vista de Pablo, no era sobre la iglesia universal, sino sobre las iglesias que él había fundado. A este respecto ver Dunn, Jesus, p. 274.

19 Sobre la base de 9.6, Dunn, Jesus, p. 275, limitaría aquí este térm¡no a Pablo y Bernabé.

(2) ***En segundo lugar, profetas.*** En cuanto a este término, ver bajo vv. 8-10. La pregunta es si Pablo está pensando aquí en un grupo específico de personas conocidas como «profetas» en contraposición a los «apóstoles» y otros miembros de la comunidad, o si se trata para él de un término puramente funcional, referente a cualquiera que ejerciera el don de la profecía. Probablemente la respuesta sea a la vez que sí y que no. Como se señaló bajo el v. 10, la evidencia del capítulo 14 sugiere que todos los «espirituales» eran potencialmente «profetas», en el sentido de que podían profetizar. Pero esta lista, así como el parecido modo de expresarse en Efesios 2.20 y 4, 11, sugiere que para Pablo, como para Lucas, había algunos que, por fungir de modo regular de ese modo, eran conocidos como «profetas». Aquí probablemente el término sea una designación para estos últimos, aunque todavía el énfasis estaría en su ***función:*** edificar la comunidad.

(3) ***Tercero, maestros.*** Esta es la primera mención de este ministerio en las cartas paulinas que nos quedan. Todos los intentos por definir este ministerio a partir de la perspectiva paulina resultan menos que convincentes, por lo escasa que es la evidencia.[20] Al igual que con la profecía, el sustantivo «enseñanza» volverá a aparecer como un don (14.6, 26; q.v.; RVR traduce «doctrina») sin referencia a la persona del maestro. Probablemente se dé, entre la enseñanza (en tanto discurso inspirado) y el maestro, la misma relación que entre la profecía y el profeta. Había algunos que con regularidad daban una «enseñanza» en las comunidades, y por ello llegaron a ser conocidos como maestros. Pero una vez más, como lo indica el cap. 14, lo que interesa aquí es su ***función,*** no Su oficjo.[21]

(4,5) ***Luego, milagros; luego, dones de curaciones.*** En cuanto a estos dones véase bajo vv. 8-10. Es de notar que estos dos aparecen en orden inverso que en los vv. 9-10, lo cual sugiere la poca importancia del rango a partir de este punto. Como se señaló anteriormente, el énfasis no se pone en las personas que tienen estas dones, sino simplemente en la presencia de los dones mismos en la comunidad.

(6) ***Obras de ayuda.***[22] Este es el único lugar del NT en que aparece esta palabra, si bien es conocida en la LXX, donde funciona como sustantivo

20 **Ver, p.ej., Duna, Jesus, pp. 282-284, quien considera que sus funciones primordiales son «transmitir e interpretar las tradiciones». Esto resulta atractivo y puede bien ser correcto, pero excede nuestra capacidad de demostración a partir de la evidencia sola.**

21 **Puesto que en cada caso el énfasis se pone en la función de estos primeros tres rubros, es muy probable que, por lo que respecta a las personas, hubiera cierta superposición. Es decir, el apóstol Pablo, p.ej., está entre aquellos que en Antioquía son conocidos como «profetas y maestros» (Hch. 13.1). Probablemente esos términos quedaron en última instancia asignados a ciertas personas, sobre la base de su función más común dentro de la iglesia.**

22 **RVR «los que ayudan».**

verbal con el significado de ayudar, asistir o auxiliar a alguien. Tal vez sea semejante a los tres últimos rubros de la lista de Romanos 12.8 (servicio, dar para las necesidades de los demás, realizar obras de misericordia). Sea como sea, da a entender que hay quienes atienden las necesidades físicas y espirituales de otros en la comunidad.

(7) *Dones de administración.* Aunque el sustantivo personal de la misma raíz de esta palabra aparece en Hechos 27.11 y Apocalipsis 18.17, con el significado de «timonel» o «piloto», esta misma palabra aparece tres veces en la LXX,[26] donde comporta la idea verbal de dar «guía/orientación» a alguien. Dado que en el castellano moderno la palabra administración evoca la idea de «habilidades administrativas», lo cual se encuentra bien lejos de lo que Pablo tenía en mente, la mejor traducción de este término podría ser «acciones de guía/orientación», aunque es probable que se refiera a dar consejo sabio a la comunidad entera, y no simplemente a los individuos.

(8) *Diversos géneros de lenguas.* En cuanto a este don, ver bajo v. 10. Como se señaló antes, no es de extrañar que se enumere de último; lo que es inusitado es que esté tan aislado al final de esta lista, como un don de palabra. Sin duda parece fuera de lugar después de los cuatro rubros que le anteceden. Esto aumenta la probabilidad de que sea correcta nuestra interpretación, de que no está al final de una lista descendente sino que se incluye por fin en una enumeración verdaderamente heterogénea de dones y ministerios en la iglesia.

29-30 Pablo concluye ahora su discusión del presente capítulo con un *crescendo* de preguntas retóricas. Desde un inicio, su interés ha sido la necesidad de la diversidad, la cual, desde luego, debe funcionar en un contexto de unidad. Eso queda totalmente claro con estas preguntas. «¿Son todos una sola cosa? ¿Funcionan todos con el mismo ministerio?» La respuesta que se tiene en mente es: «Claro que no.» Entonces, el punto de Pablo es éste: «Cierto; entonces, ¿por qué ustedes no se aplican esto a sí mismos y a su celo particularizado por el don de lenguas?» Las lenguas

23 Generalmente con referencia al auxilio divino, o en los papiros con referencia al auxilio que se le pide a un rey. Pero es totalmente gratuito argumentar, sobre la base de este uso, como lo hace Parry, p. 187, que «comporta por ende la sugerencia definida de asistencia otorgada por las autoridades gubernativas».

24 Observación que también hace Dunn, *Jesus*, p. 252; la frecuente sugerencia de que estos serían los deberes de los «diáconos» concierne a las inquietudes de una época posterior. Cf. la lista de «buenas obras» atribuidas a la «verdadera viuda» en 1 Ti. 5.10.

25 Gr. icupepvnaELp es tb. un «hapax legomenon» en el NT. Tan gratuito como conectar las «ayudas» con los «diáconos» (ver nota anterior)es el conectaresta palabra con los «obispos».

26 Pr. 1.5; 11.14; 24.6.

27 Cf. Dunn,*Jesus*, p. 252, quien traduce «dar consejo».

están bien, pasará a afirmar, con tal que se las interprete. Pero no todo el mundo debe hablar en lenguas cuando la iglesia se congrega para el culto. Eso haría que todos sean lo mismo, lo cual sería como un cuerpo con un solo miembro.

La lista misma repite los rubros del v. 28,[28] con la omisión de «actos de ayuda» y «actos de guía», y la adición de «interpretación de lenguas» al final. No hay que buscar interpretaciones especiales en estas diferencias, ya que la retórica misma indica el punto que Pablo está tratando de establecer. La adición de los verbos «tienen» y «hablan» con «dones de sanidad» y «lenguas»[29] es sencillamente una forma de evitar la expresión poco elegante que había comenzado con la cuarta pregunta, «¿Son todos milagros?» Las tres preguntas que siguen dejan ver con toda claridad que su intención era decir: «¿Hacen todos milagros?».

La tensión que algunos encuentran entre esta retórica y la pregunta referente a si alguien queda por ende excluido de alguno de estos dones, tiene que ver nuevamente con nuestras inquietudes de precisión. En 14.5, lo de «quisiera» que todos hablaran en lenguas (aparentemente la intención es: «en privado») y en 14.1 el imperativo «procurad los dones espirituales, pero sobre todo que profeticéis», más la afirmación en 14.31 de que «podéis profetizar todos», sugieren que tales dones están, potencialmente, a la disposición de todos. Pero ese *no* es para Pablo aquí el punto o inquietud. Su retórica no significa: «¿*Pueden* todos hacer esto?», a lo cual la respuesta sería probablemente: «Por supuesto.» Más bien, lo que él quiere decir es: «¿*Son* todos esto, *hacen* todos lo otro?», a lo cual la respuesta es: «Por supuesto que no». El interés singular de este argumento es lo que ha conducido a esta retórica, la cual concluye de un modo resonante como una defensa de la diversidad.

31 Después de la discusión de los vv. 4-30, y especialmente después de la retórica de los vv. 29-30, el imperativo con que comienza este versículo, lit. «Pero ansiad[31] los dones mayores», es una paradoja. Para muchos no lo es, desde luego, ya que es común leer el v. 28 como una *jerarquía* de diversos ministerios y dones, de modo que Pablo coloque las lenguas como el último

[28] Dejando claro que éste, y noel número o jerarquía de los ministerios, es el punto central de aquella lista.

[29] Cf. tb. el uso del verbo en vez del sustantivo para «interpretación».

[30] Cf. Barrett, p. 296: «La oración de Pablo se resquebraja.» Sí y no. Como se señaló anteriormente, es un griego atroz, como lo es también el castellano. Pero mantiene el énfasis en los dones, no en las personas en cuanto tales.

[31] Gr. 1r1Xatme (cf. 14.1, 39 y ~rl r¿Lte en 14.12), que bien pueden tener toda la fuerza del tiempo presente, «seguid deseando con ansia». Con su adj. ;TIXos(ver bajo 3.3) puede usarse ya sea en sentido positivo (como aquí; ef. 2 Co. 11.2), o en un sentido negativo («tener rivalidad», «estar celoso», como en 13.4).

y menor de los dones.[32] Según eso se lee este imperativo como una exhortación a que procuren los dones del principio de la lista por contraposición a los del final, y se considera entonces que el argumento del capítulo 14 apoya esto (la profecía como el don «mayor» y las lenguas como el «menor»). Sin embargo, las dificultades de esa postura son demasiadas como para hacerla viable;[33] de hecho, a fin de cuentas hay que desecharla como algo contradictorio tanto al espíritu como a la intención del argumento precedente. Pero si es así, entonces ¿qué hace uno con este imperativo, que asimismo parece contradictorio con lo que le ha precedido? Se han ofrecido tres alternativas.[34]

(1) Hay quienes han sugerido que se trata de una cita de la carta escrita por los corintios, como si Pablo estuviera diciendo aquí: «Pero `procurad los dones mayores', decís vosotros; pues bien, yo os mostraré un camino muy superior a ése.»[35] Esto se apoya no solamente en el hecho de que en lugares anteriores Pablo parece citar la carta de ellos,[36] sino también en el lenguaje de 14.12: «Ya que sois celosos de `espíritus'». La dificultad con esta opción es la ausencia de señales en este punto del argumento que pudieran sugerir o que Pablo está citándolos a ellos o que lo que viene después es una modificación como la que se halla, por ejemplo, en 6.13-14; 7.2; u 8.2-3.

32 En cuanto a este malentendido sobre el uso que hace Pablo de p£L~ova, ver la cita de Zuntz en la n. 1 arriba.

33 (1) El propio énfasis de Pablo a lo largo de todo el argumento es, constantemente, en la necesidad de diversidad, y no en jerarquizar algunos dones como si fueran «mayores» que otros. (2) Esto queda confirmado por la retórica de los vv. 29-30, que deja muy de lado cualquier interés por la jerarquización, y sólo tiene que ver con la variedad. (3) Según el mismo razonamiento que coloca las lenguas como el último don, «apóstoles» debería ser el don «mayor», y sin embargo todo el mundo estaría de acuerdo en que éste es precisamente el don que ninguno de ellos podría legítimamente «procurar» o «desear con ansia». (4) Si bien en el cap. 14 se usa la profecía como ejemplo primario de inteligibilidad, su puesto en las dos listas del cap. 12 es ambiguo: es el sexto en la primera, el segundo en la otra. (5) La falta de interés por establecer rangos queda manifiesta en el hecho de que Pablo no incluye cinco de los nueve rubros de la primera lista en la segunda; y de los cuatro que sí incluye, los primeros tres están en orden inverso. (6) Tal postura parece contradecir de plano el punto de interés en la segunda aplicación de la imagen del cuerpo (vv. 21-26), donde Pablo había recalcado la mutua interdependencia de ellos, en la cual ninguno era «superior» a los otros.

34 Harnack, «Hymn», p. 388, argumenta con mucha seguridad que con lo de «dones» Pablo se refería aquí al fruto del Espíritu enumerado en Gá. 5.22-23. La debilidad de tal argumento, que el mismo autor reconoció, estriba en su total falta de apoyo en el presente pasaje. Hamack hace este ruego: «pero cada corazón debe percibir y saber lo que él tenía en mente».

35 Ver, p.ej., Baker, «Interpretation», pp. 226-227; siguiendo a M.-A. *Chevalier,EspritdeDieu, Paroles d Hommes*, Neuchátel, 1963, pp. 158-163.

36 Ver, p.ej., 6.12,13; 7.1, 25; 8.1, 4.

(2) Es posible leer el verbo como un indicativo.[37] Según eso, Pablo, después de argüir a favor de la diversidad en contra del entusiasmo particularizado de ellos por las lenguas como evidencia primordial de que alguien es «espiritual», ha replicado: «pero vosotros estáis buscando los supuestos dones mayores. En vez de oso, yo os mostraré un `camino más excelente'». Entonces pasa a exhortarlos a que procuren el amor, y les dice que en ese contexto deseen con ansia no «dones mayores» sino sencillamente «dones espirituales». Y cuando uno hace esas dos cosas -procurar el amor y desear los dones espirituales- entonces buscará un don inteligible como lo es la profecía (u otros enumerados en 14.6), porque sólo lo inteligible edificará a la comunidad. Eso queda apoyado además, como en el caso de la opción anterior, por la afirmación de Pablo a este respecto en 14.12. Lo que se plantea básicamente en contra de esta opción[39] es la aparición de la misma forma verbal en 14.1 y 39, donde no puede sino ser un imperativo y no un indicativo.[40]

(3) No obstante algunos rasgos atractivos en esta segunda opción, la alternativa más probable es que este verbo sea un imperativo, como en 14.1, pero que no tenga el propósito de contrastar con 12.4-30, ni con las listas precedentes de dones. Más bien, el argumento precedente ha concluido con la retórica de los vv. 29-30. Con estas palabras Pablo está a punto de lanzar su siguiente argumento, en 14.1-25, y la necesidad de la inteligibilidad en la comunidad; y en la comunidad todos los dones inteligibles son «mayores» que las lenguas porque pueden edificar, en tanto que las lenguas sin interpretación no pueden. 1 Pero antes de llegar a ese punto, Pablo se interrumpe

37 En cuanto a este argumento ver G.Iber,«ZumVersti ndnisvonICor.12:31»,ZNW54,1963, 1pp. 43-52. Cf. Bittlinger, pp. 73-75, quien adopta también esta alternativa. Martin, pp. 34-35, combina estas primeras dos opciones, siguiendo a Chevalier para hacer una distinción considerable entre soe Xaptalaata en este versículo y la xveugaiuca en 14.1. Verla nota siguiente.

38 Sin embargo, Chevalier, Baker, y Martin (ver na. 35 y 37) dan considerable énfasis ala idea de que xvevpaTaca en 14.1 es un cambio de palabras deliberado por parte de Pablo, y que esto refleja el punto medular de la controversia entre él y ellos. La dificultad con este punto de vista es que hace de Xapiagasa una palabra corintia, la cual Pablo trata luego de poner en un nuevo contexto con el uso de xvavWaTLxoL Pero eso parece ir en contra del resto de la evidencia de esta carta, de que xvevpaTLKosera la palabra *corintia,* que ellos usaban para oponerse a Pablo.

39 Aunque uno esperada encontrar también el pronombre enfático vMELSSe («pero en cuanto a vosotros se refiere») si tal fuera la intención de Pablo.

40 Pero, como señala Iber, cuando sí reaparece como imperativo en 14.1, carece de lo que él considera el modificador peyorativo «mayores». Según eso, Pablo está diciendo: «Ustedes andan buscando los dones *mayores;* pero simplemente debelan estar buscando los dones espirituales en el contexto del amor».

41 Ver **especialmente bajo 14.5, donde a la** profecía se la califica específicamente como p£Ljov precisamente por esta razón.

a si mismo para proporcionar el marco apropiado en el cual han de funcionar los «dones mayores»: el amor. Según este punto de vista, 14.1 sirve para retomar el hilo. «Busquen el amor», ordena, «y en ese contexto deseen con ansia las cosas del Espíritu, especialmente aquellos dones que son inteligibles y que por eso edificarán a la comunidad.»

Si esta es la forma correcta de ver el asunto, entonces las palabras «y ahora os mostraré el camino más excelente» sirven para interrumpir el argumento con el fin de poner la discusión entera en un marco totalmente diferente. Con frecuencia se sugiere que Pablo está proponiendo el amor como el mayor de todos los dones, y por lo tanto como el «don mayor» que todos han de procurar. Pero eso no es muy exacto. No sólo resulta que Pablo no llama al amor un don, ni aquí ni en ninguna otra parte, sino que además esta cláusula se yergue en *contraste* con el imperativo inmediatamente precedente, y no como su complemento apropiado. Lo que Pablo está a punto de echar a andar es una descripción de lo que él llama «un *camino*[42] incomparable›[43] El camino que ellos están siguiendo es básicamente destructivo para la iglesia como comunidad; el camino que se les invita a seguir es uno que procura el bien de los demás antes que el propio. Es el camino de edificar la iglesia (14.1-5), de buscar el bien común (12.7). En ese contexto uno siempre procurará con ansia las cosas del Espíritu (14.1), pero precisamente para que otros sean edificados. De manera que no se trata de «amor contra dones» lo que Pablo tiene en mente, sino de «amor como el único contexto para los dones»; porque sin el primero, los últimos no tienen utilidad en absoluto, como tampoco la tiene entonces casi ningún otro elemento de la vida cristiana.

3. El camino más excelente

Cap. 13.1-13

Este es uno de los pasajes más amados del NT, y con buena razón.' Es uno de los mejores momentos de Pablo; de hecho, que el intérprete se cuide de que un excesivo análisis vaya a restarle su cándida belleza y fuerza.

42 Cf. el breve excursus sobre el concepto de o805 en Conzelmana, p. 216; ver tb. C. Spicq, AgapedansleNouveauTestntnent(EBib; París, 1959), II, pp. 64-66 (1T [perosin lascopiosas notas], Agape in the New Testament [St. Louis, 1965], II, p. 143). (En las notas que siguen los números de página se refieren al francés original; la traducción inglesa se indica entre paréntesis.)

43 Ver BAGD bajo trata, II.Sb8.

t Para un estudio de las publicaciones significativas desde 1910 hasta 1950, aunque con la considerable omisión de la obra de Spicq, Agape, ver J. T. Sanders, «First Corinthians 13, lis Interpretation Since the First World War», Int 20, 1966, pp. 159-187.

Lamentablemente, sin embargo, el enamoramiento con este capítulo del amor también ha permitido que con regularidad se lo lea aparte de su contexto, lo cual no lo hace menos verdadero pero hace que uno pase por alto muchas cosas. Todavía peor es aquella lectura de este pasaje en su contexto que lo considera como contrapuesto a los «dones espirituales». Pablo se estremecería.

Tanto el imperativo de 12.31a como la naturaleza de los imperativos de 14.1 -que reanudan la línea argumental- indican que se trata de una especie de digresión en el argumento de Pablo. Pero, al igual que con todas esas «digresiones»,[2] resulta plenamente pertinente para el contexto, y sin ella el argumento posterior perdería gran parte de su fuerza. Debido, sin embargo, a la naturaleza exaltada de su prosa,[3] junto con ciertos cambios obvios en el estilo,[4] muchos han puesto en duda si habrá sido compuesta por primera vez precisamente para esta discusión.[5] Algunos han argüido que tenía existencia independiente antes de ser adaptada e insertada en este punto.[6] Aunque ciertamente ello es posible,[7] hay que señalar, a fin de cuentas, que en su forma actual no sólo es plenamente paulina,[8] sino también

2 Cf. la sección «B» en los diversos argumentos tipo A-B-A que hay en esta carta (ver n. 9 bajo 12.1-14.40):2.6-16; 7.29-35; 9.1-27.

3 Con un entusiasmo sin cautela suele llamársela poesía, o incluso un «himno a la caridad» (ct, p.ej., Héring, p. 135, y muchos otros). Pero sólo los vv. 1-3 encajarían en un molde poético. No hay duda alguna de que se «eleva»; pero eso es algo que la prosa puede hacer al igual que la poesía. Cf. p.ej. 3.21-23; 15.51-56; Ro. 8.28-39. Vertb. el dictamen de Spicq, Agape: «El pasaje no es un salmo ni un himno, propiamente hablando, sino más bien una exhortación parenética» (p. 59 [141]).

4 Particularmente en los vv. 1-3 y 4-7.

5 Esta discusión tiene una larga historia, especialmente en la erudición alemana. La obra más reciente a este respecto es de toda Wischmeyer, Der *hóchste* Weg. Das 13. *Kapitel des* 1. *Korintherbriefes,* Gütersloh,1981. Cf. la presentación en Conzelmann, pp. 217-220, quien está particularmente enamorado de ciertos «paralelos» que parecen sugerirle un «topos», e.d., un esquema común usado por muchos autores para presentar lo que ellos creen es el asumo bien». Pero los supuestos paralelos son de dudoso valor; el elogio de la «virtud» o del «eros» no es exactamente lo mismo que una exhortación al aycurq. Cuanto más, sirven como «contraparalelos». Igualmente difícil de sustentar es la idea de Sanders, según la cual el pasaje en su contexto actual está desplazado y fue colocado allí por un redactor («First Corinthians 13», pp. 181-187).

6 Eso plantea también la pregunta de si es original de Pablo o no. La mayoría opinan que sí; pero algunos han cuestionado si incluso en su lugar actual es de Pablo (ver, p.ej., E. L. Titus, «Did Pan¡ Write I Corinthians *13?»,JBR* 27, 1959, pp. 299-302, quien alega que se trata de una adición editorial elaborada); pero eso parece una mofa de la crítica.

7 Lo único que una postura así podría ayudar a explicar es la inclusión de unos cuantos elementos en los vv. 3-7 que de otro modo no parecen tocar de modo inmediato el punto de la carta. Por otra parte, Spicq, Agape, pp. 55-56 (140-141), la rechaza del todo.

8 Con frecuencia se sugiere que su falta de énfasis cristológico es inusitada en Pablo; cf. Conzelmann, p. 220. Pero hay que cuidarse de caer aquí en un razonamiento circular: esa

ha sido adaptada tan cabalmente al contexto, que tales preguntas carecen de pertinencia a fin de cuentas. Lo que sí es pertinente es su estructura y su puesto en el argumento actual. En una serie de tres párrafos, Pablo se lanza a colocar el celo de ellos por las lenguas dentro de un contexto ético s° que, a fin de cuentas, desautorizará que en la asamblea se hable en lenguas sin interpretación. Ese contexto es el amor a los demás" por contraposición al interés egoísta; en el capítulo 14 ese amor se especificará en términos de «edificar» a la iglesia.

Sin embargo, al mismo tiempo gran parte del lenguaje sugiere que Pablo está concentrándose en algunas de las diferencias entre él y ellos que han aflorado a lo largo de la carta.[12] De manera que la estructura del argumento, con lo lírica que es, refleja también la continuación de su discusión con ellos. Lo que ha estado sobre la mesa son ciertas opiniones contrapuestas acerca de la «espiritualidad». Ellos hablan en lenguas, sin duda, cosa que Pablo no pondrá en duda como actividad legítima del Espíritu. Pero al mismo tiempo ellos toleran, o endosan, la actividad sexual ilícita, la avaricia y la idolatría (5.9-10; ilustrado en 5.1-5; 6.1-11; 6.12-20; 8.1-10.22). Fanfarronean de poseer «sabiduría» y «ciencia»; pero en su sabiduría se colocan con atrevi-

falta de cristología sugiere que no es de Pablo; por lo tanto, Pablo no es su autor original porque carece de cristología. En su forma actual es, de hecho, de Pablo; por consiguiente, puede presuponerse con razón la visión totalmente teológica y cristológica del aywm que él pone de manifiesto por doquier.

9 En cualquier caso, Conzelmana, p. 218, parece estar muy equivocado, tanto en función de sus presupuestos como de su método exegético, cuando arguye que «desde todo punto de vista el pasaje debe ser expuesto, en primera instancia, por sí mismo». Al contrario, por mis que uno pueda aprender a partir de las consideraciones «formales», su significado «en primera instancia» se basa estrictamente en su contexto actual. Los vv.1-3 sólo tienen sentido en este contexto, como también los vv. 8-13, que según cualquier punto de vista no encajan bien como parte de una unidad completa en sí misma; es más, la expresión «unidad completa en sí misma» (que incluso Martin, p. 42, se muestra dispuesto a usar) sólo describiría adecuadamente los vv. 4-7, los cuales, sin embargo, reflejan también una elección de palabras hecha especialmente a la medida de la situación corintia.

10 Al menos, hay que recordar que éste no es un «himno a la caridad», como si la «caridad» o el «amor» fuera una abstracción, o lo que es peor, simplemente un hermoso sentimiento. Para Pablo, al igual que en 8.2-3, esto es instrucción ética, como lo deja claro el imperativo de 14.1. Pasar por alto el énfasis parenético de este capítulo es perder de vista por completo su punto central. Ver arriba, a. 3.

11 Ha **habido cierta discusión** acerca de si en este capítulo el «amor» se refiere al amor a Dios o al amor a las personas. Conzelmann, p. 221, al abstraer este pasaje de su contexto, considera que esa pregunta no tiene importancia. Al contrario, el contexto y la naturaleza parenética del conjunto exigen que el punto de interés sea el amor a los demás. En cuanto a todo este asunto, ver Spicq, *Agape, pp.* 108-111(172-174).

12 Cf. M. Miguens, « 1 Cor.118-13 Reconsidered», CBQ 37,1975, p. 80, quien señala también que tiene vínculos con la carta en su conjunto as(como con el contexto inmediato de los caps. 12-14.

miento en contra de Pablo y su evangelio de un Mesías crucificado, y en su ciencia están dispuestos a «edificar» a un hermano destruyéndolo (8.10-11). En resumen, tienen una espiritualidad con indumentaria religiosa (ascetismo, conocimiento, lenguas) pero que ha abandonado por completo la ética auténticamente cristiana, con su supremacía del amor.

Por ello él comienza planteando varias actividades «religiosas», muchas de ellas tomadas de la lista de 12.8-10, como cosas que no aprovechan en nada a la persona que las hace si la vida de ésta no se caracteriza también por el amor (vv. 1-3). De allí pasa a una descripción del amor que parece haber sido adaptada especialmente a la situación corintia,[13] y a sus diferencias con Pablo (vv. 4-7).[14] Esto, a su vez, lo lleva a contrastar el amor con ciertos carismas, entre ellos las lenguas, en función de la naturaleza absoluta y eterna del primero y la naturaleza relativa y temporal de los segundos, puestos dentro del contexto de la existencia escatológica de ellos, caracterizada por la tensión «ya/todavía no» (vv. 8-13). Esto no hace que los carismas sean menos valiosos para la vida en el presente mientras uno aguarda la consumación, pero plantea, por contraposición a la espiritualidad «superrealizada» de ellos, que esas cosas tienen una longevidad relativa (son sólo para el «ya»), en tanto que el amor es tanto para ahora como para la eternidad. De ahí que los vv. 1-3 apremien en cuanto a la absoluta *necesidad* del amor; los vv. 4-6 describen el *carácter* del amor; y los vv. 8-13 ilustran la *permanencia* del amor,[15] todo orientado al fin único de que ellos anhelen con ansia «las cosas del Espíritu» (14.1) en aras del bien común (12.7).

Hay que señalar dos puntos más: Primero, que debido a la naturaleza lírica de esta sección, es fácil pensar en el amor como una cualidad abstracta. Eso es precisamente pasar por alto lo que a Pablo le interesa. El amor es para él primordial porque ya ha tenido su expresión concreta en que Jesucristo vino a morir por los pecados del mundo.[16] El amor no es para Pablo una idea, y

13 Ver, p.ej., R-P, pp. 285-286: «la mayoría de los rasgos seleccionados como característicos [del amor] son simplemente aquellos en los cuales los corintios han sido hallados faltos»; y Spicq, *Agape, p.* 77, a. 3 (150, n. 123): «[Estas características] no son ni exhaustivas ni arbitrarias, sino que fueron escogidas con referencia a las virtudes más descuidadas por los corintios». Cf. la reconstrucción menos que adecuada que hace I. J. Martín, «I Corinthians 13 Interpreted by its Context»,JBR 18, 1950, pp. 101-105, quien percibe que Pablo se opone a los «glosolalos» -lo cual, en el mejor de los casos, sería una caricatura fantasiosa- sin demostrar ni un solo vínculo *lingüístico* con el contexto.

14 Ver el comentario a los vv. 4-7 en cuanto a este punto de vista.

15 Cf. las palabras frecuentemente citadas de K. Barth, *Church Dognratics* IV/2, pp. 824-840: «Lo único que cuenta es el amor, lo único que triunfa es el amor, lo único que perdura es el amor».

16 Cf. Ro. 5.6-8; 8.30-31; Ef. 5.1-2.

ni siquiera un «factor motivador» para la conducta.[17] Más bien el amor es la conducta. Amar es actuar; todo lo que se contente con menos que actuar no es amor en absoluto. Segundo, el amor no se contrapone a los dones, precisamente porque pertenece a una categoría totalmente diferente. Para Pablo no se trata de «dones, sí, pero mejor amor»; más bien, el amor es el *camino* en el cual han de funcionar los dones. El desear con ansia aquellas expresiones del Espíritu que van a edificar a la comunidad es *la forma* en que actúa el amor en este contexto.

a. La necesidad del amor

Cap. 13.1-3

1 Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe.

2 Y si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy.

3 Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado,[18] y no tengo amor, de nada me sirve.

17 Como se ha de señalar, ése no es exactamente el punto de los vv. 1-3, si bien con frecuencia se sugiere tal cosa. las actividades «religiosas» por sí mismas tienen valor, y en su mayor parte pueden beneficiar a otros; pero para los que son «religiosos» y hacen estas cosas sin tener también la clase de amor a los demás que se describe en los vv. 4-7, todo eso es mero espectáculo religioso, sin un contenido auténticamente cristiano.

18 Algunos Mss. dicen: «entregase mi cuerpo para jactarme». Aquí la elección del texto más probable es una de las verdaderamente difíciles en el NT. Hay en realidad tres lecturas diferentes:

1) Kavxrlawpat P46 Alef A B 6 33 69 1739 cop Orígenes Jerónimo
2) aaV OnacopaL K Psi 6141881 May Crisóstomo Cirilo Teodoreto
3) xavOrlaopat, C D F G L 81 104 630 1985 latt aren

Aunque Zuntz, pp. 35-37, se declara en favor de 2, pocos más lo hacen ya que se trata de una monstruosidad gramatical (un futuro de subjuntivo, que por lo demás es desconocido en el período koiné, pero sí aparece en el bizantino). Entonces la elección es entre una lectura básicamente occidental (3) o una egipcia (1), en lo cual la lectura occidental llegó a prevalecer finalmente. Dada la calidad generalmente excelente de la tradición egipcia, la evidencia externa favorece la opción 1. También la favorece la probabilidad de transcripción: es difícil imaginar que, en una época en que el martirio mediante las llamas era común, alguien que tuviera frente a sus ojos xav&gaopaL lo cambiara a Kavxnacopai, ya fuera accidental o deliberadamente, sobre todo porque la dificultad básica que cualquier persona ha podido tener con la lectura 1 es el encontrarle un sentido adecuado. Pero estos asuntos por sí mismos no son a fin de cuentas decisivos; hay que determinar la cuestión en última instancia sobre la base de la probabilidad intrínseca. Al respecto, véase el comentario. Para

Pablo comienza su descripción del «camino incomparable» con una serie de tres oraciones condicionales[19] cuyas potentes cadencias -y orden de aparición- deben haber ejercido un efecto de enorme impresión sobre los corintios. Comienza con las lenguas porque es allí donde radicaba el problema; y por esa razón recibe también tratamiento individual. Luego expande su lista para incluir una variedad de los *jarismata* del capítulo 12, a favor de los cuales él mismo había argumentado tan vigorosamente como parte de la necesidad de diversidad. Finalmente, incluye ejemplos de obras de sacrificio personal. En cada caso, la cláusula condicional presupone que tanto él como ellos están de acuerdo en que esa acción tiene valor. De modo que lo que está en juego no es la acción sin amor, sino la persona misma. Son cosas buenas; lo que no es bueno es el exhibicionismo religioso, el despliegue de dones por parte de una persona que, por lo demás, no está actuando como se describe en los vv. 47. No se trata de escoger entre estas cosas o el amor, y ni siquiera estas cosas motivadas *por* el amor, sino estas cosas realizadas por una persona cuya vida entera está, en todo lo demás, entregada también al amor. Si no, la vida de esa persona es, para Dios, un cero a la izquierda.

Es difícil rehuir la implicación de que lo que está en acción aquí son dos puntos de vista antagónicos acerca de lo que significa ser «espiritual». Para los corintios eso significaba «lenguas, sabiduría, ciencia» (y orgullo), pero sin un interés correspondiente por una conducta verdaderamente cristiana. Para Pablo significaba ante todo estar llenos del Espíritu, el Espíritu Santo, lo cual por consiguiente significaba comportarse como quienes han sido «santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos» (1.2), la expresión máxima de lo cual es siempre «caminar en amor». De modo que, aunque estas oraciones reflejan el contexto inmediato, la inquietud de Pablo no es simplemente en torno del excesivo entusiasmo de ellos por las lenguas, sino en torno de la cuestión más amplia de la carta en su conjunto, donde la forma en que ellos entendían la espiritualidad los ha

argumentosen favorde 1, ver Clark, «Textual Criticism», pp. 61-62, y Metzger, pp. 563-564. Para argumentos a favor de 3, ver J. K. Elliott, «In Favour of xavenaopal at I Corinthians 13:3», ZNW 62,1971, pp. 297-298, y R. Kieffer, «'Afin queje sois brute' ou bien 'Afín que j'en orgueil'? (1 Cor. xiii.3)», NTS 22, 1975-1976, pp. 95-97 (cf. Barrett, pp. 302-303, y Conzelmana, p. 217, n. 1).

[19] Cada una de las cuales es un presente general (siempre que se dé una condición, se dará también la otra). Cada una está estructurada cuidadosamente en tres partes: (a) una prótasis (en los casos segundo y tercero es una prótasis doble), (b) una cláusula adversativa, «pero no tengo amor», y (c) una apódosis. El equilibrio se mantiene poniendo una apódosis más larga en el v. 1, donde la prótasis es más corta, y la apódosis más breve posible en los vv. 2 y 3, donde la prótasis es elaborada. El conjunto es una obra de arte, con maravillosas cadencias y efecto dramático.

hecho pasar por alto, por amplio margen, tanto el evangelio mismo como la ética que de él se deriva.

1 Esta oración inicial es la razón del debate entero: «Si yo hablase lenguas humanas y angélicas». Podemos estar bien seguros de que los corintios creían hacerlo; de hecho, esto es lo que m2or explica el repentino viraje a la primera persona singular (cf. 14.14-15). Por sí solo, esto podría significar simplemente «hablar elocuentemente», como algunos han alegado y como se entiende popularmente. Pero, como no se da por sí solo, sino que se sigue directamente de 12.28-30 y anuncia 14.1-25, lo más probable es que ésta sea la forma en que Pablo o ellos (o ambos) entienden el «hablar en lenguas». Entonces «lenguas humanas» se referiría a un idioma humano,[21] inspirado por el Espíritu pero desconocido para el hablante; «lenguas angélicas» reflejaría el punto de vista de que quien habla en lenguas está comunicándose en el idioma o idiomas del cielo.

Que por lo menos los corintios, y probablemente también Pablo, consideraran las lenguas como el idioma o los idiomas de los ángeles, parece sumamente probable, por dos razones: (1) Existe cierta evidencia, por fuentes judías, de que se creía que los ángeles tenían su propio lenguaje (o dialectos) celestial, y que por medio del «Espíritu» uno podía hablar tales dialectos. Es así como, en el *Testamento deJob* 48-50, a las tres hijas de Job se les dan «cinturones carismáticos»;[22] cuando estos cinturones se ponían en la cintura le permitían a Hemera, por ejemplo, hablar «extáticamente en un dialecto angélico, haciendo subir un himno a Dios con el estilo hímnico de los ángeles. Y al hablar ella extáticamente, permitía que `El Espíritu' quedara inscrito en su vestidura.»[23] Esa manera de ver el habla celestial podría hallarse también detrás del modo de expresarse en 1 Corintios 14.2 («por el Espíritu habla misterios»). (2) Como se ha argumentado en otros lugares,[24] puede explicarse bastante bien la manera en que los corintios

2o Es decir, Pablo se usa él mismo como persona hipotética, precisamente porque muchos de los corintios eran así en la realidad. El meterlos en la discusión en esta forma más indirecta es, a su modo, una forma de argumentación muy fuerte. Al mismo tiempo, como en 14.6, este uso de la primera persona podría reflejar veladamente la desaprobación que ellos hacen de él pornosaberse que hable en lenguas y, porende, por no ser verdaderamente rrvevpattrror, cf. bajo 2.15.

21 Ver bajo 12.10. Martín, p. 43, junto con muchos otros, considera que los dos genitivos sugieren «elocuencia y hablar extático», donde la elocuencia reflejaría el interés de los corintios que se encuentra en los caes. 1-2. Ciertamente ello es posible, pero parece más probable en este contexto que Pablo esté simplemente describiendo las «lenguas» en dos formas diferentes.

22 La expresión es de R. P. Spitiler, «The Testament of Job», OTP I, p. 865. Para un comentario sobre los otros posibles reflejos de este fenómeno, ver p. 866, a. «f» de esa obra.

23 T. Job 48.3 (trad. de Spittler).

2a Ver en especial bajo 7.1-7 y 11.2-16; cf. el rechazo de la existencia somática futura en 15.12.

entendían la «espiritualidad», si creían que ya habían entrado en cierta expresión de la existencia angélica. Esto explicaría su rechazo de la vida sexual y de los papeles sexuales (cf. 7.1-7;11.2-16) y también explicaría en parte su negación de una futura existencia corporal (15.12, 35). Para ellos, la evidencia de que habían «llegado» a ese tipo de estado «espiritual» sería el hecho de que hablaban «lenguas angélicas». De allí la altísima estima en que tenían ese don.

Pero el punto de interés de Pablo estaba en otro lado. La «espiritualidad» de ellos daba evidencias de todo tipo de fallas de conducta. Su «ciencia» los llevaba al orgullo y a la destrucción del «hermano débil por quien Cristo murió» (8.2,11). Su «sabiduría» conducía a pleitos y rivalidades (1.10; 3.4). Sus «lenguas» no estaban ni edificando a la comunidad ni permitiéndoles a los paganos responder a la palabra profética (14.1-25). En resumen, la de ellas era una espiritualidad carente de la evidencia primordial del Espíritu: una conducta que podría describirse como «tener amor».

Al decir «pero no tengo amor»,[25] Pablo no pretende sugerir que el amor sea una especie de posesión. La expresión ha quedado formada por el estilo elevado de la prosa. «Tener amor» significa «actuar amorosamente», así como en el v. 2 «tener profecía» significa «hablar con el don profético».[26] Y actuar amorosamente significa, como en el caso de Cristo, buscar activamente el bien de alguien más. Para Pablo es un término cuya definición primaria se halla en la actividad de Dios en favor de sus enemigos (Ro. 5.6-8), la cual se manifestó visiblemente en la vida y muerte del propio Cristo. «Tener amor», por lo tanto, significa ser para con los demás como Dios, en Cristo, ha sido para con nosotros. Así, en la parénesis paulina, para quienes «caminan en el Espíritu» el imperativo ético primordial es «amarse unos a otros». Esto se halla en la médula de toda sección de instrucción ética,[27] y las demás exhortaciones no son sino una explicación de ello.

El golpe final de esta oración está en las expresiones «metal que resuena» «cfmbalo que retiñe». Si bien es incierto a qué se refiere la primera expre-

[25] Gr. ayourq, palabra rara pero no desconocida en la literatura griega. La LXX suele usar este término para referirse al amor de Dios, lo cual probablemente llegó a ser la fuente de su uso entre los primeros cristianos. Para ellos designaba un amor que difería especialmente de epos («amor de deseo») y también de 00.ta («simpatía natural» o «afecto mutuo»). Ver el estudio de W. Giiather y H.-G. link, *NIDNTT II, pp.* 538-547; y de G. Quell y E. Stauffer, TDNT I, pp. 221-254. Ver tb. las importantes monografías de J. Moffatt, Love in the New Testament, Nueva York, 1930; A. Nygren,Agape *andEros,* TI, Londres, 1932,1939; y esp. Spicq, Agape, 1959.

[26] De otro modo piensa Ellis, p. 52, n. 29, quien arguye que la expresión «incluye aquí la percepción de los misterios».

[27] Ver 1 Ts. 4.9; Gá. 5.13, 22; 12.9; 13.8; Col. 3.14; EL 5.2.

sión,[28] es cuando menos una metáfora referente a un sonido vacío y hueco ?[9] El segundo era en efecto un «instrumento» asociado expresamente con los cultos paganos.[30] Tal vez ésta sea entonces una alusión a 12.2 y a los anteriores ligámenes de ellos con dichos cultos.[31] Hablar en lenguas como estaban haciéndolo ellos, creyendo que eran «espirituales» pero sin interés alguno por edificar a la comunidad, no es simplemente emitir sonidos ininteligibles; lo hace a uno sonar como los ruidos vacíos y huecos del culto pagano.

2 En esta segunda oración Pablo amplía la perspectiva para incluir tres de los carismas de 12.8-10, lista que en aquel argumento procedía del propio Pablo como su manera de expandir los horizontes de ellos en lo referente a la obra del Espíritu. Incluye entonces la profecía, el don que él, con regularidad, considera de significación primordial para la comunidad (cf. 1 Ts. 5.19-20; 1 Co. 14.1-25); la ciencia, que era otro de los favoritos de los corintios (cf. 1.5; 8.1); y la fe, la cual, junto con su modificador, «de tal manera que trasladase los montes», se refiere al don de una fe especial para obras poderosas (ver bajo 12.9). 2 Con el fin de dar a este punto todo el énfasis posible, Pablo recalca tres veces «todo»: *todos los* misterios, toda ciencia, *toda* la fe. Si una persona pudiera abarcar toda la gama de los jarúnata y toda la medida de cualquiera de ellos, pero al mismo tiempo no lograra estar llena de amor, esa persona no seda nada a los ojos de Dios.

28 Gr. Xah.tco5 gXmv (= lit. «bronce que hace eco»). De los dos rubros, éste es el más desconcertante porque no se conoce evidencia alguna de su uso como «instrumento». Recientemente se ha sugerido que se refiere a los sistemas de «amplificación» con bronce que se usaban en los anfiteatros de piedra. Ver W. Harris, «Echoing Bronze», Journal of *the* Acoustical Society ofAmerica 70, 1981, pp. 1184-1185; W. Harris, «'Sounding Brass' and Hellenistic Techaology», *BARev* 8, 1982, pp. 38-41; cf. Murphy-O'Connor, Corinth, pp. 76-77; y W. W. Klein, «Noisy Gong or Acoustic Vase? A Note on I Corinthians 13.1», NTS 32,1986, pp. 286-289.

29 Cf. K. L Schmidt, *TDNT III,* pp. 1037-1039, y Spicq, Agape, pp. 69-70 (146), quienes sugieren que puede reflejar una expresión común para burlarse de un sofista o retórico cuyos discursos eran vacíos (cf. 1.10-4.21).

30 En particular con el culto de Cibeles, donde también tenían lugar algunas de las formas más estrafalarias de «éxtasis». Ver la evidencia en E. Peterson, *TDNT I, pp.* 227-228; y K. L. Schmidt, *TDNT III, pp.* 1037-1039; cf. J. Quasten, *Musik* and Gesang in *den* Kulten der *heidnischen* Antike and chrisdichen *Frühzei4* Münster, 1930.

31 Cf. H. Riesenfeld, «Note supplémentaire sur I Cor. XIII», *ConiectaneaNeotestarnentica* 10, 1946, pp. 50-53.

32 Este modificador es otra evidencia segura de la familiaridad de Pablo con la enseñanza de Jesús, ya que refleja un dicho que se halla de diversas formasen Marcos 11.25 y Mateo 17.30 (cf. Lucas 17.6). Sobre este asunto, ver bajo 4.16; 7.10, 25; y 9.14.

33 Esta última idea no está en el texto en sí, pero sin duda es lo que quiere decir Pablo con el «nada» en esta oración y el «de nada me sirve» en la siguiente. Cf. Spicq,Agape, p. 71 (147).

Pero, ¿qué pretendía Pablo con el segundo elemento, «entendiese todos las misterios y toda ciencia»? Estas términos aparecen juntos como rasgo regular de la apocalíptica judía.[35] especialmente en relación con la revelación del drama escatológico final de Dios. Pablo emplea ahora este lengua para referirse a la revelación actual que Dios hace de sus caminos, especialmente en la forma de revelaciones especiales por medio del Espíritu escatológico que los cristianos han recibido (cf.14.6)[37] Lo más probable es que así debemos entender también tanto la «palabra de ciencia» en 12.8 como la «ciencia» que acompaña a las lenguas y a la profecía en los vv. 8-13 que siguen.

Habiendo dado una prótasis más larga, Pablo concluye con una apódosis más breve: «nada soy». Eso es suficientemente elocuente. Como antes, la posesión de los jarismata no es evidencia del Espíritu; el amor cristiano sí lo es.

3 Agrandando todavía más su perspectiva, esta vez mucho más allá de los jarismata, Pablo ofrece a continuación ejemplos de gran sacrificio personal El primer rubro dice literalmente: «Si reparto[39] todas mis propiedades como alimento» , y se sobreentiende que es para alimentar «a los pobres». A la luz de la palabra referente a la «fe» en el v. 2, es probable que aquí Pablo esté reflexionando una vez más sobre la enseñanza de Jesús.[41] ¿Cómo, entonces, puede él decir que una «acción amorosa» como ésa no consigue nada? Aquí, en particular, viene a primer plano el punto propio de Pablo. Como con los jarismata, la acción en sí misma es una cosa buena, encargada por Jesús a sus potenciales seguidores, y sin duda beneficiosa para

[34] El verbo etbm rige a ambos sustantivos, «todos los misterios» y «toda ciencia». RVR traduce bien por «entender»; podría traducirse por «penetrar» o «sondear».

[35] Ver, p.ej., Dn. 2.19-23, 28, donde en la I.XX el lenguaje repetido incluye aorta, YVWot,5, ltuoTnpta, y avatcaXtmuu; cf. tb. la expresión recurrente «me mostró todos los misterios de ...» en 1 Enoc (41.1; 52.2; 61.5; 63.3; 68.5; 71.4).

[36] Ver arriba bajo 4.1.

[37] Friedrich, *TDNT VI, pp.* 853-854, afirma, pero sin apoyo textual: «La gnosis es uno de los 'dones racionales del Espiritu'. Se alcanza especulativamente, pensando acerca de los misterios de la fe ... En cambio, la profecía descansa sobre la inspiración. El conocimiento se le da mediante una revelación repentina. El pensamiento o imagen profética golpea al profeta desde fuera.» Es difícil igualar esto con la forma en que se expresa Pablo en 12.7-11 y 14.1-6.

[38] Spicq, Agape, p. 71(147), sugiere una conexión con avst),rlMJV~LSen 12.28; esto es dudoso, puesto que aquí el énfasis no se pone propiamente en lo de ayudar a los demás.

[39] Gr.yrw"co(cf.lareferencia enRo.12.20a«darle decomeralenemigo»). El verbo significa literalmente «dar de comer colocando bocados en la boca» (LSJ); cf. Nm. 11.4; *T.Lev.* 8.5.

[40] Gr. ta vnapXovra; ver nota siguiente.

[41] Especialmente porque el giro ta unapXovra no aparece en ningún otro lugar en Pablo, mientras que es usado por Jesús en un dicho muy semejante a éste (Mi. 19.21//Lc. 12.33; cf. Lc. 12.15).

los receptores. El punto de Pablo es que una acción así, realizada por alguien que por lo demás no se caracteriza por el amor descrito en los siguientes cuatro versículos, no aprovecha nada[42] en absoluto al dador.

El rubro final, que indudablemente se propone ser el clímax de la serie, nos presenta también las mayores dificultades de comprensión. Parece tenerse en mente alguna forma de sacrificio personal, pero debido a la difícil variación textual (ver n. 18 arriba), no puede saberse cuál es. La mayoría de los intérpretes prefieren la lectura «ser quemado», y consideran que se trata ya sea del martirio o de un ejemplo extremo de entregarse a la muerte más dolorosa en aras de alguna gran causa. Pero existen varias dificultades con dicha opción: (1) Si bien el martirio a fuego no era desconocido entre los judíos,[a] todavía esto no había llegado a ser un fenómeno cristiano; todavía falta una década para las tremendas persecuciones desatadas por Nerón. Por consiguiente parece poco probable que Pablo hubiera estado pensando en el martirio. (2) Esto resulta aún menos probable a causa de la expresión misma. Uno no «entrega su cuerpo» al martirio; más bien, se lo quitan a uno. Además, el giro (lit.) «si entregase mi *cuerpo* para que yo sea quemado» es sumamente inusitado bajo cualquier circunstancia. Uno esperaría más bien «para que él sea quemado». (3) La razón básica para adoptar esta lectura *no es su propio mérito intrínseco;* más bien tiende a ganar a falta de otra opción, a la luz de lo que se considera ser la dificultad aún mayor de explicar adecuadamente el «para jactarme». Por lo general se da por entendido[45] que esto último es una expresión peyorativa y que, por lo tanto, una acción así es ya tan carente de amor que la apódosis de Pablo resulta redundante. (4) Dada la dificultad con esta alternativa y la frecuencia del martirio cristiano en la iglesia primitiva posterior a Pablo, uno puede entender bien por qué un escriba habría podido cambiar «jactarse» a «quemarse»[46]; en tanto que,

42 Harnack, «Hymn», p. 394, sugiere que Pablo está reflexionando aquí sobre su trasfondo judío, en el cual las buenas obras le «aprovechan» a uno ante Dios.

43 Ver esp. Dn. 3 y 4 Mac. 9.17-25.

44 Elliott, «In Favour», pp. 297-298, considera que esta dificultad es la *razón* para cambiar a KavxnawN.ar-

45 Cf., p.ej., Elliott, «In Favour», donde esta presuposición en sí subyace al rechazo. La opinión de Harnack (n. 48 abajo) simplemente no se señala.

46 Un pasaje en la carta de Clemente de Roma a la iglesia de Corinto (ca 96 d.C.) es de bastante interés: «Sabemos de muchos entre nosotros que se han entregado (napabeb(9Kotas) a la prisión con el fin de rescatara otros; muchos se han vendido como esclavos y han usado el precio que por ellos se pagó para así alimentar (eyxupraav) a otros» (55.2 [trad. Grant-Graham; Nueva York, 1965]). Este uso de los dos verbos de 13.3 en un pasaje que viene poco después de la referencia de Clemente a 1 Corintios y al mandato de amar (caps. 47-50) parece demasiado notable como para seraccidental. Si es así, entonces la ausencia de Kavorlaopau («quemarse»), con la presencia de otras formas de entregarse por causa de los demás, da a entender que Clemente no sabía nada de un texto que incluyera lo de «quemarse».

en las mismas circunstancias, es casi imposible dar cuenta del cambio en sentido contrario.[7]

Lo que eso significa, por tanto, es que Pablo debe haber escrito «si entrego mi cuerpo para jactarme». La pregunta es: ¿qué puede significar eso? Si nos limitáramos sólo al sentido peyorativo de «jactarse», entonces, a pesar de todos los argumentos precedentes, probablemente supondríamos que Pablo escribió «ser quemado», y buscaríamos un sentido adecuado para ello. Pero la realidad es que en Pablo no quedamos tan limitados. Como se señaló al tratar sobre esta palabra en 1.29-31 y 9.15, para Pablo ésta puede ser una idea positiva, con tal que se coloque bajo el don de la gracia. Es decir, Pablo está dispuesto a jactarse precisamente en aquellas cosas que son su debilidad, a fin de que el evangelio quede aún más glorificado.[48] Para él este uso tenía matices escatológicos; esperaba tener un legítimo «motivo de jactancia en el día del Señor» (2 Co. 1.14, lit.; cf. Ro. 5.2-3). Si ése es el significado, entonces, este rubro final es, con toda probabilidad, una reflexión auténtica sobre su propio ministerio, en la cual se refiere a las clases de sufrimientos corporales de los cuales se «jacta» o se gloría en 2 Corintios 11.23-29 y 12.10, los cuales también contribuyen a producir su mayor «jactancia», a saber, la salvación de ellos. Pero si además de eso no tiene amor, entonces incluso esas razones de jactarse, dice él, «de nada me sirven».[49]

La inclusión de los ejemplos del v. 3 deja claro que el amor no está contraponiéndose a los dones; más bien, Pablo esta defendiendo la absoluta supremacía y necesidad del amor para que alguien pueda asegurar que es cristiano. Pablo continuará «entregando su cuerpo para jactarse»; especialmente apremiará a los corintios a que anhelen los discursos proféticos; y fomentará las lenguas en su vida de oración personal. Pero estas cosas deben producirse en vidas que, ante todo, «se han revestido de amor»; porque sin amor uno pierde de vista, con mucho, el punto central del ser cristiano. La forma más fácil de trasladar este párrafo desde la situación de ellos hasta la nuestra es sencillamente darle una nueva expresión ad hoc, en función de cómo concibe uno que su propia vida es espiritualmente significativa. Por ejemplo: «Si predico con la elocuencia de Pablo o de Juan Crisóstomo, pero no tengo amor...»; o tal vez: «Si escribo un comentario sobre 1 Corintios 13, pero no tengo amor...», etc.

47 La sugerencia más frecuente es la *frecuencia* del verbo KavXao"L en Pablo y la relativa infrecuencia de xctLw (P. ej., Spicq, Agape, pp. 57-58; Elliott, «In Favour», p. 298). Pero eso no resulta bien, ya que un escriba que estuviera tratando de entender el texto habría sido muy poco influenciado por la frecuencia de las palabras.

48 Para una presentación considerable de este argumento, ver Harnack, «Hymn», pp. 401-404.

49 Cf. Harnack, «Hymn», p. 404: «De modo que sin amor toda razón de gloriarse, incluso la más grande, resulta sin provecho alguno».

b. El carácter del amor

Cap. 13.4-7

4 El amor es sufrido, es' benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece;

5 no hace nada indebido, no busca lo suyo,[2] no se irrita, no guarda rencor,

6 no se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad.

7 Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.

Con una serie de quince verbos (algunos con sus complementos) Pablo procede a describir el amor que, según acaba de insistir, es el sine qua *non* de la conducta cristiana. Aunque algunos piensan que esta enumeración es la prueba contundente de que el capítulo entero tenía existencia previa como una unidad en sí misma, en su forma actual (especialmente la lista de negativos en los vv. 4b-5) está tan adaptado a la situación corintia[3] que resultaría prácticamente imposible reconstruir una expresión anterior del texto á No obstante, como suele ocurrir con tales momentos líricos (como,

1 No puede saberse a ciencia cierta cómo estructuró Pablo el inicio de esta enumeración. El segundo ayawq, que viene después de Xp gvsevetat, podría ir ya sea con ese verbo o con el ov ~rl>.ot que sigue, como pone RVR. Esto se complica aún más por la presencia o ausencia de un tercer ayaml entre ov %rlkot y ov napnepevesat (que falta en P46 B 33 104 629 1175 2464 pc [tb. lat sa bo, pero no puede saberse si esto representa una «mejora» de traducción]). Es así como tenemos cuatro opciones (además de P46, que añade un *ayann* después de *ov nepnepevesat):*

1) «El amor es paciente; el amor es benigno; no tiene envidia, etc.»
2) «El amor es paciente, es benigno; el amor no tiene envidia, no es jactancioso; etc.»
3) «El amor es paciente; el amor es benigno; el amor no tiene envidia; etc.»
4) «El amor es paciente, es benigno; el amor no tiene envidia; el amor no es jactancioso, no se envanece; etc.»

Zuntz, p. 68, argumenta vigorosamente a favor de 2 sobre la base del estilo rítmico (quien piense lo contrario está «ciego a su estructura obvia y bien equilibrada»). Sea obvia o no, es también posible que Pablo no estuviera pensando en función del ritmo, sino que usara el sustantivo las tres primeras veces y a partir de allí se lo saltara.

2 En lugar del is de los demás, P46c y B dicen -ro Wrl, lo cual da «no busca lo que no es suyo».

3 Ver n. 13 bajo vv. 1-3. Holladay, pp. 171-172, lo ve de un modo levemente diferente, como continuación de la fórmula «yo» de los vv. 1-3. Es decir, aquí Pablo está planteando su propio ministerio apostólico, muchos elementos del cual se expresan a la luz de las actitudes de los corintios para con él. Si bien algunos elementos parecen forzados, hay mucho a favor de ciertas partes de esta opinión.

4 Cf. a este respecto el claro eco de este pasaje en 1 Clem. 49, donde en el v. 5 Clemente adapta totalmente el lenguaje para acomodarlo a la nueva situación.

p.ej., 3.21-23; Ro. 8.31-39), este pasaje también trasciende fácilmente esa situación inmediata, que es lo que le da ese atractivo universal (¡si no obediencia universal l).

La enumeración consta básicamente de tres partes: Comienza con dos expresiones positivas del amor (paciencia y bondad); éstas van seguidas de ocho verbos que expresan lo que el amor no es o no hace, el último de los cuales está equilibrado por su contraparte positiva (v. 6); finalmente, hay un staccato de cuatro verbos, cada uno con el complemento «todo», dos de los cuales recogen las otras dos virtudes teologales cristianas, «fe y esperanza», y el último de los cuales evoca el primer elemento (la paciencia) por medio de su sinónimo, la capacidad de soportar.

4a Estas dos primeras cláusulas, «El amor es sufrido,[5] es benigno»[6], representan respectivamente las necesarias respuestas pasiva y activa que da el amor al tratar a los demás. La primera retrata la capacidad de sobrellevar por largo tiempo a los demás; la segunda describe la bondad activa a favor de ellos. En la teología paulina representan las dos caras de la actitud divina para con el género humano (cf. Ro. 2.4).[7] Por una parte, la amorosa paciencia de Dios se demuestra en el hecho de que contiene su ira ante la rebeldía humana; por otra, su bondad se halla en las innumerables expresiones de su misericordia s Es así como la descripción que hace Pablo del amor comienza con esta doble descripción de Dios, quien por medio de Cristo se lia mostrado paciente y bondadoso para con aquellos que merecen el juicio divino. La implicación obvia, desde luego, es que así es cómo los que pertenecen al pueblo de Dios deben comportarse con los demás.

4b-5 Las dos expresiones positivas van seguidas de siete verbos que indica cómo es que no se comporta el amor, de los cuales los primeros cinco se toman directamente del expediente de los corintios. Es como si Pablo estuviera diciendo: «Ustedes deben tener amor; sin él, ustedes simplemente

5 Gr. ltoucpo0vpet; cf. 1 Ts. 5.14.

6 Gr. Xprloteveiat(un hapax legomenon del NT); el verbo sólo se halla en escritos cristianos. Dado que aparece dos veces en Clemente de Roma (una de ellas al citar un dicho de Jesás), Harnack conjeturó que Pablo lo había derivado de un dicho de Jesás contenido en «Q». E sustantivo y el adjetivo aparecen con regularidad en la LXX para describir el carácter de Dios.

7 Los dos sustantivos de igual raíz aparecen juntos también como fruto del Espíritu en Gá. 5.22 (cf. Col. 3.12), así como en la descripción del ministerio apostólico de Pablo en 2 Co. 6.6.

a Cf. especialmente el testimonio paulino en 1 Ti. 1.12-17, que se propone ilustrar la «sana doctrina de nuestro Señor Jesucristo». Después de la letanía de sus propias actitudes anteriores con respecto a Dios (v. 13), se remarca que, al más grande de los pecadores, Dios le ha mostrado misericordia, de modo que, al salvarlo, la plenitud de la pacienciade Dios se haga manifiesta a todos los que posteriormente hayan de creer en Cristo (v. 16).

no estarán comportándose como cristianos. ¿Y qué es el amor? ¡Es conducirse en formas contrarias a como ustedes se conducen!»

(a) *El amor no tiene envidia.* 9 Pablo, de ordinario, usa este verbo en un sentido positivo;[10] pero el sustantivo de la misma raíz[11] aparece en 3.3, en conjunción con «contiendas»,[12] para denotar la «rivalidad» que se expresa en las divisiones de los corintios en torno de sus maestros, rivalidad que se da en nombre de la sabiduría. Más concretamente, es probable que refleje a los que se colocan contra Pablo como sus «rivales» que luchan por ganarse el cariño de la comunidad (ver bajo 4.18). El amor no permite que los hermanos creyentes estén en rivalidad o en competencia, ya sea por obtener «cargos de orgullo» o por congraciarse con las personas a fin de conseguir adherentes. En realidad busca completamente lo contrario: ¿Cuál es la mejor forma en que puedo servir a estas personas por quienes Cristo murió, no importa cuáles sean mis deseos?

(b) *El amor no es jactancioso.* Esta palabra inusitada significa literalmente «portarse como un fanfarrón» o «ser un charlatán». Sugiere acciones egocéntricas en las cuales opera un deseo desordenado por hacer que la atención de los demás se centre en uno. Si bien el uso que hace Pablo de esta palabra suele considerarse como una actitud crítica respecto al deseo, por parte de algunos de los corintios, de tener los «dones más espectaculares», lo más probable es que, otra vez, apunte más bien hacia aquellos miembros de la comunidad que son, de un modo especial, los «rivales» u «opositores» de Pablo, los cuales, en efecto, están conduciendo a la iglesia entera por senderos erróneos. En contraposición a Pablo, ellos se consideran como poseedores de la «sabiduría» (3.18) y de la «ciencia» (8.2), y especialmente como «espirituales» (14.37).[14] No es posible «jactarse» y amar al mismo

9 Gr. ~rl "; ha de distinguirse de su sinónimo Oovero, el cuales siempre peyorativo y denota el mal más bajo, que implica no simplemente la codicia (el deseo vil por lo que otro posee), sino el desagrado por la felicidad del otro y equivale, en efecto, a guardar rencora esa persona hasta el punto de desear que esté privada de esa felicidad. El verbo J~ es un «término medio», referente a una actitud humana que puede ser baja o noble. Cuando es noble, «procura con ansia» algo más noble para uno; cuando es baja, «codicia con celos» el mejoramiento de uno mismo en detrimento del otro.

10 Ver 12.31;14.1, 39; cf. 2 Co.11.2. Para las distinciones ver esp. Gá. 4.17-18, donde se acusa a los opositores de Pablo de «granjearse el favor» (RVR «tienen celo») de los gálatas para sus propios fines, de modo que los gálatas a su vez «tengan celo» por ellos.

11 Gr. tnkos; también puede usarse en sentido positivo, como en 2 Co. 7.7, 11; 9.2; Col. 4.13; cf. Fil. 3.6.

12 Cf. 2 Co. 12.20; Gá. 5.20; y Ro. 13.13.

13 Gr. nepntpevetar; un hapax legomenon del NT. Esta es su primera aparición en la literatura griega (cf. Marc. Aur. Ant. 5.5.4).

14 Cf. H. Braun, TDNT VI, p. 94: «El contexto inmediato coloca a rtepuepeveaOae en el marco de una conducta desafiante, dada la proximidad de ~nkrnrv».

tiempo. La primera de esas acciones quiere que los otros lo tengan a uno en alta estima, ya sea que lo merezca o no; la otra no se interesa en absoluto por eso, sino sólo por el bien de la comunidad en su conjunto.

(c) *No se envanece.* Este verbo significa literalmente «inflarse», y comporta matices de arrogancia. Se usa de modo exclusivo en esta carta para describir a los propios corintios, especialmente en contextos donde se colocan en contra del apóstol.[15] Para Pablo éste es el mayor pecado de ellos: portarse con arrogancia, cuando hay en su vida tantas cosas carentes de santidad y de amor, y por lo tanto carentes de carácter cristiano.

(d) *No hace nada indebido.*[16] Este verbo significa, en efecto, «comportarse de modo indecoroso o vergonzoso». En esta carta evoca (i) las actividades de las mujeres en 11.2-16, quienes están avergonzando a su «cabeza» al vestirse de modo tal que dejan de lado las distinciones entre los sexos, o (ii) las acciones de los «ricos» en la Mesa del Señor, quienes están humillando (avergonzando) «a los que no tienen». El amor cristiano se interesa demasiado por el resto de la comunidad, como para cometer esas acciones «indebidas».

(e) No *busca lo suyo.* Este es el quinto rubro consecutivo que, de un modo específico, hace eco de partes anteriores de la carta, esta vez 10.24 y 33. En un contexto donde fomenta la libertad de comer lo que uno quiera, porque del Señor es la tierna y cuanto hay en ella, Pablo pone un prefacio a dicha discusión al concluirla, diciendo que la consideración *previa* no es lo que es correcto, y ni siquiera lo que es aceptable, sino más bien que ellos no deben buscar su propio bien sino el de los demás. En cierto modo ésta es la expresión más completa de lo que es el amor cristiano.[17] No busca lo suyo; no cree que «realizarse uno mismo» sea el sumo bien; no está enamorado del provecho propio, de la autojustificación ni de su propia dignidad. Todo lo contrario: procura el bien del prójimo, o incluso del enemigo (cf. Fil. 2.4).

(f) *No se irrita.* Con este verbo comienza Pablo a avanzar más allá de la situación inmediata de Corinto,[19] por lo menos en cuanto se refleja en la presente carta.[20] En la voz activa el verbo significa irritar a alguien, provocarlo. En la voz pasiva, como aquí, sugiere que aquel que ama no es

15 Gr. Oalow; ver bajo 4.6,18-19; 5.2; 8.1. Su duica otra aparición en el NT es en Col. 2.18.

16 Gr. aMpovew; cf. 7.36.

17 Es así como Pablo dice que nuestro Señor «no se agradó a sí mismo» sino que recibió los «vituperios» de los demás por el bien de ellos (Ro. 15.1-3).

18 Gr. napoi vvolral; cf. Hch. 15.39; 17.16.

19 Si bien el «irritarse» y el «contender» suelen ser vicios íntimamente ligados.

20 Bittlinger, p. 86, observa que con este verbo la lista comienza a referirse a cómo responde uno ante el mal que hay en los demás, dado que los primeros cinco tienen que ver primordialmente con el mal que hay en uno mismo.

fácilmente provocado a la ira por aquellos que le rodean. Esta es una expresión adicional de la paciencia con que había comenzado la lista.

(g) No guarda rencor. La traducción literal sería «no considera/registra lo malo». Dado que la expresión se parece mucho a la forma en que la LXX traduce Zacarías 8.17, es posible entender «no piensa mal» o «no concibe el mal contra otro». Sin embargo, es más probable que el complemento directo, «lo **malo», se refiera al mal que otra persona le ha hecho** a uno. El verbo podría significar entonces «no piensa en ello (e.d., no se fija en ello)». Puesto que en Pablo este verbo, con mucha frecuencia, significa «apuntarle a alguien en su cuenta», parece probable que la traducción de NBE, «no lleva cuentas del mal» (o BJ, «no toma en cuenta el mal»), vaya en la dirección correcta. Así como Dios, en Cristo, «no nos tomó en cuenta nuestros pecados» (2 Co. 5.19), así quien ama no se fija en el mal que otros le han hecho, en el sentido de que no guarda registro de ese mal, sino que espera que Dios o el hombre arregle la cuenta. Aquí Pablo refleja la tradición de la palabra de Jesús en la cruz, tal como se halla en el Evangelio de Lucas (23.34), donde el Salvador extiende su perdón a quienes están crucificándolo.

6 La primera cláusula de este versículo es, en realidad, el elemento final de la lista precedente: «no se goza de la injusticia». Sin embargo, dado que está equilibrado por su contrario, «mas se goza de[21] 1a verdad», es probable que hayan de entenderse las dos cláusulas j untas, como dos raras de la misma realidad. El mal (o la injusticia) y la verdad, por lo tanto, probablemente se conciben aquí en su sentido más amplio: el evangelio y todo lo que se opone a él. Aquí otra vez, mediante su uso de agapé, Pablo está reflejando especialmente el carácter de Dios, que ha de ponerse de manifiesto ahora en su pueblo. La persona llena del amor cristiano se suma al regocijo por toda conducta que refleje el evangelio: por toda victoria obtenida, por todo perdón otorgado, por todo acto de bondad. Una persona así rehúsa deleitarse en el mal, ya sea en sus formas más generales (la guerra, la opresión a los pobres) o en las más inmediatas: el pecado de un hermano o hermana, una mala acción de un hijo. El amor rechaza absolutamente esa forma **extremadamente perniciosa de regocijarse por el mal, que es el hacer chismes acerca** de las malas acciones de los demás; no se alegra cuando alguien cae. El amor se coloca del lado del evangelio y busca la misericordia y la justicia para todos, incluso aquellos con quienes uno está en desacuerdo.

21 **El verbo sencillo** *Xai.PEL* **con la preposición** *ent.* **(«sobre la base de» o «en torno de») aparece en la primera cláusula; en esta otra aparece el compuesto** ***oTXaLper*****. Es dudoso que el mm se proponga acompañara «verdad», como si esta última se personificara. Más probablemente significa algo así como lo que traduce Barrett: «se suma al gozo por la verdad».**

7 Este staccato final de verbos resume y termina la presente descripción. En cada caso el verbo va acompañado por el complemento «todo», repetición retórica que aquí se acerca mucho a un uso adverbial («en todo» o «siempre»). [22] Lo más probable es que formen un quiasmo, en el cual el primero y el cuarto verbo tienen que ver con circunstancias actuales, y el segundo y el tercero apuntan al futuro. Entonces, el carácter del amor consiste en «soportarlo todo»;[24] la traducción que quizás capta mejor el sentido es, en inglés, la NEB: «no **hay nada que el amor no pueda enfrentar».** Así también el verbo final, (lit.) «el amor siempre persevera». El amor tiene una tenacidad en el presente, sostenida por su absoluta confianza en el futuro, que le permite vivir en cualquier clase de circunstancia y entregarse continuamente por los demás. El ministerio del propio Pablo era un perfecto ejemplo de un amor así.

Los verbos del centro reflejan los otros dos miembros de la tríada que se halla en el v. 13. Al decir «todo lo cree» y «todo lo espera», Pablo no quiere decir que el amor siempre crea lo mejor acerca de todo y acerca de todos, sino que el amor nunca cesa de tener fe, nunca pierde la esperanza. Por esto puede perseverar. La vida que es tocada de este modo por el incesante amor de Dios en Cristo (cf. Ro. 8.39) es a su vez capacitada por el Espíritu para amar a otros del mismo modo. Confía en Dios en favor de la persona amada, y mantiene hasta el final la esperanza en que Dios mostrará misericordia a favor de esa persona.

Con estas últimas frases retóricas Pablo ha entrado en el terreno poético un poco más allá de lo que son sus puntos de interés inmediato, tanto en esta sección sobre los dones espirituales como en la carta en general. Pero no completamente. El pasaje tiene ciertas afinidades con 3.21-23, donde los primeros elementos son especialmente apropiados, mientras que los posteriores amplían sus horizontes para incluir un panorama mucho mayor. Pero Pablo no ha perdido de vista su argumento, de modo que con el siguiente párrafo coloca en el punto focal esta descripción del **amor en lo referente a su permanencia, por contraposición a los dones del** Espíritu que pertenecen sólo a la edad presente. Y al **hacerlo así hace retornar a los corintios** a la

22 Así tb. **Martin, p. 51.**

23 **Esta sugerencia proviene de Findlay, p. 899; parece ser la mejor explicación de la retórica.**

24 Gr. ***navT« areyer; cf.*** **9.12, donde Pablo usa el mismo verbo y complemento con el sentido de «aguantar» las penurias que le han tocado en suerte como ministro del evangelio. Ver n. 77 bajo 9.12. No parece haber ninguna buena razón para hacer que aquí apunte en otra dirección, si bien su gama de significados podría incluir «proteger [en inglés la NIV], cubrir [Conzelmann, en su trad. pero no en el comentario], apoyar [Barrett]».**

u **Recuerda uno el famoso verso de Shakespeare: «No es amor el amor que se altera cuando halla alteración».**

inquietud que está sobre la mesa, a saber, que ante todo deben «procurar el amor» y al mismo tiempo «anhelar los dones del Espíritu».

Con frecuencia se señala que es en este párrafo donde Pablo parece captar mejor la vida y el ministerio de Jesús. Tanto así es que uno podría sustituir el sustantivo «amor» por el nombre de Jesús, y describir así el amor en una forma más personal. Sin embargo, después de hacerlo así uno no querrá pasar por alto el punto de Pablo, que es, a fin de cuentas, una descripción con fines de exhortación. Quizás la mejor forma de captar ese punto sea colocar el nombre de uno mismo en lugar del sustantivo «amor», sin olvidar después el encontrar un puesto adecuado para el arrepentimiento y el perdón.

c. La permanencia del amor

Cap. 13.8-13

8 El amor nunca deja de ser,[1] pero las profecías se acabarán, y cesarán las lenguas, y la ciencia[2] acabará.

9 Porque en parte conocemos, y en parte profetizamos;

10 mas cuando venga lo Perfecto,[3] entonces[4] lo que es en parte se acabará.

11 Cuando yo era niño, hablaba como niño,[5] pensaba como niño, juzgaba como niño; mas[6] cuando ya fui hombre, dejé lo que era de niño.

1 Los Mss. occidentales y el TMay tienen el compuesto EKnt=EL; P46 Alef• A B C 048 243 331739 pe dicen nunEL Este último es casi con toda seguridad el original, a pesar de lo que dice Harnack, «Hymn», p.481, n. 2. El vocablo anterior presupone para nunca el significado «llegar a su fin»; ver el comentario.

2 Unos pocos Mss. (Alef A F G33365 pca) ponen esto en plural, conformándolo a los plurales antecedentes y dejando así claro que se refiere a las «palabras de ciencia» de 12.8.

3 Sería más coherente traducir «completo» si el término anterior se ha traducido «en parte»; en la frase siguiente el «en parte» se hace sustantivo mediante el artículo. Verel comentario.

4 Este «entonces» (gr. TcrrE) es una adición que hace el TMay sin ningún apoyo primitivo, probablemente bajo la influencia del v. 12. El incluirlo es pasar por alto por completo el punto del siguiente Tose, que no es un «entonces» lógico sino un contraste entre el «ahora» actual y el «entonces» escatológico.

5 Para el argumento en cuanto al orden de palabras de P46 y el TMay, «como niño hablaba, etc.», como posible reflejo del original, ver Zuntz, pp. 128-129, quien casi seguramente tiene razón. Como señala él, el énfasis de Pablo no se pone en los verbos, sino en la repetición de w5 vnm,os.

6 Este «mas» (gr. be) es una adición del TMay, con cierto apoyo occidental, que desde todo punto de vista es espuria. Ver Zuntz, p. 189 n. 8.

12 Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido.

13 Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor.

En este interludio sobre el amor cristiano, el interés de Pablo es doble: (1) redirigir el pensamiento de ellos en cuanto a la verdadera naturaleza de la espiritualidad, punto sobre el cual él y ellos están tan en conflicto (ver arriba, pp. 648-649); y (2) colocar incluso el énfasis de ellos sobre las lenguas dentro del marco de la primacía del amor en la ética cristiana, de modo que el anhelo de ellos por «espíritus» (14.12) se reoriente hacia la edificación de la comunidad en vez de dirigirse hacia la «espiritualidad» en cuanto tal.

Fue así como la discusión comenzó con un conjunto de contrastes en los cuales Pablo insistía en que los carismas y las buenas obras no benefician al hablante o hacedor a menos que esa persona tenga también amor cristiano. Ahora, siguiendo la descripción lírica del **agapé** en los vv. 4-7, pone punto final a este argumento con otro conjunto de contrastes: El amores «el camino incomparable» porque, a diferencia de **los jarismata,** que funcionan solamente dentro del marco de nuestra actual existencia escatológica, el **agapé** caracteriza nuestra existencia tanto ahora como en la eternidad. De ahí su primacía, no porque lo que es sólo para ahora **Oarismata)** sea de menor categoría, sino porque lo que es tanto para ahora como para la eternidad **(agapé)** debe dictar cómo funcionan los dones en la vida actual de la iglesia.

Sin embargo, la principal urgencia del presente argumento tiene que ver con la naturaleza de los dones, que son «sólo para el presente», y no con la permanencia del amor, si bien eso está siempre pendiendo cerca de la superficie. El amor casi no se menciona (sólo los vv. 8a, 13); el hecho de que los dones caducarán constituye el meollo del argumento entero (vv. 8b-12). La clave de este énfasis radica en la forma en que los corintios concebían las lenguas como evidencia de su espiritualidad. El problema es con una escatología «superespiritualizada», como si las lenguas, el idioma de los ángeles, significaran que ya ellos eran partícipes del estado máximo de existencia espiritual.[7] De ahí el tono polémico subyacente de este pasaje.[8] No se trata de una condena de los dones; lo que Pablo hace es relativizarlos. En 1.7 ya él había enunciado su propia perspectiva: «Nada os falta en ningún

7 La cercanía del argumento del cap. 15 resulta aquí especialmente pertinente.

8 Este párrafo en particular, con su interés por la naturaleza «sólo para el presente» de los dones, difícilmente encaja en la opinión de que el capitulo entero es una unidad completa en sí misma dedicada a exaltar la grandeza del amor.

don, esperando la manifestación de nuestro Señor Jesucristo». Ahora los insta una y otra vez en el sentido de que los dones no pertenecen a la edad futura, sino sólo al presente. En este punto ellos están engañados. Lo irónico es que los dones, que según ellos son evidencia de su existencia futura, van a cesar (v. 8a); son «en parte» (v. 9); son como la niñez en comparación con la edad adulta (v. 11); son como mirar al espejo, en comparación con el ver a alguien en persona (v.12)[9]

No hay que confundir este énfasis con un menosprescio de los dones en sí.[10] La realidad es que todavía estamos en el presente; y por consiguiente en el capítulo 14 Pablo pasará no sólo a corregir un desequilibrio referente a los dones, sino también a fomentar su uso apropiado. Les dice que sigan el amor (14.1), porque es lo único eterno (13.8, 13); pero eso significa también que en el presente deben desear con ansia las manifestaciones del Espíritu que edifican la comunidad (14.1-5).

8 Este párrafo comienza con la famosa línea «El amor nunca deja de ser»,[11] pero no resulta claro, en forma inmediata, qué es lo que Pablo tiene en mente. Por una parte, la combinación del adverbio «nunca» con el tiempo presente del verbo sugiere que va en continuidad con la lista precedente, poniendo conclusión al conjunto. En este caso podría significar algo como «El amor nunca es derrotado, nunca es abatido; persiste cuando se lo rechaza».[12] Por otra parte, varios elementos indican que sirve como comienzo del presente párrafo[13] y que se propone contrastar tanto con el verbo «permanecer» del v.13 como con los verbos «acabarse» y «cesan» en el v. 8. Si es así, entonces significaría algo como «nunca se acaba, nunca pierde validez», y entonces extiende el sentido del verbo final del v. 7, «todo lo soporta» (o «siempre perdura»).[14] Tal vez la intención de Pablo se halle

9 En cuanto a los que adoptan una visión no escatológica de este pasaje, y lo consideran más bien como referente a la inmadurez y la madurez, ver más adelante, a. 23.

10 Algo parecido es lo que sugieren con demasiada frecuencia ciertos estudiosos cuyas destrezas deberían servirles para algo más. El hecho de que para Pablo el Espíritu sea la fuente de los dones, y de que él mismo tenga en tan alta estima la profecía, hacen que esa postura resulte imposible. Ver tb. n. 20 bajo 12.1-14.40.

11 Gr. xuttey que literalmente significa «caer», se usa en sentido figurado para referirse a «caer» en culpa, pecado o apostasía (cf. 10.8, 12) o «caducar», «quedar privado de fuerza o validez» (cf. Le. 16.17). Ver el análisis de W. Michaelis, *TDNT* VI, pp. 164-166.

12 Cf. Michaelis, *TDNT VI,* p. 166, quien sugiere las alternativas anteriores, y Barrett, p. 305, quien prefiere la última pero, a diferencia de Michaelis, considera que esta oración es el inicio del presente párrafo.

13 Especialmente (1) la repetición del sujeto η ayanrl, que sugiere de manera muy clara que ya no forma parte de la serie anterior; (2) el 8E y el repetido Ette antes de los tres dones, que indica que estos tres se proponen contrastar con esta oración; y (3) el verbo nuttet, que contrasta con el M.evEL con que concluye el párrafo.

14 Ver esp. Spicq, *Agape, pp.* 93-95 (160-161).

precisamente en la ambigüedad de ese lenguaje figurado, de modo que se tienen en mente ambas cosas. En cierto sentido el amor nunca es derrotado; refleja el carácter de Dios, después de todo, y no puede fluctuar de lo que es. Pero esa misma realidad es lo que también le da su carácter eterno, de modo que «permanece» incluso después de que todas las demás cosas han llegado a su debido final.

A pesar de la majestuosa descripción del amor que acaba de darse, Pablo no ha perdido de vista su discusión general. Por eso plantea tres carismas[15] que, a modo de contraste con el carácter incesante del amor, están destinados a «llegar a su fin». Si esta selección específica de dones tiene algún significado, éste estriba en el hecho de que el primero, «las profecías», es su propio don preferido en cuanto a la edificación de la comunidad,[16] en tanto que los otros dos son favoritos de los corintios. En ambos casos, y por ende en todos los casos, se trata de manifestaciones del Espíritu para la existencia escatológica actual de la iglesia, en la cual el nuevo pueblo de Dios vive «entre los tiempos»: entre la inauguración del fin mediante la muerte y resurrección de Jesús con la subsiguiente efusión del Espíritu, y la consumación final cuando Dios será «todo en todos» (ver 15.20-28). Por eso el verbo básico que se escoge para describir la naturaleza temporal y transitoria de los jarismata es un verbo escatológico, que en otros lugares de la carta se usa para referirse a la «terminación» o caducidad de todo aquello que pertenece solamente a la edad presente.[17] Esta selección de verbos, que se repite en el v. 10, es ya el indicador de que los contrastes en este pasaje tienen que ver con la escatología, y no con alguna especie de madurez.

La única otra cosa que hay que señalar es que en este pasaje «ciencia/conocimiento» no significa el saber o el aprendizaje humano corriente, sino

[15] Los tres aparecen en la lista original de12.8-10;también reaparecen enelargumento presente en 13.1-2.

[16] No porque sea superiora ninguno de los otros, sino porque es representativo de los discursos inteligibles, que pueden edificar, a diferencia de las lenguas sin interpretación, que no pueden edificar.

[17] Gr. Kcttapyeco (cf. 1.18; 2.6; 6.13; 15.24-26; 2 Ts. 2.8),. usado aquí tanto con «profecías» como con «ciencia». Algunos (p.ej., MacArthur, p. 359; cf. S. D. Toussaint, «First Corinthians Thirteen and the Tongues Question», *BibSac 120,* 1963, pp. 311-316) han alegado que el cambio de verbos (incluyendo el cambio de voz) con las lenguas (xavaovtaL) tiene un significado independiente, como si significara que las lenguas podrían cesar antes que la profecía y el conocimiento. Pero eso es perder de vista por amplio margen el punto de interés de Pablo. El cambio de verbos es puramente retórico; darle otra razón de ser es elevar a la significación algo en lo que Pablo no evidencia interés alguno. Así como uno difícilmente puede distinguir entre «cesar» y «acabarse» cuando se usan en el mismo contexto, tampoco puede distinguirse entre Kasapyac» y xavw en este contexto. La voz media entró en escena junto con el cambio de verbos.

que se refiere más bien a esa manifestación especial del Espíritu, la «labra deciencia» (12.8),quecomprendelos«misterios» revelados (13.2). 8Tiene que ver ante todo cocí «conocer» el proceder de Dios en la edad presente. Esto nos lo aseguran los vv. 9 y 12b, donde se dice que esta forma de «ciencia» es «en parte», en contraste con un conocimiento «cara a cara» en el ésjaton, el cual es «perfecto/completo», es decir, es del mismo carácter que el conocimiento que tiene Dios de nosotros.

9-10 Ahora Pablo se da a la tarea de explicar [19] lo que ha afirmado en el v. 8. Lo hace recurriendo a la expresión «en parte», [20] para describir la naturaleza «sólo para ahora» de los dones [21] (repitiendo el verbo «se acabará» del v. 8, para indicar lo que les ocurre), y lo «perfecto/completo», [22] para describir el momento en que aquello que es «en parte» llegará a su fin. El teso de la expresión sustantivada «lo perfecto/completo», que a veces puede significar «maduro», sumado a la ambigüedad de la primera analogía (niñez y edad adulta), ha llevado a algunos a pensar que el contraste que se plantea es entre «inmadurez» y «madurez». Pero eso prácticamente no sirve, ya

18 Cf. Johansson, «I Cor. xiii», p. 389, y Miguens, «Reconsidered», p. 82, aunque estos dos difieren considerablemente en cuanto al contenido de esa gnisis.

19 Nótese el regreso al yap explicativo, cuya última aparición anterior está en 12.12-14 (cf. su frecuencia en los caes. 1-11), lo cual es evidencia de que Pablo está retornando a su estilo argumentativo, el cual predominará a lo largo del cap. 14.

20 Gr. ex lxepou;; cf. 12.27.

21 La elección de la profecía y la ciencia, tomadas del versículo anterior, no «significa»nada. Esto se debe en parte al estilo, y en parte al hecho de que las «lenguas» no se prestan fácilmente a la forma en que se expresan estas oraciones. No tendría mucho sentido decir «nuestro hablar en lenguas es en parte»; pero se ha de entender que las lenguas, al igual que los demás carismas de 12.8-10, están incluidas en el argumento. De otro modo piensan Miguens, «Reconsiderad», p. 90, y Martín, pp. 53-54, quienes sugieren que la «ciencia», don favorito de los corintios, es lo que está poniéndose aquí en el banquillo. Eso queda refutado por el argumento del cap. 14 (esp. el v. 6).

22 Gr. -ro tsl etov; cf. 2.7. Este es el adjetivo correspondiente al verbo iÚeww. Ambos significan «acabar», «completar» algo, si bien también comportan el sentido adicional de «hacer o ser perfecto». Es decir, el completar algo es el hacerlo perfecto. Es así como puede describirse a Dios como se>.eLo; (Mi. 5.48), que sólo puede significar «perfecto». En el presente caso, el significado está determinado por el hecho de que es la meta final de lo que es ex pepov;, «parcial». De ahí que su sentido radical de «haber alcanzado el fin o propósito» (BAGD), de donde «completo», parezca ser aquí el matiz adecuado.

23 Esto ha asumido varias formas, según cómo se entienda -ro,te>,etov. (1) Algunos consideran que se refiere al amor en sí. Según esta postura, la ambición de los corintios por los dones refleja su inmadurez; cuando lleguen a la plenitud del amor dejarán a un lado esos deseos infantiles (p.ej., Findlay, p. 900; Bruce, p. 128; Johansson, «t Cor. xiii», pp. 389-390; Miguens, «Reconsiderad», pp. 87-97; Holladay, p. 174). (2) Otros consideran que «lo perfecto» se refiere a la revelación completa dada en el NT mismo, la cual, cuando quede completa, desechará las formas «parciales» de revelación carismática. Dada su exposición clásica por B. B. Warfreld, esta postura ha sido asumida en diversas formas por las teologías

que el contraste tiene que ver con el hecho de que los dones, y no los creyentes mismos, son «en parte».[24] Además, eso es conferirle a la analogía, que en el mejor de los usos es ambigua, precedencia sobre el argumento en su conjunto y sobre la afirmación evidente del v. 12b,[25] donde Pablo repite palabra por palabra[26] la primera cláusula del v. 9, «en parte conocemos»,[27] en un contexto que no puede sino ser escatológico. Por intrincado que pueda parecer el argumento, las distinciones que Pablo plantea son entre el «ahora» y el «entonces», entre lo que es incompleto (aunque perfectamente apropiado para la existencia presente de la iglesia) y lo que es completo (cuando se haya alcanzado su destino final en Cristo y «veamos cara a cara» y «conozcamos como somos conocidos»). Eso quiere decir que el giro «en parte» se refiere a lo que no está completo, o por lo menos no está completo en sí mismo.[29] Por sí misma la frase no comporta la connotación de «temporal» o «relativo»; eso procede del contexto y de la expresión «ahora ... entonces» en el v.12. Pero la implicación está allí. Es «parcial» porque pertenece solamente a esta edad, que no es sino el principio del fin y no su consumación. Estos dones tienen que ver

modernas de la corriente reformada y dispensacionalista. Desde luego es una postura imposible, ya que el propio Pablo no habría podido articularla. Lo que ni Pablo mismo ni los corintios hubieran podido entender no puede, en modo alguno, serel significadodel texto. (3) Todavía otros consideran que se refiere a la maduración del cuerpo, la iglesia, lo cual a veces también se considera que ocurrió con el surgimiento del clero más establecido (se apela a Ef. 4.11-13) o a la reunión de judíos y gentiles en el único cuerpo (ver, p.ej., J. R McRay, «To Teleion in 1 Corinthians 13:10, RestQ 14, 1971, pp. 168-183; y R. L Thomas, «'Tongues ... Will Cease'»,JETS 17,1974, pp. 81-89). Esta postura no tiene nada a su favor excepto la analogía del v. 11, lo cual es, en el mejor de los casos, un énfasis mal orientado. ¡Es tal vez una falla del cristianismo occidental el que consideremos «madura» esa variedad de fe nuestra, que es totalmente cerebral y domesticada -pero fofa-, con la concomitante ausencia del Espíritu por lo que se refiere a sus dones sobrenaturalesl Después de todo, lo que marca el cambio de los tiempos es el Espíritu Santo, y no el racionalismo occidental; y negarlas manifestaciones del Espíritu es negarque nuestra existencia actual sea escatológica y perteneciente al inicio del tiempo del fin.

24 Aunque Pablo dice en primera persona plural «en parte conocemos», su énfasis no se pone en la inmadurez de los corintios, sino en la naturaleza relativa de los dones. Esto queda demostrado (1) por el yap que lo enlaza con el v. 8, donde de estos dones se dice que ellos (los dones) se acabaría, y no que los corintios necesiten madurar, y (2) por la cláusula «en parte profetizamos», que sólo tiene sentido si se refiere a las profecías, y no a los profetas.

u Un procedimiento así sería hacer que «la cola mueva al perro».

26 Con la excepción del cambio del plural al singular.

27 No puede atribuírsele significación alguna al uso del verbo en lugar del sustantivo. El uso de 8.1-2 indica que aquí el verbo significa «tenerconocimiento/ciencia », que en este contexto significa tener el don de ciencia.

28 Cf. Grudem, pp. 148-149, especialmente el análisis de ex Nepov; en a. 59.

29 Ver n. 3 arriba. Hay que tener presente que «en parte» e «imperfecto» no tienen la misma connotación para la mayoría de los lectores de habla hispana.

con la edificación de la iglesia mientras «espera con ansia la manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (1.7). La naturaleza del lenguaje escatológico del v. 12 implica además que el término «lo perfecto» tiene que ver con el ésjaton mismo, y no con alguna especie de «perfección» en la edad presente 30 No se trata tanto de que el fin en sí sea «lo perfecto», expresión que no tiene un sentido suficientemente tolerable; más bien, lo perfecto es lo que ocurre en el fin, cuando se haya alcanzado la meta (ver n. 22). En la venida de Cristo, se habrá alcanzado el propósito final de la obra salvadora de Dios en Cristo; en ese momento los dones que ahora son necesarios para edificar la iglesia en la edad presente desaparecerán, porque habrá llegado «lo completo». Para citar la maravillosa imagen de Barth: *«Porque* el sol sale, todas las luces se apagan»[31]

11 Recogiendo los temas del «en parte» y «lo completo», más el verbo «acabarse» del v.10, Pablo procede a expresar el punto de los vv. 9-10 por medio de una analogía. La analogía como tal es un lugar tyomún3 3 El adulto no sigue «hablando», «pensando» ni «juzgando» como un niño.[34] Debido al uso del verbo «hablar», que en otros puntos de esta sección se usa con respecto a las lenguas, y debido también al contraste que se hace en 14.20 entre el pensar como niños y el pensar como adultos, es común considerar que esta analogía se refiere al hablar en lenguas,[35] lo cual entonces se considera también una conducta «infantil» que ahora se les insta a los corintios a abandonar en favor del amor. Ese punto de vista contradice totalmente el argumento mismo, tanto aquí como en 12.4-11 y 14.1-403 6

El punto de Pablo, en su contexto, no tiene que ver con las «niñerías» y el «hacerse adulto», sino con la diferencia entre el presente y el futuro. Está ilustrando aquí que vendrá un tiempo en que los dones se acabarán.[37] La analogía, por ende, dice que el modo de comportarse de un período en la

3o Cf. el anlisis de Grudem, pp. 210-219, que incluye también una refutación de las posturas presentadas en la n. 23.

31 *The Resurrection of the Dead, T7* Londres, 1933, p. 86.

32 Pero ahora en voz activa. Este es el único caso en la carta en que este verbo no es necesariamente escatológico. En este caso fue escogido a causa de su uso en las oraciones anteriores. Aquí significa «deshacerse de», o, en armonía con la imagen, «hacer a un lado».

33 Ver Conzelmana, p. 226, n. 84.

34 Gr. vnntog, que de ordinario, como aquí, se refiere a un niño muy pequeño.

35 Pero como señala Conzelmann, p. 226, a. 85, eso se viene abajo con el uso del tiempo pasado y la primera persona singular. Después de todo, Pablo sigue hablando en lenguas más que todos ellos (14.18).

36 Aunque lo «infantil» se detecta en el ansia de ellos por las lenguas, el resultado neto es que los dones espirituales, que para Pablo son «manifestaciones del Espíritu», quedan menospreciados.

37 Cf. Parry, p. 195: «Es una mera ilustración; no hay referencia al uso metafórico de vnalo5 y sEXew5».

vida de uno ya no es apropiado en otro periodo; el primero se «deja» cuando viene el otro. Así será en el ésjaton. La conducta del niño es, en efecto, apropiada para la niñez. Los dones, por analogía, son apropiados para la vida presente de la iglesia, especialmente porque, desde el punto de vista de Pablo, son obra activa del Espíritu en la vida comunitaria de la iglesia. Por otro lado, los dones son igualmente inapropiados para la existencia final de la iglesia porque entonces, como pasará a argüir en el v. 12, «conoceré cabalmente, así como soy conocido cabalmente». De ahí el contraste implícito con el amor, el cual nunca llegará a su fin. El amor no elimina los dones en el presente; más bien, es absolutamente esencial para la vida cristiana tanto ahora como en la eternidad. Los dones, en cambio, no son eternos; son para ayudar a edificar al cuerpo, pero *solamente* en el presente, que es cuando tal edificación resulta necesaria.

12 Pablo pasa ahora a otra analogía, a la cual anexa una implicación inmediata. Estas oraciones, con su reiterativo lenguaje de «ahora, mas entonces», destacan más vívidamente el contraste entre la existencia actual de los corintios y su existencia futura. El hecho de que esas oraciones estén ligadas con el v. 11 mediante un «porque»[39] explicativo indica además, como hemos argumentado, que la analogía precedente tiene que ver básicamente con das modalidades de existencia, y no con el «madurar» y dejar atrás una conducta infantil.

Es muy pertinente al contexto de ellos la primera oración, que literalmentedice «Porque en el presene[40] vemos a través[41] de un espejo *en ainigmati*,[42]

[38] No simplemente las lenguas, que no se mencionan como tales en el argumento después del v. 8. En este punto las lenguas no son más que uno entre todos los dones inspirados por el Espíritu (nótese el énfasis especial en el papel del Espíritu en 12.7-11) que forman parte de la vida presente de la iglesia.

[39] Que RVR, lamentablemente, deja por fuera.

[40] Gr. apst, adverbio que en griego clásico significaba «ahora mismo» (cf. Mi. 9.18), pero que en griego helenístico asumió la connotación adicional de «ahora en general», refiriéndose especialmente al «tiempo presente». Este es el uso predominante en el NT, y no puede significar otra cosa cuando se pone en contraste con tose, como aquí.

[41] Esto resulta un poquito afectado; debido a la naturaleza peculiar del reflejo en un espejo, los griegos concebían que uno miraba «a través» del cristal, en contraste con nosotros que hablamos de ver «en» o «al» espejo.

[42] Esta palabra griega (de donde viene el español «enigma»), cuya única aparición en el NT es ésta, significa literalmente «en acertijo o de modo figurado». Muy probablemente se trata de un eco de Nm.12.8 (LXX), donde Dios hablaba con Moisés directamente («boca a boca»), y no como con los profetas, a quienes les hablaba mediante visiones y sueños (v. 6), «en figuras», lo cual insinúa que recibían «cuadros» visuales de la verdad que no eran tan claros como las palabras directas que Dios transmitía a Moisés. Aquí el problema es si esto significa «indistintamente» (de donde «oscuramente», «tenuemente», etc.) o «indirectamente» (es decir, «en acertijo», por contraposición a «lenguaje directo»), refiriéndose a la forma más que al contenido. La mayoría de los intérpretes han asumido la primera postura, pero cf. la

pero entonces, rara a cara», ya que Corinto era famosa como productora de algunos de los espejos de bronce más finos de la antigüedad[45] Eso sugiere que la desconcertante frase *en ainigmati* probablemente no sea tan peyorativa como lo entiende la mayoría de las traducciones[46] Es más probable que el énfasis no se ponga en la *calidad* de visión que uno experimenta al mirar en un espejo -sin duda eso habría sido una ofensa para ellos- sino en la *naturaleza indirecta* del ver en un espejo[47] por contraposición a ver a alguien cara a cara[48] La analogía, por supuesto, se rompe un poco porque lo que uno ve en un espejo es su propia cara, mientras que el punto de Pablo es que en nuestra existencia actual «vemos» a Dios (presumiblemente),[49] o comprendemos los «misterios», sólo indirectamente. Lo que tenemos en Cristo por medio del Espíritu no es una imagen *distorsionada;* pero sí es por ahora *indirecta,* no completa. Para poner todo esto en otras palabras, pero manteniendo la imagen, «Nuestra actual `visión' de Dios, por grandiosa que sea, no es nada cuando se compara con la realidad que aún está por llegar; es como la diferencia entre ver una imagen reflejada en un espejo y ver a una persona cara a cara». En nuestra propia cultura, la metáfora comparable sería la diferencia entre ver una fotografía y ver a alguien en persona. Por buena que sea la fotografía, simplemente no es la realidad.

crítica de S. E. Bassett, «I Cor. 13:12, *P>,enolrev yap apta.* S1,' esoptrou en ainigmati, *JBL* 47, 1928, pp. 232-236; y esp. N. Hugedé, La *métaphore du miroir dans les Epitres de Saint Paul aux Corinthiens,* Neuchátel, 1957; existe una sinopsis inglesa de F. W. Danker, «The Mirror Metaphor in 1 Cor. 13:12 and 2 Cor. 3:18», CTM 31, 1960, pp. 428-429.

43 Se entiende, a la venida de Cristo.

44 Modismo bíblico para referirse a la comunicación personal directa. Ver Ga. 32.30; cf. Nen. 12.8, «hablar `boca a boca'».

45 Ver, p.ej., *Corinth,* A *Brief History of the City and a Guide to the Excavations,* publicado por la Escuela Americana de Estudios Clásicos en Atenas, 1972, p. 5. Por ello, sin duda no es por accidente que esta analogía se presente sólo en la correspondencia corintia, entre las cartas paulinas (cf. 2 Co. 3.18); cf. de un modo parecido la pertinencia de la analogía de 9.24-27.

46 Como, p.ej., «oscuramente» (RVR), «de manera borrosa» (DHH), «confusamente» (NBE). En realidad, la idea de que los espejos de entonces eran de mala calidad y que por **lo tanto uno no percibía una** imagen precisa, es una idea puramente moderna. Ver Hugedé, *Métaphore, pp.* 97-100.

47 Cf. entre otros Bassett, «I Cor. 13.12»; Barth, *Resurrection, p.* 85; Hugedé, *Métaphore, pp.* 145-150; Danker, «Mirror», p. 429; Conzelmana, p. 228.

48 Esta imagen ha provocado bastante discusión, con toda una gama de sugerencias, la mayoría de las cuales parecen tener bastante poca relación con el contexto, y especialmente con el *punto* de 1'a analogía, que se ve claramente en la segunda mitad del versículo. La más probable de estas opciones es la de G. Kittel, TDNT I, pp. 178-180, quien arguye que ambos términos, «por un espejo en acertijo», se refieren a «ver en el Espíritu», con el sentido de «ver proféticamente». Ver la crítica de las otras sugerencias en Hugedé, *Métaphore, pp.* 37-95.

49 De otro modo piensa Miguens, «Reconsidered», p. 87.

Con el segundo conjunto de oraciones de este versículo, Pablo pone bajo el reflector todo lo que se ha argumentado a partir del v. 8. Recogiendo las palabras de contraste del v. 12a («en el presente», «entonces») pero el *contenido* del v. 9, concluye (lit.): «Ahora conozco[50] en parte, pero entonces conoceré cabalmente, [51] tal como soy conocido cabalmente». Con esto Pablo se propone deslindar la diferencia entre el «conocer» que está a nuestra disposición mediante el don del Espíritu, y el conocer final y escatológico que es completo. Lo que no queda claro es el matiz exacto de la cláusula final, que expresa la naturaleza de ese conocer último, «tal COMO[52] Soy conocido cabalmente». Con frecuencia se sugiere que la voz pasiva, «soy conocido cabalmente» , «contiene la idea de la gracia de elección» [53] Por atractivo que eso resulte desde el punto de vista teológico, lo más probable es que simplemente se refiera al modo en que Dios conoce. El conocimiento que Dios tiene de nosotros es inmediato, pleno y directo, «cara a cara»,[54] por decirlo así, en el ésjaton, según parece decir Pablo, también nosotros conoceremos de ese modo, sin tener ya necesidad de ese tipo de mediación de la cual una ilustración es el espejo o que la «profecía» y la «palabra de ciencia» ejemplifican en la realidad.

Así queda establecido ahora el punto de Pablo con todo esto. En el v. 8 había argüido que el amor, en contraposición a los carismas, nunca llega a su fin. Precisamente porque los dones tienen un punto final, cosa que el amor no tiene, son de un orden completamente diferente. Esto no los hace imperfectos, aunque en cierto sentido eso también es verdad; pero sí los hace relativos. La inquietud de Pablo en los vv. 9-12 ha sido demostrar la naturaleza estrictamente «para la edad presente» que tienen estos dones. Se acabarán (v. 8); son «en parte» (v. 9); pertenecen solamente a esta existencia presente (vv. 10-12). Lo más probable es que el propósito de todo esto sea sencillamente reforzar lo que se había dicho en los vv. 1-3, que el énfasis de los corintios en las lenguas como evidencia de espiritualidad está equivocado porque es obstinado, especialmente si viene de personas que por lo demás no demuestran la única expresión verdaderamente esencial de la presencia del Espíritu, a saber, el amor cristiano. Con lo buenos que son los dones

50 En cuanto a este repentino viraje al singular, ver bajo v. 1.

51 El verbo de esta cláusula final es el compuesto *enLyLvwcrK0),* que probablemente tiene la intención de portar su matiz preciso, «conocer exactamente, cabalmente, de principio a fin» (BAGD).

52 Gr. *KaOtog,* Spicq,Agape, p.102 (166), señala que Pablo usa esta palabra veinticinco veces, siempre con la connotación de «exactamente como», e.d., «establece una comparación exacta».

53 La expresión es de Conzelmann (p. 228), pero la sugerencia se halla en muchas de las publicaciones (cf., p.ej., Martin, p. 54).

54 Cf. Gn. 32.31.

espirituales, son sólo para el presente; el amor cristiano, del que actualmente carecen los corintios, es el «camino más excelente» en parte porque pertenece a la eternidad así como al presente.

13 Esta oración, que está relacionada con el v. 8 por su uso del verbo «permanecer», es simultáneamente el texto mejor conocido y el más difícil de este párrafo. Poco puede dudarse de que su intención es poner punto final al argumento del presente párrafo, y probablemente también al capítulo entero. Pero ¿cómo? Hay cinco problemas interrelacionados: (1) Si las palabras «y ahora» comportan una fuerza temporal o más bien lógica; (2) en conjunción con ello, si «permanecer» tiene que ver con el presente o con el futuro; (3) la repentina aparición de «fe y esperanza» en un argumento que hasta este punto no ha tenido nada que ver con esas virtudes, sino con el amor y los dones espirituales; (4) en qué sentido el amor es «mayor» que esas otras dos; y (5) cómo es, entonces, que esta oración es la conclusión del párrafo.

A pesar del largo debate en torno de la fuerza temporal o lógica de la combinación «y ahora»,[55] es difícil, bajo cualquier circunstancia, despojar al adverbio «ahora» de cierto sentido temporal. Es decir, incluso si el énfasis básico es lógico (= «pero, en conclusión»),[56] conlleva la fuerza de «tal como están las cosas en la situación actual». Esto parece ser así especialmente aquí, dado el tiempo presente del verbo «permanecer» y el hecho de que estas tres palabras iniciales están en conjunción inmediata con las palabras escatológicas íntima precedentes. Así, no importa cómo las traduzcamos a fin de cuentas, estas palabras iniciales parecen insinuar cierta clase de situación *presente* por contraposición a lo que aún está por suceder, cuando «conoceré cabalmente, tal como soy conocido cabalmente».

La verdadera cuestión, entonces, tiene que ver con la repentina aparición de «fe y esperanza» junto con el amor, y con el sentido en que estas tres «permanecen». Primero, hay buenas evidencias que sugieren que ésta era una tríada familiar en la predicación cristiana Irimitiva, y por lo tanto que habría sido bien conocida para los corintios. Estas tres palabras juntas

55 Gr. vuvt be; ver 12.18 y 15.20; cf. 2 Co. 8.11, 22; Ro. 3.21; 6.22; 7.6, 17; 15.23, 25; Flm. 9, 11; Col. 1.22; 3.8.

56 El debate lo prosiguen, desde luego, aquellos que quieren interpretarla oración escatológicamente, e.d., que la fe, la esperanza y el amor permanecen para siempre, incluso en la eternidad. Ese punto de vista exige que el vuvt be tenga una fuerza lógica, ya que un sentido estrictamente temporal lo elimina como posibilidad. Pero hay que señalar que el adoptar para el vuvt be un sentido «lógico» no exige una postura escatológica, sólo la posibilita.

57 En Pablo, ver 1 Ts. 1.3; 5.8; Gá. 5.5-6; Ro. 5.1-5; Col. 1.4-5; Ef. 4.2-5 (cf. Tit. 2.2). Fuera de Pablo ver He. 6.10-12; 10.22-24; 1 P.13-8. Fuera del NT ver Bern. 1.4; 11.8; Policarpo, Fil. 3.2-3. Cf. el estudio de A. M. Hunter, Paul *and his Predecessors,* Londres 1961, pp. 33-35, quien ha argumentado convincentemente que la fórmula es anterior a Pablo, y sugiere que las palabras ta apta tairra podrían traducirse «los famosos tres».

abarcan toda la existencia cristiana, a medida que los creyentes viven la vida del Espíritu en la edad presente, aguardando la consumación. Tienen «fe» en Dios, es decir, confían en que él los perdona y los acepta por medio de Cristo. Aunque no lo ven a él (o ven, por decirlo así, «un reflejo en un espejo»), confían en su bondad y en su misericordia. También tienen «esperanza» para el futuro, que les ha sido garantizado por medio de Cristo. Mediante la resurrección de él y el don del Espíritu, ellos se han convertido en un pueblo totalmente orientado al futuro; la edad presente está en vías de acabarse, y por lo tanto ellos viven en el presente «como si no» (cf. 7.29-31), no condicionados por el presente con sus penurias y sufrimientos. Ellos van camino a «su hogar», destinados a una existencia en la presencia de Dios que es «cara a cara». Y tienen «amor» unos por otros mientras viven esta vida de fe y esperanza en el contexto de una comunidad de hermanos y hermanas de idéntica fe y esperanza. En la vida presente de la iglesia «permanecen (o continúan) estos tres: la fe, la esperanza y el amor».[58]

Pero, ¿por qué esta tríada en el contexto presente, donde el contraste se ha establecido entre los dones y el amor? Probablemente la respuesta se halle en el interés de Pablo por subrayar que el amor no es como los dones, en cuanto que es tanto para ahora como para la eternidad. El argumento precedente podría dejar la impresión de que, como los dones son sólo para el presente, el amor es básicamente para el futuro. Pero no. El amor nunca deja de ser; siempre permanece. Por eso concluye él ahora el argumento destacando también la condición presente del amor. Al hacerlo así, y puesto que está tratando de remarcar la naturaleza de la vida actual de ellos en Cristo, añade al amor la fe y la esperanza en una forma un tanto automática, puesto que para él son esas virtudes, y no los dones espirituales, las que acompañan al amor. Simplemente pertenecen a categorías diferentes.

58 Quienes interpretan el pasaje en sentido escatológico no discreparían de la mayor parte de esto; la pregunta es si para Pablo «permanecer» significaba «para siempre». La dificultad obvia con la postura escatológica -con la cual luchan en alguna forma todos los que la adoptan-es cómo podía concebir Pablo que la «fe» y la «esperanza» continuaran hacia la eternidad, especialmente en vista de que en 2 Co. 5.7 contrapone la fe con la gloria final en las palabras «por fe andamos, no porvista», y en Ro. 8.24 dice que «la esperanza que se ve, no es esperanza». A pesarde diversas sugerencias acerca de cómo esas dos virtudes podrían seguirsiendo parte de nuestra existencia eterna, a mí me parece que esa idea es especialmente incompatible co Ro. 8.24. La «esperanza» no parece ser un concepto válido una vez que se ha hecho realidad. Entre quienes arguyen a favor de un sentido escatológico para el Wevet, ver Parry, pp. 196-198; R-P, p. 300; Barrett, pp. 308-310; M.-F. Lacan, «Les trois qui demeurent (I *Cor.* xiii,l3)», *RSR* 46, 1958, pp. 321-343; F. Neirynck, «De Grote Drie. Bij een nieuwe vertaling van I Cor. XIII 13»,ETL 39, 1963, pp. 595-615.

Esto explica también, entonces, por qué agrega al final: «Pero el mayor[59] de ellos es el amor». Aun cuando el amor «continúa» en el presente, junto con sus compañeras la fe y la esperanza, el amor es el mayor de esos tres porque «continúa» hasta la gloria final, cosa que no sucede con las otras dos por su propia naturaleza.

De manera que por medio de esta oración Pablo está básicamente poniendo conclusión al presente argumento. Su punto de interés ha sido en torno del aspecto de «sólo para ahora» de los dones, lo cual se contrapone al amor. Los dones son «en parte»; pertenecen al «ahora», lo cual llegará a su fin con el «entonces» que ha de venir. El amor, en cambio, no es así. Nunca se acaba; nunca llegará a su fin. Junto con sus compañeras, la fe y la esperanza, permanece en el presente. Pero es mayor, por lo menos como el punto del presente argumento, debido a que permanece hasta la eternidad.

No es difícil aplicar el versículo final de este párrafo a la iglesia de nuestros días; estos tres siguen siendo los «tres imperecederos» para quienes quieran vivir una vida verdaderamente cristiana en la edad presente. Tampoco es difícil subrayar la dimensión escatológica de este párrafo, a saber, que nuestra existencia actual, con todas sus bendiciones, no es sino una pregustación del futuro. Esta existencia presente y parcial dará paso algún día a lo que es definitivo y completo. Lo que resulta más dificil es la forma en que se ha tratado el énfasis en el aspecto «solamente presente» de los dones. La mayoría de los intérpretes se han rendido simplemente a la realidad histórica y han tratado de convertir esa realidad en virtud, al ver que en su mayor parte esos dones extraordinarios ya han acabado para tantos cristianos. La ironía, desde luego, es que nuestra forma actual de ver el asunto es casi exactamente lo opuesto de la de los corintios, quienes pensaban que esas cosas eran eternas y por lo tanto necesitaban que se les corrigiera su punto de vista. Uno se pregunta cómo habría reaccionado Pablo ante el cristianismo cerebral de nuestros días, el cual, en términos generales, ha dado a entender que en la edad presente podemos arreglárnoslas bastante bien sin el Espíritu, ahora que la iglesia ha llegado a su madurez en cuanto a ortodoxia. Parece probable que no le gustaría ver cómo se emplea este texto para apoyar ese modo de ver las cosas.

59 Gr. p£Llwv, como en 12.31b y 14.5; aquí probablemente toma el lugar del superlativo, como suele ocurrir en griego helenístico. De otro modo piensa R. P. Martin, «A Suggested Exegesis of 1 Corinthians 13:13», ExpT 82, 1971, pp. 119-120, quien le da su verdadera fuerza de comparativo, sugiriendo que debe traducirse «pero mayor que estos [tres] es el amor [de Dios]».

4. La necesidad de inteligib~ en la asamblea

Cap. 14.1-25

Con esta sección (vv. *1-25) y* la que le sigue (vv. *26-40)* Pablo procede por fin a ofrecer correctivos específicos al uso aparentemente desenfrenado que los corintios hacen de las lenguas en la asamblea. Había iniciado esta discusión con ellos planteando el marco teológico más amplio en el cual han de entenderse estos puntos específicos.' En el capítulo 12 propugnó la diversidad, diciendo que las lenguas no eran más que una entre las muchas manifestaciones del Espíritu, quien otorga dones a cada cual según quiere «para provecho de todos» (vv. 7-1 l). En el capítulo 13, reflexionando sobre el tema del «provecho de todos» o bien común, insistió en que ninguno de ellos, ni siquiera él mismo, cuenta para nada, no importa lo «espiritual» que sea, si no manifiesta asimismo el amor. Ahora reúne todo esto insistiendo en que en la asamblea congregada, la meta singular del celo espiritual de ellos debe ser el amor (v. 1), lo cual, como en 8.1, se expresa en el giro «edificar» a la iglesia *(vv. 3-5, 12,* 17, *26)?* Este último tema se desarrolla de dos formas: insistiendo en la *inteligibilidad* en la asamblea reunida, y dando lineamientos para el orden.

La primera sección (vv. *1-25)* aborda la cuestión de la inteligibilidad. El argumento se presenta en dos partes: Los vv. *1-19* defienden la inteligibilidad en aras de los hermanos creyentes, para que sean edificados; las *vv. 20-25* establecen el mismo punto en aras de los no creyentes, para que escuchen la palabra del Señor y se conviertan. Para establecer este punto Pablo argumenta en dos formas: (1) En los *vv. 1-5 y 20-25* los insta a buscar la profecía más que las lenguas porque, al ser comprensible, puede tanto edificar como conducir a la conversión. Sin embargo, tanto la lista de dones en el *v. 6* como la discusión de los vv. *6-19* indican que el verdadero problema no son las lenguas y la profecía en sí, sino la edificación de la comunidad, cosa que sólo puede llevarse a cabo mediante discursos comprensibles, de los cuales la profecía es el representante primordial.

(2) En los *vv. 6-19* Pablo aborda directamente el asunto de las lenguas, en lo referente a su inteligibilidad y por lo tanto a su incapacidad de edificar a la comunidad. Después de una serie de analogías que ilustran la falta básica

1 **Para este rasgo estilístico ver a. 9 bajo 12.1-14.40.**

2 En **contra de lo que dice Conzelmann, p. 233, cuya visión del cap. 13 como una inserción editorial le permite decir respecto a estas palabras iniciales: «Sólo con dificultad puede descubrirse una línea unificada de pensamiento».**

de provecho de lo que es ininteligible (vv. 7-12), aplica este punto a la situación de ellos, arguyendo que la oración y la alabanza deben ser comprensibles para que la comunidad sea edificada (vv.13-17). Esta sección comienza (v. 6) y termina (vv.18-19) con notas personales que sugieren que Pablo tal vez está ofreciendo también una defensa por no conformarse a la norma de espiritualidad de ellos. Ellos no se beneficiarían si él llegara a ellos hablando en lenguas; de modo que, aun cuando él habla en lenguas más que todos ellos, *en la iglesia* hará solamente lo que edifique, es decir, aquello que es inteligible.

a. El «don mayor»: la profecía

Cap. 14.1-5

1 Seguid el amor; y procurad los dones espirituales, pero sobre todo que profeticéis.

2 Porque el que habla en lenguas no habla a los hombres, sino a Dios; pues nadie le entiende, aunque por el Espíritu habla misterios.

3 Pero el que profetiza habla a los hombres para edificación, exhortación y consolación.

4 El que habla en lengua extraña, a sí mismo se edifica; pero el que profetiza, edifica a la iglesia.

5 Así que, quisiera que todos vosotros hablaseis en lenguas, pero más que profetizaseis; porque mayor es el que profetiza que el que habla en lenguas, a no ser que las interprete para que la iglesia reciba edificación.

Este párrafo inicial establece los contrastes básicos y los temas centrales de lo que viene a continuación. Lo que interesa es la edificación (vv. 3-5), y el problema es la inteligibilidad. Las lenguas no son comprensibles (v. 2) y por ello no pueden edificar a la iglesia (v. 4). La profecía se dirige a la gente precisamente para su edificación (v. 3), y en ese sentido es el don mayor.

Aunque poco puede dudarse de que Pablo prefiera la profecía a las lenguas en la asamblea reunida, el v. 5 indica que el verdadero problema no son las lenguas en sí, sino *las lenguas sin interpretación (cf. v.* 13), ya que una lengua interpretada también puede edificar. Eso significa, por consiguiente, como lo dan a entender los vv. 2-3, que el verdadero asunto en cuestión es la inteligibilidad en la asamblea. Además, resulta claro a partir de los vv. 2-5 que Pablo no está «censurando las lenguas con un débil

elogio».[3] En ambos casos los contrastes entre las lenguas y la profecía no tienen que ver con su valor inherente, sino con la dirección de su edificación. Edificarse a uno mismo no es cosa mala; simplemente no es lo que se busca en el culto comunitario.

1 Estos imperativos iniciales tienen un solo propósito: servir de transición desde el argumento o argumentos precedentes al asunto en cuestión, a saber, el abuso que hacen ellos de las lenguas en la asamblea reunida. Es así como, en orden quiástico,[4] Pablo dice: «Seguid el camino del amor», es decir el capítulo 13, y, en ese contexto, «procurad (desead con ansia) los dones espirituales», retomando el argumento de 12.31a que había sido interrumpido por la exhortación al amor. En la exhortación anterior (12.31a) él había dicho «desead con ansia los dones *mayores»;* ahora indica (v. 5) que con eso de dones mayores se refiere a aquellos dones que edifican a la comunidad. Por eso, su elección para representar esos dones mayores es «sobre todo que profeticéis».[5] Conviene decir algo más respecto a cada uno de estos puntos.

El mandato a «segur[6] el camino del amor» pone en forma imperativa lo que se había insinuado a lo largo de todo el argumento precedente. El «amor» que ellos deben seguir, desde luego, es el que se describe en 13.4-7, ya que sin él la persona «espiritual» no es nada (vv. 1-3); además (vv. 8-13), es el gran elemento imperecedero: sólo él -no los dones- permanecerá hasta la eternidad.

El imperativo «procurad los dones espirituales»[7] si bien retoma el

[3] Ver n. 20 bajo 12.1-14.40

[4] Así: (12.31) Desead con ansia ta XapLapaia — **A**
Pero señalo el camino superior — **B**
(13) Descripción/exhortación sobre el amor — **C**
(14.1) Seguid el amor — **B'**
Desead con ansia ta nv£Vg«TLKa — A'

[5] Hay que señalar que los imperativos se dirigen aquí a todos, y no a un grupo selecto de «profetas». Puede darse por sentado, por lo tanto, que aunque no todos **sean «profetas» (12.29), aun así el don de profetizar está al alcance de** todos al igual que lo está el mandato de seguir el amor, y el deseo de que todos hablen en lenguas (v. 5); ef. Barrett, p. 315. No asf Ellis, pp. 24-27, quien arguye queen el cap. 14 sólo se tiene en mente a los «pneumáticos».

[6] Gr. t16CUKEie, lit. «perseguid, empeñaos por, buscad, aspirad a» (BAGD). I-a mayoría de las veces esta palabra significa seguir en un sentido negativo, es decir, «perseguir». Pero en Pablo se trata de una metáfora favorita para referirse al esfuerzo espiritual (cf. 1 Ts. 5.15; Ro. 9.30-31; 12.13; 14.19; Fil. 3.12; 1 Ti. 6.11; 2 Ti. 2.22). El imperativo presente implica una acción continua, «continuad persiguiendo el amor».

[7] Martin, pp. 65-66, siguiendo a Chevallier y Baker (ver bajo 12.31), arguye que la mejor forma de entender estas palabras es como una cita de la carta enviada por los corintios. Aunque esta opción tiene algunos rasgos atractivos, hay varios golpes en su contra: (1) la forma del verbo es un imperativo; no es fácil imaginar por qué los corintios habrían podido hablarle a Pablo de este modo, especialmente en un contexto en el cual se hallan básicamente en oposición a él. (2) Para hacer que esto funcione, Martin sugiere que el siguiente Lva tiene

argumento de 12.31, no es, sin embargo, una repetición exacta. El verbo sigue siendo el mismo, pero su complemento ya no es «los *jarismata* mayores» sino *pneumatika,* lo cual probablemente significa algo así como «discursos inspirados por el Espíritu» (ver bajo 12.1). Algunos han argumentado en favor de diferencias más significativas entre estas dos palabras;[8] es más probable que se trate de una cuestión de énfasis. Al final del capítulo 12, donde había estado hablando específicamente de los *dones* mismos como dotes de la gracia, les dijo: «desead con ansia los *jarismata* mayores». Ahora, en un contexto donde se hará énfasis en la actividad del Espíritu en medio de la comunidad reunida para el culto, dice: «desead con ansia las cosas del Espíritu».

Lo que hay que recalcar es que este imperativo ha de entenderse ahora de modo peculiar a la luz de la exhortación al amor, que le ha precedido. Si no se mantienen juntos esos dos imperativos, se pierde de vista el punto de todo el argumento posterior. Por eso él matiza inmediatamente el imperativo con una cláusula que, literalmente, dice: «pero más bien[9] que[10] profeticéis».[11] En las siguientes oraciones Pablo da las razones para esta modificación.

2-4 La mejor forma de analizar este argumento es a la luz de su estructura. Con dos pares equilibrados (vv. 2-3) Pablo contrasta primero las lenguas y la profecía en lo referente a lo de a quién se le habla (indicado aquí en negrita)

sentido imperativo; pero eso no sirve, ya que gramaticalmente depende de JTlkotne, lo cual significa además que ambos verbos deben formar parte de la exhortación *de Pablo.* Es decir, uno bien podría entender cómo él podía citarlos a ellos y luego matizar la postura de ellos con un imperativo; pero no con una cláusula con 1va gramaticalmente dependiente de la cita misma. (3) El hecho de que la cláusula con Lva no es imperativa queda demostrado además por la repetición exacta del paa.a,ov be 1va npo*nteurlte en el v. 5, donde no puede serlo.

8 Ver el análisis bajo 12.1; cf. n. 38 bajo 12.31.

9 Gr. pa>.>,ov be, que podría ser intensivo, como lo insinúa RVR, «sobre todo». Más probablemente, a la luz de la repetición exacta en el v. 5, Pablo se propone que sea levemente adversativo, para introducir «una expresión o pensamiento que suplementa y por ende corrige lo que ha precedido» (BAGD). En el presente caso, la «corrección» apunta a especificar con mayor exactitud el punto del imperativo precedente.

10 Gr. Lva, que en este caso probablemente sea epexegético, funcionando como un arL. Es decir: «Anhelad con ansia las cosas del Espíritu, pero más bien, *a saber, que* profeticéis». Eso suena poco elegante tanto en griego como en castellano, pero el punto parece lo suficientemente claro.

11 En cuanto al don de profecía, ver bajo 12.10. Hay que señalar que a lo largo del presente argumento, tanto para la profecía como para las lenguas, los verbos «profetizar» y «hablar en lenguas» predominan sobre la mención de los dones propiamente dichos. El verbo «profetizar» aparece en los vv. 1, 3, 4, 5 (dos veces), 24, 31 y 39; el sustantivo «profecía» en los vv. 6 y 22, y «profeta» en los vv. 29,32 (dos veces) y 37. La combinación «hablar en lenguas» aparece en los vv. 2, 4, 5 (dos veces), 6,13,18, 23,27 y 39; el sustantivo «lengua(s)» en los vv. 14, 19, 22 y 26.

y por lo tanto en lo referente al propósito básico de esos carismas (en bastardilla); el segundo par (v.4) interpreta entonces el primer paren función de quién es edificado. Así:

Porque[12]

a) El que habla en lenguas no habla a los hombres,
sino a Dios;
en efecto,[13] nadie le entiende;[14]
por el Espíritu habla *misterios*

Por otra parte,[15]

b) El que profetiza habla *a los* hombres,
edificación,
exhortación,
consolación.

a) El que habla en lenguas se edifica a sí mismo;
por otra parte,
b) El que profetiza edifica a la iglesia.

Es inconfundible el énfasis y la inquietud de Pablo: la edificación de la iglesia. La primera actividad, las lenguas, edifica al hablante pero no a la iglesia, porque va dirigida a Dios y «nadie le entiende». La otra actividad, la profecía, edifica a la iglesia porque va dirigida a la gente y le transmite «edificación, exhortación y consolación».

Si bien trata de aminorar el entusiasmo de ellos por hablar en lenguas en la congregación, Pablo no desprecia el don en sí; más bien procura colocarlo en su puesto legítimo.[16] En sentido positivo, dice tres cosas acerca del hablar en lenguas,[17] las cuales se entienden de la mejor manera a la luz de lo que luego se dice en cuanto a la oración y la alabanza en los vv. 13-17: (1) Esa persona le está «hablando a[18] Dios», es decir, está en comunión con Dios por el Espíritu. Si bien es bastante común en los grupos pentecostales referirse a un «mensaje en lenguas», parece no haber evidencia alguna en Pablo para tal terminología. El que habla en lenguas no está dirigiéndose a sus hermanos creyentes sino a Dios (cf. vv. 13-14, 28), lo cual significa por

12 Un yap causal, que da la razón de la cláusula final del v. 1.
13 Gr. yap, casi seguramente inferencia¡ en este caso.
14 Gr. aKoueL; si bien este uso no se da con frecuencia en el NT, está por lo demás bien atestiguado. Combina las dos nociones de «oír con el entendimiento».
15 Gr. be; aunque no hay un ptv en la cláusula anterior, los dos conjuntos están tan claramente contrapuestos que el traducir así hace más claro el punto.
16 Cf. n. 20 bajo 12.1-14.40.
17 En cuanto a la naturaleza del don mismo, ver bajo 12.10.
18 Grosheide, p. 317, interpreta que se trata de un dativo de interés, pero el uso normal del verbo «hablar» hace que tal interpretación resulte especialmente difícil de sostener.

ende que Pablo considera que este fenómeno es, fundamentalmente, una forma de oración y alabanza.[19]

(2) El contenido de tales discursos son «misterios» hablados «por el Espíritu»[20] Es posible que «misterios» se refiera a algo parecido a su uso en 13.2; más probablemente comporte aquí el sentido de aquello que trasciende la comprensión, tanto para el hablante como para el oyente. Después de todo, en 13.2 «misterios» se refiere al proceder de Dios que es revelado por el Espíritu a su pueblo; difícilmente necesitarían decírsele esos «misterios» de nuevo a Dios.[1]

(3) Ese hablar por el Espíritu se describe más en el v. 4 como algo que edifica al hablante. A veces eso ha sido considerado como «autoedificación» y por consiguiente se ha calificado como peyorativo. Pero Pablo no se propone tal cosa. Edificarse uno mismo no es ser egocéntrico, sino que es la edificación personal del creyente que se da por medio de la oración y la alabanza en privado. Aunque uno puede preguntarse cómo es que unos «misterios» que ni siquiera el hablante entiende pueden edificarlo, la respuesta se halla en los vv. 14-15. Pese a lo que muchos opinan, la edificación espiritual puede darse de muchas otras formas que no son por medio de la corteza cerebral[33] Pablo creía en una comunión inmediata con Dios por medio del Espíritu/espíritu[24] que a veces pasaba por alto el intelecto; y en los vv. 14-15 argumenta que, para su propia edificación, está dispuesto a recurrir a ambos medios. Pero *en la iglesia* sólo permitirá aquello que pueda además comunicarse con los otros creyentes mediante su mente.

Pero a pesar de estas palabras favorables en cuanto a las lenguas, lo que aquí le interesa a Pablo no es la devoción privada sino el culto público. Por

19 Cf. Dunn,Jesus, p. 245.

20 Y no «con su espíritu», como pone en inglés NIV (cf. DHH, margen) (cf. Godet, p. 266; Héring, p.146; Parry, p. 200; Morris, p. 191). Eso no resulta preciso ni siquiera para los vv. 14-15. En cuanto a la ausencia del artículo con «Espíritu» en el dativo, ver n. 42 bajo 12.3. A partir de 12.7-11 resulta claro que las lenguas son la manifestación del Espíritu de Dios por medio del hablante humano. No parece ni remotamente posible que en este contexto Pablo pueda referirse de pronto al hablar «con el espíritu de uno mismo» y no por el Espíritu Santo. Cf. Holladay, p. 175.

21 Aunque no tiene sentido discutir si Ro. 8.26 refleja la glosolalia, el énfasis principal de ese pasaje hace eco de lo que aquí se dice.

22 Ver, p.ej., O. Michel, TDNT V, p. 141: «Es por lo tanto incorrecto que el hombre que habla en lenguas se edifique a sí mismo»; cf. Gromacki, p.168. MacArihur, p. 372, cuyos prejuicios se entrometen en su interpretación, lo considera aquí sarcástico.

23 Ver Bittlinger, pp. 100-106, para un estudio del don de lenguas en función de sus beneficios psicológicos; pero tal discusión trasciende con mucho lo que uno pueda decir desde el punto de vista exegético.

24 En cuanto a este modo de traducir el concepto del Espíritu Divino que habla por medio del espíritu humano, ver bajo 5.3-4 (pp. 232-233).

consiguiente, mediante una insinuación los insta a no hablar en lenguas en el culto (a menos que sea con interpretación, vv. 5, 13, 27), sino a buscar más bien el profetizar (o, a la luz del v. 6, pronunciar cualquier forma de discurso inteligible). La razón para preferir la profecía es que habla «para edificación, exhortación y consolación» al resto de los Presentes. Estas tres palabras establecen los parámetros del propósito divino de la profecía, y probablemente indican que según Pablo el énfasis primordial de un discurso profético no es el futuro, sino las situaciones actuales del pueblo de Dios.

La primera palabra, «edificación»,[27] domina el pensamiento de todo el capítulo. En 8.1 Pablo había dicho que «el amor edifica»; ahora la secuencia va así: «Seguid el amor; y en ese marco buscad las cosas del Espíritu, especialmente la profecía, porque la profecía edifica». De ahí la razón para el capítulo precedente: Puesto que el amor edifica, ellos, en su celo por los dones, deben buscar la profecía porque es inteligible y por lo tanto edifica el cuerpo. El segundo término es más ambiguo, y puede spificar según el caso «estímulo»[3°] «consuelo»,[31] o «exhortación (ruego)». En este caso va unida a su compañera «consolación». 3 La pregunta es si estas dos palabras son, como en otros casos, prácticamente sinónimos que significan alentar o consolar, o si abarcan las categorías más amplias de exhortar y

25 Hay cierta ambigüedad en cuanto a si la edificación alosdemáshadeconsiderarse enfunción de edificar a los otros individuos presentes, o si se refiere más bien a la comunidad en tanto cuerpo. El v. 3 da a entender lo primero; el v. 4 lo segundo. Es probable que en la mente del apóstol ambas cosas vayan juntas. La edificación del todo incluye a la vez la edificación de sus diversas partes.

26 Gramaticalmente funcionan como complemento directo compuesto del verbo *XcLkaL,* de donde viene la traducción que se da. Algunos consideran que los términos segundo y tercero definen el primero (p.ej., Wendland, p. 109; Conzelmann, pp. 233-234; Ellis, p. 132, n. 13). No así Findlay, p. 902 (explícitamente), ni implícitamente, la mayoría de los comentaristas.

27 Gr. *oLuobogn;* ver bajo 3.10; 8.10; y 10.23.

28 Conzelmann, p. 233, en su deseo de aislar el cap. 13 del contexto presente, hace este curioso comentario: «El criterio ya no es el *ayovrrl,* `amor', sino la *oLacobottn,* `edificación'».

29 Gr. *napax>.nats; cf.* especialmente la combinación de verbos en el v. 31: «podéisprofetizar todos uno por uno, para que todos aprendan, y todos *napaxa>,tmal».* Nótese también la colocación de los dos sustantivos, *napaxknats y napapVOla,* probablemente como casi sinónimos, en Fil. 2.1.

30 En inglés lo traducen así («encouragement»), en este punto, NIV, RSV, GNB, NAB, JB, Moffatt, Montgomery y Beck (cf. DHH «los anima»). En cuanto a este uso en Pablo ver, p.ej., Ro. 15.4-5.

31 Ver los muchos ejemplos en 2 Co. 1.3-7.

32 Como traducen aquí RVR y NBE. En cuanto a este uso en Pablo, ver 1 Ts. 2.3; 2 Co. 8.17, y frecuentemente el verbo de la misma raíz.

33 Gr. *napoILVOra;* cf. la combinación de los verbos de esta raíz en 1 Ts. 2.12 y los adjetivos de esta raíz en Fil. 2.1.

consolar. En cualquiera de los dos casos, el objetivo de la profecía es el crecimiento de la iglesia en tanto cuerpo, lo cual también implica el crecimiento de sus miembros individualmente.

5 Este versículo resume los vv. 1-4 declarando la preferencia de Pablo por la profecía sobre las lenguas en la asamblea. Como en los vv. 2-4, comienza con las lenguas: «Quisiera que todos vosotros hablaseis en lenguas». Esta oración a menudo se considera como «meramente conciliatoria», especialmente a la luz de 12.28-30, donde él arguye que no todos hablan en lenguas.[5] Pero eso no es muy preciso. Pablo ya ha indicado que las lenguas tienen valor para el individuo, es decir, en la oración privada y personal (cf. vv.14-15 y 18-19). Ahora dice, con referencia a esa dimensión de la vida espiritual, que él desearía que todos experimentaran la edificación que proviene de ese don del Espíritu. Pero eso, desde luego, no es el punto que le ocupa; por eso se apresura a matizar el «quisiera» repitiendo la expresión del v. 1: «pero más que profetizaseis».

Después de un resumen así uno esperaría que siguiera un «porque» explicativo y una razón. Sin embargo, en este caso concluye con la proposición: «Mayor es el que profetiza que el que habla en lenguas». Con estas palabras se traen a colación dos elementos del argumento precedente. Primero, esto define el significado del «don mayor» en la exhortación de 12.31; segundo, la razón por la cual la profecía es mayor se conecta con la edificación de la comunidad, como lo deja claro el argumento anterior. De modo que no es inherentemente mayor, ya que todos los dones provienen del Espíritu y son provechosos. Es mayor precisamente porque es inteligible y por lo tanto puede edificar.

El último punto se remacha mediante la cláusula final de matiz que se añade al hablar en lenguas: «a no ser[36] que las interprete,[37] para que la iglesia

[34] Cf., p.ej., Findlay, p. 902, quien considera que napotKXrlar.5 se **refiere a un deber y napawuota a la pena o el temor,** Dunn, *Jesus, pp.* 229-230, insinúa que las dos palabras juntas sugieren tanto la exhortación como el ánimo/consuelo. Ver además *Hill, Prophecy*, pp. 122-132, quien trata, no con completo éxito, de armar un alegato a partir de estas palabras, en el sentido de que la función básica de la profecía según Pablo era la «enseñanza pastoral».

[35] **Ver, p.ej., H. W. House, «Tongues and the Mystery Religionsof Corinth»,Bi6Sac** 140,1983, pp. 135-150.

[36] Gr. e"o; tu ILTI (cf. 15.2; 1 Ti. 5.19), redundancia que es característica del período helenístico (y se halla, p.ej., en Plutarco, Dión Crisóstomo y Luciano).

[37] Esto no está en conflicto con 12.30 ni con 14.28, como insinúan algunos, ya que el primero de esos versículos dice que no todos son o hacen lo mismo, y **no que alguien pueda hacer** sólo una cosa; y el segundo da **cabida a que la interpretación provenga de otra persona que no es el que** habla en lenguas. Según 12.10, esto es también un don del Espíritu; por consiguiente, está potencialmente disponible para todos, inclusive para el que habla en lenguas (cf. v. 13, donde al que habla en lenguas se lo anima a orar pidiendo este don, para que su discurso en lenguas edifique).

reciba edificación». El problema no es en sí el hablar en lenguas, sino el hablar en lenguas sin interpretación, lo cual, a partir del contexto, parece ser muy probablemente lo que estaban haciendo los corintios. La interpretación del discurso en lenguas lo coloca dentro del ámbito de la inteligibilidad, lo cual a su vez significa que también puede edificar a la comunidad. Esto no quiere decir que ese discurso en lenguas haya de ser comprendido como algo que se dirige hacia la comunidad, sino que lo que la persona le ha estado diciendo a Dios se ha vuelto ahora inteligible, de modo que otros pueden beneficiarse de lo que ha dicho el Espíritu. De manera que, aunque desde la perspectiva de Pablo la profecía es claramente preferible, parece igualmente claro que lo que realmente se estimula no son las lenguas y la profecía, sino los discursos inteligibles en la asamblea reunida, para que todos sean edificados.

En una época de la historia en que hay una amplia gama de opiniones acerca del hablar en lenguas en la iglesia -tanto en lo referente a su validez como en lo referente a su utilidad-, el punto de este texto necesita ser oído nuevamente, por ambos bandos de la cuestión. Es mero prejuicio considerar que aquí Pablo está «desanimando» las lenguas en cuanto tales. Si está desanimando las lenguas sin interpretación en la asamblea; pero para la edificación del creyente en privado, no. Cualquiera que quisiera alegar que lo que sede dice a Dios por el Espíritu para edificación de un creyente tiene poco valor, difícilmente está leyendo al apóstol desde el punto de vista del propio Pablo. Por otro lado, por parte de algunos pentecostales existe la tendencia a caer de bruces en el error corintio, donde un «mensaje en lenguas», interpretado, desde luego, es considerado con frecuencia como la evidencia más segura de la obra continua del Espíritu en determinada comunidad. Pablo difícilmente estaría de acuerdo con tal apreciación. El da cabida a las lenguas y la interpretación; prefiere la profecía.

Al mismo tiempo, la clara preferencia de Pablo por los discursos proféticos suele soslayarse en toda la iglesia. Es claro que con lo de profecía, como lo hace ver la evidencia completa de este capítulo, él no se refiere a un sermón preparado, sino a la palabra espontánea dada al pueblo de Dios para la edificación del conjunto. La mayoría de las iglesias de hoy tendrían que ser radicalmente reconstruidas en función de su manera de entenderse a sí mismas, para que tal cosa ocurriera. Una vez más, los grupos pentecostales y carismáticos, donde es más frecuente que se manifiesten tales dones,

38 Duan, Jesus, pp. 247-248, quiere suscitar la pregunta: Si esto es así, ¿para qué entonces hablar en lenguas del todo? Con eso insinúa que «Pablo está tratando de racionalizar una forma de culto carismático en Corinto con la cual no está totalmente feliz». Pablo mismo, sin duda alguna, no sugiere tanto.

necesitan continuamente «examinar» los espíritus en función del v. 3, a saber, que el discurso sea para edificación, exhortación/estímulo, y consuelo de la comunidad.

b. Analogías que favorecen la inteligibilidad

Cap. 14.6-12

6 Ahora pues, hermanos, si yo voy a vosotros hablando en lenguas, ¿qué os aprovechará, si no os hablare con revelación, o con ciencia, o con profecía, o[1] con doctrina?

7 Ciertamente las cosas inanimadas que producen sonidos, como la flauta o la cítara, si no dieren distinción de voces, ¿cómo se sabrá lo que se toca con la flauta o con la cítara?

8 Y si la trompeta diere sonido incierto, ¿quién se preparará para la batalla?

9 Así también vosotros, si por la lengua no diereis palabra bien comprensible, ¿cómo se entenderá lo que decís? Porque hablaréis al aire.

10 Tantas clases de idiomas hay, seguramente, en el mundo, y ninguno de ellos[2] carece de significado.

11 Pero si yo ignoro el valor de las palabras, seré como extranjero para el que habla, y el que habla será como extranjero para mí.[3]

12 Así también vosotros; pues que anheláis dones espirituales,[4] procurad abundar en ellos para edificación de la iglesia.

[1] Cada uno de estos sustantivos aparece con un ev (= en forma de revelación, etc.). El ev falta con MoLXrl en P46 Alef' D• F G 0243 63017391881 pe, lo cual entonces lo enlazaría más íntimamente con la profecía (= con una profecía o doctrina). No es fácil tomar una decisión textual en este punto. Por una parte, es difícil explicar el que los escribas lo hayan omitido, ya sea accidental o intencionalmente; por otra parte, es igualmente difícil explicar el que lo haya omitido Pablo en este caso, cuando el resto de la lista es tan cuidadosamente equilibrada. En general parece más probable que el propio Pablo lo haya omitido, pero es poco probable que eso tuviera un «significado» específico. Ver el estudio en Barrett, pp. 312 y 317.

[2] Este «de ellos» de RVR es reflejo de la adición de avtmv en el TMay, adición que surgió por razón de la fluidez en el estilo.

[3] Esta trad. refleja el e W«. de P46 D F G 0243 6 81 365 1175 1739 1881 al b vg bo. Como señala Zuntz, p.104, casi con toda seguridad se trata de una armonización con el precedente Tw ka~w El original (Alef B A Psi May lat sy bo) tiene la preposición ev (ev ello[= «a mi modo de ver»); cf. Barrett, p. 312.

[4] Pablo escribió nvevWaww («espíritus»); el cambio a rzvevpanxmv fue hecho en realidad por P 1175 pc a r syp co. Ver el comentario.

El argumento del presente párrafo se extiende hasta el v.19 inclusive. Se trata de una elaboración de la inquietud acerca del carácter ininteligible, y por ende no edificante, de las lenguas sin interpretación en la asamblea. Este primer párrafo establece ese punto mediante el uso de analogías. La pregunta retórica inicial (v. 6) establece el asunto por discutir: los oyentes no se benefician en absoluto de algo que no es comprensible. Esto va seguido de una serie de ejemplos de instrumentos musicales (w. 7-9) e idiomas extranjeros (w. 10-12), cada uno de los cuales es aplicado a los corintios con un parecido «Así también vosotros» (w. 9 y 12). La aplicación final concluye en la misma nota con que había comenzado el párrafo: la edificación de la iglesia, que debe regir el celo de ellos por los discursos espirituales.

Al mismo tiempo se percibe una comente subyacente de apologética entre Pablo y los corintios. Si nuestra reconstrucción es correcta, es decir, que ellos no sólo están muy entusiasmados por las lenguas como evidencia de la verdadera espiritualidad, sino que al mismo tiempo tienen una actitud negativa para con Pablo por sus reservas en este punto, entonces resulta especialmente pertinente la forma del v. 6: «Si yo *voy a vosotros* hablando en lenguas, ¿qué os aprovechará?» Este motivo parece extenderse hasta el v. 19. Pablo no ha perdido su interés principal de poner el don de ellos en su perspectiva apropiada, especialmente cuando la comunidad se congrega para el culto. Al mismo tiempo, aprovecha la oportunidad para poner en perspectiva para ellos la práctica propia de él. Aunque habla en lenguas más que todos ellos (v. 18), y está resuelto a orar y cantar tanto en el Espíritu como con su mente (v. 15), asimismo se niega a «ir a ellas» como ellos preferirían, hablando en lenguas, porque eso no les aprovechará *a ellos.*

6 Un viraje en la discusión está indicado tanto por el vocativo «hermanos» como por la combinación conjuntiva «pero, tal como son las cosas».[5] Esta oración inicial sirve de transición: continúa con el argumento de los w. 1-5; al mismo tiempo establece la pauta estilística para el primer conjunto de analogías («Si ... ¿quélcómo...?»~, las cuales combaten vigorosamente la ininteligibilidad (_ lenguas) ya que no tiene provecho para sus oyentes.

Aunque probablemente la intención de la oración sea presentar un contexto hipotético para la discusión, tanto la combinación «pero, tal como son

[5] Gr. vuv be, que en este caso, en contraste con el uso claramente temporal de 5.11 y 7.14, parece funcionar en sentido lógico, como en 12.20 (cf. el vuvt Se en 12.18; 13.13 y 15.20). Ver el análisis bajo 13.13; en este uso del adverbio nunca está totalmente ausente el sentido de presente. Sería así: «Pero (be), tal como son las cosas (vuv), hermanos...»

[6] Cf. vv. 6, 7, 8 y 9, cada uno de los cuales sigue básicamente la misma forma: una cláusula con eav, seguida de una partícula interrogativa (it,rzvs, tts), seguida de un futuro indicativo.

[7] Cf. Conzelmann, p. 235, quien lo considera retórico, en estilo de diatriba.

las cosas», como la expresión «si voy a vosotros»[8] apoyan[9] la sugerencia presentada anteriormente, de que esto es más que simplemente hipotético; probablemente indique también la forma en que se hallan las cosas entre él y ellos en ese momento, insinuando el rechazo de él por el criterio de ellos en cuanto a ser *pneumatikos* («espiritual»). En realidad lo que Pablo hace es rehusar «ir a [ellos] hablando en lenguas». la razón de esto hace eco del motivo de la edificación de los vv. 3-5. Al seguir el criterio de ellos, él no les «aprovechará»,[10]

La alternativa" es que él llegue hablando alguna forma de discurso inteligible, que ilustra con una lista más de *jarismata.* Esta lista es tanto ilustrativa como inquietante.[12] Por una parte, la aparición de la profecía en tercera posición insinúa, como se ha alegado en los vv. l-5, que el verdadero problema no son las lenguas y la profecía en cuanto tales, sino las lenguas y la inteligibilidad, para lo cual la profecía sirve de don representativo. Por otra parte, como con las otras listas de esta discusión,' ésta también es especialmente *ad hoc.* Su interés es especificar diversas clases de discursos inspirados por el Espíritu, que tienen como común denominador la inteligibilidad. Por eso incluye dos elementos de listas anteriores, «ciencia» y «profecía» (ver 12.8-10; 13.2, 8). Los otros dos exigen un comentario adicional.

Pablo usa la palabra «revelación» en diversas formas,[14] pero sólo en el

8 Cf. 2.1; 4.18-19,21; 16.2, 5. Aparte de 2.1, cada uno de estos vezsfculos se refiere a su próxima visita prevista. Resulta impresionante la elección de este modo de hablar para el contexto hipotético.

9 Tal vez esto ocurra también con el vocativo, ya que esta forma repentina de dirigirse a ellos personalmente no parece encajar, por lo demás, con un ruego cuyo contenido principal será una serie de analogías.

10 Gr. *w*1Ew* (cf. 13.3); cf. en 12.7 la inquietud por el «provecho de todos».

11 Gr. *Eav* lirl. Aunque poco puede dudarse de cuál es el punto de Pablo, la sintaxis griega resulta un poco trabada. Esta cláusula con *eav* Wrl probablemente se propone ser una segunda prótasis, y para ella y la primera prótasis sirve de apódosis el ti. *vllet5 w~E%71Qw.*

12 Algunos (p.ej., Calvino, p. 438; R-P, p. 308; Ruef, p.148;Grudem, pp. 138-139, con matices) encuentran una disposición «artificiosa» en la cual hay dos pares, en que los dos últimos términos expresan la «administración» de los dos primeros. Pero dado el uso que hace Pablo en todo este argumento, este es un descubrimiento que probablemente seria una sorpresa para el mismo Pablo. Sobre la base de 13.2, *enrolcakvypts* correspondería más a *yvwvt5* que a la profecía. En cualquier caso, la lista es demasiado *ad hoc* como para rebuscar esquemas así.

13 Cf. 12.8-10, 28, 29-30; 13.1-2, 8; 14.26.

14 Gr. *anoxakv1yn5* (cf. v. 26). A veces se refiere a revelaciones visibles asociadas con el retorno de Cristo (1.7; 2 Ts. 1.7; Ro. 2.5; 8.19). En otros lugares se refiere a la «revelación» del evangelio dada a Pablo por Cristo (Gá.1.12), o de la voluntad de Dios en su vida (Gá. 2.2). Esto último bien puede asociarse con la clase de discurso carismático a que se hace referencia en el presente pasaje. Por otra parte, hay «revelaciones» del Señor dadas a Pablo en las experiencias visionarias de 2 Co. 12.1, 7, que a él no se le permitió exponer a otras personas.

argumento presente la usa para sugerir alguna clase de discurso dado por el Espíritu para beneficio de la comunidad reunida.[15] No queda claro precisamente cuál puede ser su contenido exacto ni en qué sentido difiere de «ciencia» o «profecía». Por ejemplo, junto con «doctrina/enseñanza» aparece en la lista final del v. 26, una lista que no incluye ni «profecía» ni «ciencia». Pero en la discusión subsiguiente del orden de los discursos (vv. 27-33), Pablo toma las lenguas y la profecía, no la «revelación», si bien su verbo de la misma raíz sí aparece en el análisis de la profecía en el v. 30. Este último pasaje, en particular, sugiere que hay una falta general de precisión en Pablo en lo referente a estos diversos rubros. Tal vez en la lista final (v. 26) esta palabra abarca tanto la profecía como la ciencia, como un término más inclusivo. En cualquier caso, implica la manifestación de «misterios» divinos, ya sea referentes a la naturaleza del evangelio mismo (cf. 2.10) o quizás a cosas que por lo demás están ocultas al «hombre natural».[17]

Igualmente inquietante es la aparición de «enseñanza» (RVR «doctrina») que corresponde al «maestro» en 12.28 como corresponde la profecía al profeta. Probablemente tiene que ver con un discurso inspirado por el Espíritu que asumía la forma de una instrucción,[19] y no con el uso más común que implica alguna especie de enseñanza formal. Una vez más, cómo esto difería en contenido de los otros elementos de la lista es un punto de especulación, ya que los datos son muy escasos. Ver el comentario bajo 12.28.

Sin embargo, a pesar de nuestra falta de certeza en cuanto a la naturaleza y el contenido precisos de estas diversas formas de discurso, su común denominador es su inteligibilidad, y a ese asunto se torna ahora Pablo en forma de analogías.

15 Quienes equiparan Gá. 2.1-10 con la visita con ocasión de la hambruna, consignada en Hch. 11.27-29 consideran que la referencia de Gá. 2.2 a su visita a Jerusalén «según una revelación» se relaciona con la profecía de Agabo en el relato de los Hechos. Pero eso difícilmente serviría, puesto que la «profecía» se refería a una hambruna, y no a los que iban a subir a Jerusalén. Además, el uso de Pablo implica una «revelación» personal a él, y no una profecía acerca de una hambruna.

16 Cf.Barre tt,p.317:«Todas estas actividades... se van difuminando unas con otras demasiado sutilmente como para establecer distinciones rígidas».

17 Cf. el estudio en Duna, Jesus, p. 230.

la Gr. &SaXn («enseñanza», «instrucción»); se refiere al discurso mismo, y no a «doctrina» como pone RVR.

19 Esto queda apoyado por tres porciones de evidencia: (1) Su aparición aquí en una lista de elementos que por lo demás han de entenderse, indudablemente, como carismas inspirados por el Espíritu; (2) el hecho de que la sección entera tiene que ver con ¡OS *nvevpaii,xa (v. 1)* y con el celo de los corintios por los «espíritus» (v. 12); y (3) su aparición en el v. 26 en un contexto similar de discursos inspirados. Cf. Dunn,Jesus, pp. 236-237.

7-8 Las analogías parecen evidentes por sí mismas?[20] La primera (v. 7) está tomada de «las cosas inanimadas que producen sonidos», 21 es decir, de los instrumentos musicales. Los dos instrumentos mencionados, la flauta y la cítara, son un lugar común en el mundo helenístico 22 El punto de Pablo se halla en la cláusula con «cómo»: «¿Cómo se sabrá lo que se toca si no se da distinción en las notas[24]?» Este ejemplo hace recordar otro uso[25] de un instrumento musical: «Y si la trompeta diere sonido incierto, 26 ¿quién se preparará para la batalla?[27]»

La analogía resulta clara. Pablo está argumentando que las lenguas son como un citarista que tañe con sus dedos todas las cuerdas, produciendo sonidos musicales pero sin tocar una melodía agradable, 28 o como un cornetista que sopla la corneta pero sin hacer sonar el grito de batalla. En ambos casos salen sonidos del instrumento, pero no tienen sentido; por eso no aprovechan al oyente. Igual pasa con las lenguas.

9 Esta aplicación a la situación de ellos sigue la pauta de los dos ejemplos precedentes 29 Refiriéndose específicamente a las lenguas, pregunta: «Si por la lengua[30] no diereis palabra bien comprensible, 31 ¿cómo sé entenderá lo que decís[32]?» A lo cual añade las mordaces palabras que hacen eco del

20 la única verdadera dificultad es con el opcus introductorio (cf. Gá. 3.15), que normalmente significa «no obstante». Si aquísignifica eso, la explicación ha de hallarse en alguna especie de desplazamiento, donde modifica a la cláusula siguiente. Más probablemente conlleve el sentido de «asimismo». Ver BAGD; ef. J. Jeremias, «oW05 (1 Cor 14,7; Gal 3,15)», *ZNW* 52, 1961, pp. 127-128; R. Keydall, «o11»5», *ZNW* 54, 1963, pp. 145-146.

21 Gr.taaipuXaOrvrlYStbovta.Encuantoalosinstrumentosmusicalescomo «inanimados» ver Eurípides, Ion 881, y Plutarco, *lib.educ.* 9c. El empleo de ~wvrl con los instrumentos musicales refleja el uso común (cf. Plut., mor.713c), incluyendo la 1-XX (cf. Ex. 19.16; Is. 18.3; Sal. Salom. 8.1).

22 Estos instrumentos se tocaban en forma individual, no en «orquestas», y se usaban en diversos contextos: la danza, el teatro, el culto pagano, etc. Ver C. Sachs, *The History of Musical Instruments,* Nueva York, 1940.

23 Lit. «¿cómo se sabrá lo que se flautea o se citarea?» El punto es en todo caso como traduce RVR.

24 Gr. &aosoXrly iot5 Ooyyoe5, que puede referirse ya sea al tono o al intervalo entre las notas; probablemente en Pablo se trate de un uso no técnico para referirse a oír una melodía.

25 Unido a lo anterior por xat. yap; cf. 11.9; 12.13-14.

26 Esta vezabgkovOwvTlv(unsonidoindistinto,demodoquenopuedereconocerseel llamado a la batalla).

27 Gr. ets nokF,Nov; en cuanto a este uso ver Field, Notes, p. 178.

28 En la cultura moderna, la analogía correspondiente sería la cacofonía de la orquesta sinfónica que está afinando los instrumentos y calentando antes de que el director levante la batuta.

29 La pr6tasis se acerca mucho a la forma del v. 8; la apódosis a la del v. 7.

30 Aquí en referencia al órgano del habla, y por eso bta r15 y ~9, y no el ya,oaaats del v. 6. Sin embargo, se destaca la cercana relación entre ambos conceptos.

31 Gr. evonWov Xoyov (= una palabra clara, distinta, reconocible).

32 Lit., como en el v. 7: «¿cómo se sabrá lo que se dice?»

cornetista irresponsable: «Porque hablaréis al aire» [33] Todo esto, desde luego, asume la perspectiva del oyente en la comunidad reunida para el culto.

10-11 Esta tercera analogía, el fenómeno de los diversos idiomas, también habría sido un lugar común en un centro cosmopolita como era Corinto. Es también la que más de cerca se relaciona con el problema inmediato. La analogía no es que el que habla en lenguas esté también hablando un idioma extranjero, como han sugerido algunos, [34] sino que el oyente no puede comprender al que habla en lenguas, así como tampoco pues comprender a quien habla en un idioma extranjero.

La forma de la analogía difiere de las anteriores. En el v.10 hay un simple enunciado de hecho, a saber, que existen quién sabe cuántos" idiomas diferentes[36] en el mundo, ninguno de los cuales carece de significado para quienes lo hablan. [7] Esta analogía subraya también la perspectiva del oyente. No es que los diversos idiomas no tengan sentido para sus hablantes; más bien, no lo tienen para los oyentes.

Este último punto se remacha en el v. 11 mediante la conjunción inferencial «por lo tanto». Es decir, la inferencia que hay que sacar de la realidad enunciada en el v.10 es que «si yo ignoro el valor 39 de lo que alguien dice»,[40] entonces seremos como extranjeros el uno para el otro. [41] Una vez más, la

33 De hecho la expresión «hablar al aire» se usa en nuestro lenguaje corriente. Nótese tb. el pugilista sin objetivo en 9.26.

34 P.ej., Gundry, «Utterance?», p. 306. El punto de la analogía es que las «lenguas» funcionan así. Cf. Dunn,Jesus, p. 244: «Lo que no es evidente porsf mismo (la inutilidad de ¡agio solalia ininteligible en la asamblea) queda iluminado por aquello que sí es evidente por sí mismo (la inutilidad de un idioma extranjero ininteligible en la asamblea)». Ver tb. el análisis en 12.10.

35 Este es un intento, siguiendo a Conzelmann, p. 232, por verterla expresi6u de Pablo EL ruXor. (cf. 15.37) de un modo un poco más cercano a su sentido que el «seguramente» de RVR; cf. Barrett, p. 319, «Yo no sé cuántos». Literalmente la expresión significa: «si resultara así» (BAGD); por lo tanto «tal vez» o «probablemente».

36 Gr. toaaura yevrl o~wvtav; el uso de Jyvrl en este contexto es clásico. Probablemente se escoge en lugar de ylowari porque en todo este pasaje este último término se usa para referirse a «hablar en lenguas», ese «discurso» especial inspirado porel Espíritu Santo. Este uso, en vez de apoyar la idea de que y>jooorl significa tb. «una lengua extranjera» en esta sección, sugiere lo contrario. Ver n. 34 y el comentario bajo 12.10.

37 Gr. oudev ccIcovov (lit. «nada es sin habla»). Esto puede significar ya sea (1) «nada carece de su propio idioma» (Barrett; cf. Conzelmann), o (2) «nada carece de significado». En el contexto parece más probable lo segundo.

38 Gr. ovv; RVR traduce «pero».

39 Gr. buvagtv; como nuestra expresión «la fuerzade la palabra». Sólo en este punto del NT se usa en este sentido, pero se trata de un buen uso clásico. Cf. BAGD.

40 lit. «si no conozco el valor del idionta/voz».

41 ht. «seré un Pappapospara el que habla, y el que habla un Pappaposen mi opinión (ver n.3)». La palabra Pappaposera originalmente onomatopéyica, ysignificaba algo asícomo balbucear. Llegó a referirse a cualquiera que no fuera griego, y por ende a un extranjero; a veces se usaba peyorativamente (= «bárbaro»), pero no siempre (p.ej., no aquí). Cf. Ro. 1.14.

aplicación al contexto de ellos y al «hablar en lenguas» resulta obvia. Así como el que oye a otro hablar un idioma extranjero no puede entender lo que se dice, así tampoco los otros participantes en el culto comunitario podrán entender lo que se dice «en lenguas». Por eso no les aprovecha.

12 Esta aplicación final comienza exactamente como en el v. 9: «Así también vosotros». Pero en este caso, en vez de aplicar el punto obvio de la analogía precedente, Pablo enlaza todo esto escogiendo dos motivos de los vv.1-5. Primero, (lit.) «ya que sois fanáticos[42] de espíritus[43]». Como muchos lo han notado, es probable que esta cláusula encierre la clave para gran parte del asunto. Fuera de otros sentidos que pueda tener, indica explícitamente que el celo por las cosas acerca de las cuales está hablándose en este capítulo es una señal distintiva de los corintios. Esto ha hecho, por lo tanto, que algunos interpreten los dos imperativos de 12.31 y 14.1 como citas de la carta escrita por los corintios. Pero eso es un recurso innecesario. Pablo no estaba ordenándoles, en esos casos, que hicieran lo que ya estaban haciendo. Más bien, al igual que en este versículo, estaba instándolos a dirigir ese celo hacia los dones que edifican (14.5).

El concepto que resulta más difícil es el celo de ellos por «espíritus». La forma casi universal de entender este término, como lo hace RVR, es sobre la base de 14.1, como una referencia al supuesto celo de ellos por los «dones espirituales» en general. Pero eso parece poco probable, tanto en función de esta elección de palabras como del contexto histórico entero. Es más probable que se refiera de un modo especial al deseo de ellos por cierta manifestación particular del Espíritu, el don de lenguas, que para ellos era evidencia segura de *serfneumatikos* (una persona del Espíritu, de donde proviene «espiritual»)[4] Este plural no significa que el «uno y el mismo Espíritu» de 12.7-11 haya de entenderse ahora como una multiplicidad de espíritus.[5] Más bien, ésta es la forma en que Pablo se refiere a cómo el Espíritu se manifiesta por medio de los «espíritus» individuales de ellos. La clave radica en el uso del v. 32, donde «los espíritus de los profetas» se refiere a cómo el Espíritu Santo pronuncia discursos proféticos por medio de la persona que profetiza. Asimismo en los vv.14-15, Pablo dice que orará con «mi espíritu», lo cual significa «gracias al Espíritu Santo mediante mi

42 Gr. ~q"otL; es el sustantivo de la misma raíz que el verbo trlñ.ow («desear con ansia») en el v. 1.

43 Gr. nvevlLatwv; ver el comentario bajo 5.3-4.

44 Cf. Dunn, Jesus, p.234, quien interpreta que esto significa «anhelante de experimentar la inspiración ... particularmente el discurso inspirado de la glosolalia». Ellis, p. 31, sugiere que implica «un interés por los poderes que subyacen y acompañan a esas manifestaciones».

45 Como lo sugiere Weiss, pp. 326-327, quien pierde de vista el punto de Pablo y el contexto más amplio.

espíritu». De modo que lo que ellos tienen es gran anhelo de que sus propios espíritus, por medio del hablar en lenguas, sean la boca del Espíritu.

Lo que a Pablo le interesa en este momento es aprovechar el celo de ellos, o más exactamente, como antes, redirigir ese celo. De ahí el segundo motivo de los vv. 1-5, y el punto de todo: «Procurad sobresaljr[47] en la edificación de la iglesia». Esta era la inquietud explícita de los vv. 1-5; ha estado implícita en las varias analogías de este párrafo. Los discursos que no se entienden, aun si vienen del Espíritu, no aprovechan al oyente, es decir, no lo edifican. Por eso, ya que tienen tanto celo por la manifestación del Espíritu, deben orientar ese celo en el culto comunitario en forma tal que dejen de ser «extranjeros» unos para otros y pasen a edificarse unos a otros en Cristo.

En una época en que los discursos **carismáticos están experimentando una especie de avivamiento en la iglesia, este párrafo resulta especialmente importante para quienes participan** de dicha renovación. El punto de todo en el culto comunitario no es la experiencia personal en el Espíritu, sino la edificación de la iglesia en sí. Muchas cosas que se amparan al nombre culto carismático o pentecostal parecen fallar, muy a menudo, precisamente en este punto. Sin embargo, no se trata tanto de que lo que ocurre no sea comprendido por otros, sino de que no logra tener este versículo final como su impulso básico. La edificación de la comunidad es la razón fundamental para los ambientes comunitarios de culto; probablemente no hay que convertirlos en un agregado comunitario para que haya mil experiencias individuales de adoración.

c. *Aplicación a la comunidad creyente*

Cap. 14.13-19

13 Por lo cual, el que habla en lengua extraña, pida en oración poder interpretarla.

14 Porque' si yo oro en lengua desconocida, mi espíritu ora, pero mi entendimiento queda sin fruto.

[46] Gr. Jrlsevee (cf. 10.24, 33; 13.5), el verbo más común para la noción de «esforzarse por».

[47] Gr. **tva neptaaevrhe, donde una cláusula con tva funciona** como infinitivo de propósito.

[1] Este yap (que no se halla en P46 B F G 0243 1739 1881 pc b sa) no puede considerarse original desde ningún punto de vista. Sería casi imposible explicar su omisión, ya fuera accidental o deliberada, y todavía más cuando se da en forma independiente a lo largo de dos tradiciones primitivasoa egipcia y la occidental). En cambio puede explicarse fácilmente el que fuera añadido, dada tanto la frecuencia de esta conjunción en la presente carta, como la aparente fealdad del asíndeton. Cf. Zuntz, p. 194, quien añade la nota de que tanto aquí como en el v.18, donde Pablo introduce de repente su propia persona, el texto es asindético. Ver el comentario.

15 ¿Qué, pues? Oraré con el espíritu, pero oraré también con el entendimiento; cantaré con el espíritu, pero cantaré también con el entendimiento.

16 Porque si bendices[2] sólo con el espíritá el que ocupa lugar de simple oyente, ¿cómo dirá el Amén a tu acción de gracias? pues no sabe lo que has dicho.

17 Porque tú, a la verdad, bien das gracias; pero el otro no es edificado.

18 Doy gracias a Dios que[4] hablo en lenguas más que todos vosotros;

19 pero en la iglesia prefiero hablar cinco palabras con mi entendimiento, para enseñar también a otros, que diez mil palabras en lengua desconocida.

Este párrafo continúa el argumento de los vv. 6-12. Ahora Pablo aplica el punto de las analogías al culto comunitario de ellos, indicando el efecto específico que ejerce la ininteligibilidad sobre los adoradores reunidos. Tras exhortar al que habla en lenguas a que ore pidiendo el don de interpretación (v. 13), en los vv. 14-15 argumenta, sobre la base de su propia experiencia, que puesto que el orar en el Espíritu implica que el entendimiento queda sin fruto, hará ambas cosas -orar en el Espíritu y con la mente-, añadiendo que hará lo mismo en la alabanza (en este caso, el canto). Como lo demuestran los vv.16-17, este último elemento es su interés básico, alabar a Dios con la mente (= en forma inteligible) por el bien de los demás, que de otro modo no pueden decir juntos el «Amén» a lo que se ha dicho. Los vv. 18-19 concluyen con otra nota personal, y probablemente apologética (cf. v. 6), poniendo en perspectiva todo el conjunto: por el bien de los demás, sólo hay que hacer en la iglesia lo que es inteligible; por consiguiente, nada de lenguas sin interpretación.

2 P46 F G 048 y el TMay tienen aquí el aoristo evXanog5, lo cual casi seguramente es un error. El aoristo, que es el «tiempo» no indicativo más comén en griego (cf. vv. 6, 7, 8 y 9), **es también el tiempo en cuya dirección ocurren con más frecuencia los cambios.** Como en el v.14, esta oración es con toda probabilidad una condición presente general.

3 Es preferible «por el Espíritu». Aunque el texto original puede ser avevpatr, (P46 Alef• A F G 0243 33 629 1739 1881) o bien ev nvevgatL (Ale? B D P 81 365 1175 pc) -probablemente lo primero-, contra el -ro nvevpasL del TMay, la intención de Pablo es referirse al Espíritu Santo, al igual que en 14.2 (q.v.). Este uso queda determinado por 12.3 y el contexto. Ver el comentario.

4 En griego no hay conjunción; en la tradición latina (F G lat) se suple un osr, por la misma razón que lo hace RVR en español. La ausencia de una conjunción tiende a **realzar la significación de la segunda oración.** Ver R-P, p. **413.**

5 Cf. Holladay, p. 180: «El movimiento del pensamiento avanza de la necesidad general de claridad a la necesidad específica de claridad en la asamblea».

La sección entera se refiere a las lenguas; no se menciona la profecía, aunque tal vez se aluda a ella al final (v. 19).[6] Las lenguas adquieren inteligibilidad por medio de la interpretación, como se sugirió ya en el v. 5. Aquí, en particular, es evidente que para Pablo las «lenguas» son una expresión de oración y de alabanza, y no un mensaje dirigido primordialmente hacia la comunidad. Por lo que respecta al que habla, todo lo que aquí se dice sobre las lenguas es bastante positivo; sin embargo, como antes, el propósito del conjunto es controlar el uso desenfrenado de las lenguas sin interpretación en la asamblea.

13 La fuerte conjunción inferencial «por lo cual» [7] indica una relación cercana entre esta oración y el v. 12. Sirve tanto para concluir los vv. 6-12 como para aplicar el principio «edificar la iglesia».[8] Su contenido, por tanto, resulta un tanto sorpresivo. A la luz del argumento total hasta este punto, uno habría esperado: «Por lo cual, el que habla en lenguas, procure más bien profetizar». Pero lo que a Pablo le interesa no es la profecía, sino la inteligibilidad; por eso avanza hacia ese punto de interés insistiendo en que «el que habla en lema extraña, pida en oración poder interpretarla [9]».[10] El punto es el del v. 5:[1] la interpretación de una lengua hace de ella un discurso inteligible;[12] por lo tanto puede satisfacer la preocupación del v.12, a saber, la edificación de la iglesia. Como antes, lo que está desafiándose es la practica de los corintios de hablar en lenguas sin interpretación, y no las lenguas en cuanto tales. Esto queda confirmado aún más por los vv. 27-28, que nuevamente desautorizan las lenguas sin interpretación, pero por lo demás *regulan* la expresión del don *cuando hay interpretación.*

14 Con esta oración comienza Pablo la aplicación específica del argumento contra la ininteligibilidad, de los vv. 7-13. Lo hace, como volverá a

6 Dunn, Jesus, p. 228, sugiere que en el v. 15 «orar con el entendimiento» ha de equipararse a la profecía. Es dudoso. **Puede tener el mismo efecto -la inteligibilidad- pero toda la sección de los** vv. 14-17 tiene que ver con discursos dirigidos a Dios.

7 Gr. bLo (cf. 12.3).

8 Esta observación, más el asíndeton del v. 14 (ver arriba, a. 1), sugiere que tal vez los subpárrafos deban ser vv. 6-13,14-17,18-19.

9 Respecto al asunto del que habla en lenguas y también interpreta, ver n. 36 bajo v. S.

10 Algunos de los intérpretes más antiguos sugieren para esta oración un significado diferente, considerando la «oración» como «oraren una lengua» en el v.14, y la cláusula con 1va como una cláusula télica (de finalidad). Sería así: «El que tiene el don de lenguas, que ore en lenguas, pero que lo haga con el fin de interpretar posteriormente su discurso» (Edwards, p. 365; cf. Godet, pp. 277-278). Pero esto se derrumba por razones tanto gramaticales como contextuales.

11 Este versículo parece funcionar en relación con los vv. 6-12 como funcionaba el v. Sb en relación con vv. 1-5.

12 Pero no necesariamente tiene «el efecto de convertirla en una profecía o en una enseñanza», como sugiere Barrett, p. 319.

hacerlo en el v. 18, refiriéndose a su propia experiencia del hablar en lenguas.[13] Pero el punto de esta oración es menos que seguro. Probablemente está recurriendo a su propia experiencia para poner de relieve un principio básico, el cual se desarrollará en el v. 15 y luego se aplicará a la asamblea de ellos en los vv.16-17.

Esta parece ser la mejor explicación de lo que de otro modo sería una oración sumamente difícil en medio de este argumento,[14] y que se dificultaría aún más con la adición del «porque» explicativo que se halla en la mayoría de los testigos (y en la RVR).[15] Pablo no está alegando que el «glosolalo» deba también interpretar para beneficio de su propio entendimiento. Eso sería un enorme estorbo en medio de este argumento que es en pro de la edificación de los demás mediante la inteligibilidad. También tendería a contradecir lo que se dice en los vv. 2 y 4 y se insinúa en el v.15, a saber, que el que habla en lenguas es edificado por su comunión con Dios mediante el Espíritu, sin la necesidad del entendimiento perceptivo. El punto de Pablo es sencillo, y ellos deberían reconocerlo completamente por sí mismos: Cuando yo oro en lenguas[16] estoy orando en el Espíritu, pero eso no beneficia a mi mente; la implicación es, como pasará a argüir en los vv. 16-17, que tampoco beneficia a las mentes de los demás.

Como se sugirió anteriormente,[17] en el presente contexto la difícil expresión «mi espíritu ora» parece significar algo así como «mi E/espíritu ora». Por una parte, tanto el posesivo «mi» como el contraste con «mi mente» indican que está refiriéndose aquí a su propio «espíritu» en oración. Por otra parte, poco puede dudarse, sobre la base de la evidencia combinada de

13 Como se sugirió bajo el v. 6, probablemente esto comporte también un matiz velado de apologética. El efectivamente habla en lenguas -más que todos ellos (v. 18)-, a pesar de lo que ellos puedan pensar.

14 Esto rara vez lo notan los intérpretes; sin embargo, las dificultades contextuales son considerables si el Yap es original y si la intención es decir que quien habla en lenguas debe pedir en oración el don de interpretación para beneficio de su propio entendimiento, postura que apoyan, entre otros, Calvino, p. 292; Grosheide, pp. 325-326; Morris, p. 194; Ruef, p. 150; Mare, p. 273. Eso no sólo contradice los vv. 2,4 y 15, sino que equivale a sobreestimar la mente al considerarla el único medio por el cual uno puede ser edificado personalmente. Además, parece no compaginar con el resto del contexto, que tiene en mente la edificación de la iglesia.
Una manera de salir de esta dificultad ha sido hacer que arcapno5 sea «activo» en su significado; así, «mi mente no produce resultado alguno para nadie» (Williams; cf. Goodspeed, Moffatt, Conzelmana). Aunque eso hace avanzar la preocupación en la dirección correcta, parece poco probable que el contraste deliberado (gr. be) entre «mi espíritu» y «mi mente» equivalga al contraste entre «lo que me beneficia a mí y loquebeneficia a losdemás».

15 Ver arriba, a. 1.

16 La oración condicional es un presente general; de ahí que, cada vez que estoy orando en lenguas, la consecuencia es ésta.

17 Ver bajo 5.3-4; 12.10; y 14.12.

12.7-11 y 14.2 y 16, que Pablo entendía el hablar en lenguas como una actividad del Espíritu en la vida de la persona; es oración y alabanza dirigida hacia Dios en el lenguaje de la inspiración del Espíritu. La solución más viable a esta ambigüedad es que con la expresión «mi espíritu ora» Pablo quiere decir que su propio espíritu está orando según el Espíritu Santo le da la capacidad de hablar.[18] Entonces, «mi E/espíritu ora».

Como lo deja claro el v. 15, Pablo no quiere decir que orar en el Espíritu sea malo porque no beneficia su propio entendimiento; más bien, esto establece cómo es que funcionan las cosas. Lo que sí pasa a decir es que va a hacer dos cosas: una, aparentemente, para su propio bien, y la otra para el bien de los demás.

15 Ahora Pablo desarrolla el principio establecido en el v. 14, con miras a convertirlo en aplicación en los vv. 16-17. A la luz de la simple realidad enunciada en el v. 14, hace una pregunta retórica: «¿Qué voy a hacer, entonces?»[19] Su respuesta es que hará ambas cosas. Por una parte, «oraré con el mi] E/espíritu[20]», que significa, como lo dejan claro los vv.14 y 19, «oraré[21] en lenguas». Aunque obviamente esto no es lo que a Pablo le interesa aquí, se enlaza con el v.18 para sugerir que tal era su práctica regular, y que con ello él se edificaba aun cuando su mente no interviniera en esa forma de oración.[22] Por otra parte, la combinación «pero también»[23] indica que el énfasis radica allí: «Oraré *también* con el entendimiento»,[24] que significa: «también oraré y alabaré en griego, para provecho de los demás».

Aunque aquí no se diga explícitamente, este contraste entre orar y cantar con mi E/espíritu y con mi mente se propone, en última instancia, relegar lo

18 Cf. la expresión de Hch. 2.4, «y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen» (RVR). Esto parece no estar muy lejos de la alternativa que favorece Barrett, p. 320, y otros, de que «mi espíritu es el don espiritual que se me confía»; pero parece ser una forma preferible de enunciar tal cosa.

19 Gr. 2L ouy ecmLV (cf. 14.26); cf. tb. el simple TL ovv de Ro. 3.9; 6.15; 11.7, que es la forma más clásica. El giro idiomático significa: «¿Cuál es, entonces, la consecuencia lógica de lo que se acaba de decir?»

20 Gr. sw nvev"TL. Si el análisis que se ofrece arriba (a. 42 bajo 12.3) es correcto, entonces este uso con artículo no se refiere directamente al Espíritu Santo, sino a «mi espfritu» en el v.14. En la medida en que se reconozca esa relación con el v. 14, sería correcto traducir aquí «mi espíritu». Pero el uso del v. 16 carece de artículo, y probablemente se refiera más directamente al Espíritu mismo.

21 Este futuro debe entenderse como volitivo, no como temporal, para expresar una decisión.

22 Esto, por sí mismo, es un argumento contra una forma de entender el v. 14 que considera que Pablo está alentando al que habla en lenguas a que pida el don de interpretación para que su propia mente pueda beneficiarse también de lo que se dice. Obviamente, para Pablo, esto último no es siempre necesario.

23 Gr. be xaL; cf. 15.15.

24 Gr. vov5, como en el v. 14; podría traducirse «mente», pero lo que a Pablo le interesa es el «entendimiento» que aquí va implícito, y no, por decirlo así, su «ubicación».

primero al contexto de la oración privada, mientras que sólo lo segundo ha de ejercerse en la asamblea. Esto queda implícito en los vv. 16-17, donde él concede que el que habla en lenguas está alabando a Dios correctamente, pero sin provecho para nadie más, y especialmente en el v. 19, donde esa distinción se hace en forma explícita.

A «oraré» Pablo añade «cantaré[25] con el E/espíritu» y «con el entendimiento». El canto era parte común del culto en el judaísmo, y continuó también como elemento integral del culto cristiano primitivo, como lo ilustran el v. 26 y Col. 3.16//Ef. 5.19.[26] La evidencia de Colosenses y Efesios sugiere que parte de esos cantos se hacían en forma conjunta; el lenguaje de estos pasajes[27] da la indicación ulterior de que tales himnos, además de ser dirigidos a Dios como alabanza, servían de medios de instrucción en la comunidad reunida. Además ambos pasajes, al igual que el presente, indican que la mejor manera de designar algunos de esos cantos sería «una especie de himnodia carismática»,[28] en la cual se ofrecían a Dios, en medio de la congregación, himnos espontáneos de alabanza, aunque algunos pueden haber sido conocidos de antemano. El presente pasaje, así como el v. 26, indica que al menos parte de esta forma de cantar era realizada por un solista. Este texto añade también una dimensión a nuestra forma de entender el «hablar en lenguas». Esta no sólo era una forma en que uno *oraba,* sino que también podía uno *alabar* a Dios con cantos de este modo. Por ello los verbos de vv.16-17 que recogen este tema son «bendecir» y «dar gracias».

16 Con lo que se traduciría mejor como «de otro modo»,[29] Pablo hace la transición de su propia determinación de oraren ambas formas —en lenguas, pero *también* con su entendimiento- a la necesidad de que en la asamblea ellos hagan especialmente lo segundo: «De otro modo, si tú[30] bendices[31] a

25 Gr. Ves; cf. 14.26, eKetaTo5 ~v FXFL.

26 Ver p.ej. G. Delling, TDNT IX, pp. 489-503; K. H. Bartels, *NIDNIT III,* pp. 668-675 (quien, sin embargo, pierde gravemente de vista el punto del presente texto); R. P. Martin, *Worship,* pp. 39-52; Duna, Jesus, pp. 238-239.

27 «Hablando entre vosotros» (EL 5.19) y «enseñándoos y exhortándoos unos a otros» (Col. 3.16).

28 La expresión es de Dunn; ver su Jesus, p. 238.

29 Gr. eney que de ordinario es causal («puesto que», de donde RVR «porque»; cf. v. 12). En cuanto al uso que se le da aquí cf. 5.10 y 7.14, donde funciona de modo similar.

30 En cuanto a este repentino vimje hacia la segunda persona singular en secciones de aplicación o de parénesis, ver bajo 4.1; 7.21 y 27. Probablemente aquí Pablo está suponiendo un interlocutor, de quien se entiende que ha asumido la postura opuesta a la suya.

31 La oración, como el v. 14, es una condición presente general: «Siempre que alabes a Dios de este modo, puedes esperar los siguientes resultados.» El verbo evhoyew es el que más frecuentemente se usa en la LXX para traducir el heb. bdrak, «bendecir». Por eso con frecuencia se piensa que se refiere aquí a formas específicas de oración, tales como las

Dios[32] por el Espíritu[33] [que aquí significa: si alabas a Dios en lenguas en la asamblea], ¿cómo puede [otro] decir `Amén' a tu acción de gracias,[34] puesto que no sabrá lo que estás diciendo?» Decir el (acostumbrado)[35] «Amén»[36] da por entendido el contexto del culto comunitario, donde esta palabra, heredada también de la sinagoga judía, indicaba la respuesta de todo corazón y el pleno apoyo a las palabras de otro.[37] El punto de Pablo, precisamente el mismo que ha venido desarrollando desde el principio, resulta bastante claro: alabar a Dios (u orar) en lenguas, aunque es algo que se hace por el Espíritu, no edifica a nadie más en la asamblea (v. 17), puesto que lo que se dice es ininteligible.

La descripción que da Pablo de la persona que no puede decir el «Amén» resulta, sin embargo, asombrosa: (literalmente) «el que llena el lugar del idiótés». El problema es doble: (1) si la expresión «llena el lugar de»[38] ha de tomarse en forma literal o figurada; y (2) qué significa aquí el término idiótés. El problema se ve complicado por dos factores: (a) Aunque esta palabra normalmente significa «indocto/lego», y por tanto «persona corriente», en contraste con el que es perito, hay también evidencia de que era un término técnico, en la vida religiosa, para los no miembros o no iniciados que aún así participaban en los sacrificios paganos 39 (b) En el contexto presente, en el v.17 se dice que esta misma persona es (o no es) «edificada»,

bendiciones en la sinagoga judía. Pero eso no funciona aquí, desde luego, ya que es el verbo que significa «alabar» en lenguas. Lo más probable esque abarque, de un modo más general, las dos actividades mencionadas en el v. 15.

32 Este complemento directo no se halla en el texto griego, pero obviamente está implícito.

33 En cuanto a este uso ver bajo vv. 14-15, y la n. 42 a 12.3.

34 Gr. euXapt~ el verbo de la misma raíz aparece en el v.17. De manera que los dos verbos, ev).oyeco y evXapcoseco, son aquí prácticamente intercambiables, como en 10.16 y 11.24.

35 Esto queda implícito por el uso del artículo io antes de apr1v. La continuación de esta práctica en la iglesia primitiva la señala Justino, ApoL 65: «Cuando él ha terminado las plegarias y la acción de gracias, toda la asamblea reunida asiente diciendo: `Amén'».

36 Palabra que se tomó prestada del hebreo, con el significado de «aquello que es seguro y válido». En el NT, lo más frecuente es que aparezca en la conclusión de las doxologías dirigidas a Dios o a Cristo. Ver Gá. 1.5; Ro. 1.25; 9.5; 11.36; 16.27; Fil. 4.20; EL 3.21; 1 Ti. 1.17; 6.16; 2 Ti. 4.18; He. 13.21; 1 P. 4.11; 5.11; Jud. 25. Cf. la escena majestuosa de Ap. 5, donde, al concluir los himnos de alabanza a Dios y al Cordero, los cuatro seres vivientes dicen «Amén» (v. 14). En cuanto al uso de esta palabra en el culto cristiano primitivo, ver H. Schfer, TDNT I, pp. 336-338; y R. P. Martia, *Worship*, pp. 36-37.

37 Ver Duna, Jesus, p. 282, quien remarca la importancia del sentido comunitario del culto, en el cual todos se unían, tanto en el «ministerio» de los dones como en la respuesta a lo que Dios decía. El «Amén» servía de afirmación siguiente al «examen» de las locuciones o discursos.

38 Gr. o averxXgptrrv sov tonov. El verbo significa comúnmente «llenar» o «rellenar una brecha», «reemplazar».

39 Ver la evidencia en BAGD; cf. H. Schlier, *TDNT III*, pp. 215-217.

concepto que en Pablo tiene que ver con los creyentes, pero la palabra *idiótés* vuelve a aparecer en el v. 23 en íntima conexión con los no creyentes.

Aquellos que presuponen que la palabra se refiere a la misma persona tanto aquí como en el v. 23, muy a menudo[40] consideran que el *idiótés* es una persona que está en algúnpunto entre los no creyentes y los «cristianos plenamente comprometidos». 1 Por eso la RVA, en nota, traduce «no iniciado». Muy a menudo también se considera que tal persona ocupa un puesto especial reservado para esa categoría de personas en la asamblea cristiana. Pero hay considerables dificultades con estas posturas. Primero, aunque esos términos se usaron posteriormente para referirse a los catecúmenos, es casi seguramente un anacronismo presuponer que ya existían «conversos no bautizados» que ocupaban «puestos» especiales reservados para ellos en las primitivas iglesias en casas. Segundo, el contexto en su conjunto parece oponerse a ello. Hasta este punto el interés ha sido la edificación de *la iglesia.* En el v. 17, este *idiótés* es llamado «el otro» que «no es edificado» al escuchar una alabanza en lenguas. En otros puntos de este argumento, esas expresiones se refieren a un creyente. Además, Pablo dice que esta persona no podrá decir el acostumbrado «Amén» *a tu acción de gracias,* lo cual ¡mplica un apoyo de todo corazón por parte de alguien que de modo regular afirma la alabanza del Dios vivo.

La alternativa es tomar el verbo en el sentido figurado de «aquel que se encuentra en el lugar o función de un *idiótés»,* entendiendo que esta última palabra se usa en su sentido no técnico para referirse a la incapacidad de esa persona para entender al que habla en lenguas. Eso no quiere decir, como a menudo se sugiere, que esas personas no tienen dones espirituales, de modo que además son «humilladas» por el que habla en lenguas, 2 Más bien se refiere a cualquier persona en la comunidad que se convierte en *idiótai* para el que habla en lenguas -quizás con el sentido adicional de que son «no instruidos» (cf. Hch. 4.13) en el «idioma» que se habla-, precisamente porque no entienden lo que está diciéndose.[d3] La razón para ponerlo en

4o Unos cuantos consideran que la persona es en ambos casos «alguien de afuera».

41 «Como una especie de prosélitoso catectímenos» (BAGD), ha **sido la postura tradicional de los eruditos** alemanes en general. Cf. Schlier (a. 39); tb. Morris, pp. 195-196; Martin, p. 71.

42 A pesar de la frecuencia de esta sugerencia (entre otros, Goudge, p.127; R-P, p. 313; Lenski, p. 594; Grosheide, p. 327; Héring, p. 151), no hay casi nada que la recomiende. **El problema no está entre los que tienen este don y los que no lo tienen, sino entre la inteligibilidad y el ejercicio de este don en la asamblea. Incluso otros que hablen en** lenguas **serán idiótés en el sentido** en que está usando Pablo la palabra, ya que también ellos serán incapaces de entender lo que están diciendo en lenguas los otros.

43 Cf. Godet, p. 282: «Así designa **Pablo a todos los miembros de la iglesia, porque en esta situación desempeñan el** papel de oyentes no inteligentes en relación con el `glosolalo'». Ver tb. Barrett, p. 321.

singular es que corresponde a la segunda persona singular de la persona a quien está hablándosele. Así que, en lugar de hablarles a todos en segunda persona plural, el punto de Pablo se logra mejor poniéndolo en singular, de modo que la persona a quien se le habla representa a quienes hablan en lenguas en la comunidad, y «el que ocupa el lugar del indocto» representa al resto de las personas de la comunidad, quienes en cualquier ocasión deben escuchar algo que se dice en lenguas sin interpretación, y se quedan sin entender. Después de todo, este es el punto de interés de Pablo a lo largo del argumento, y queda además apoyado por su propia explicación complementaria en el v. 17.

17 Esta oración, que va unida al v.16 mediante un «porque» explicativo,[44] detalla por qué es inaceptable esa situación. Los contrastes son enfáticos. Manteniéndose aún en el singular, dice (lit.): «Tú, ciertamente,[45] das gracias[46] suficientemente bien, pero el otro no es edificado». El «tú» y «el otro» se mencionan los dos en el v. 16, el uno que alaba a Dios en lenguas y el otro que ocupa el lugar del «indocto» porque no entiende. Así, como en los vv. 1-5 y 6-12, la inteligibilidad y la edificación van enlazadas. En la asamblea, la segunda no puede darse sin la primera.

No hay razón para traducirla primera cláusula con una expresión subjuntiva: «Tal vez estés dando gracias suficientemente bien».[47] Pablo está sencillamente afirmando lo que ya ha dicho en los vv. 15 y 16: «Sin duda, estás dando gracias». Pero en la asamblea eso no es suficiente, según les dice. Lo que se necesita es dar gracias *en forma inteligible,* para que los otros puedan beneficiarse también.

18 Pablo concluye el argumento con otra nota personal, que en sí misma no es sorprendente porque tanto la sección más amplia (que empieza en el v. 6) como el subpárrafo más inmediato (a partir del v. 14) comienzan con una nota así.[48] Lo sorprendente es el *contenido:* «Doy gracias a Dios que[49]

[44] Gr. yap.

[45] Gr. KEv, seguido en este caso por el más fuerte ctUcc (= «ciertamente ... pero»).

[46] Gr. EuXotpLotetr, Sobre la base de los vv. 15 y 16, esta es una declaración de hecho muy directa: «Estás dando gracias suficientemente bien». Cf. Barrett, p. 321, quien es uno de los pocos traductores al inglés que lo captan: «You indeed are giving thanks well enough» («Ciertamente tú estás dando gracias suficientemente bien»).

[47] Algo parecido hace DHH: «Tu acción de gracias podrá ser muy buena». Tampoco hay razón para considerarque aquí el icalcus es irónico, como sugieren R-P, p. 314. Eso equivale a no tomaren serio el v.15, como tampoco las expresiones de «bendición» y «acción de gracias» a Dios asociadas con este don.

[48] Al igual que el v. 14, **éste es asindético;** el argumento concluye en la misma nota abrupta en que se había iniciado.

[49] Esta conjunción, indispensable en español, falta en griego. En cuanto a esta ausencia de conjunción y su significación, ver arriba, n. 4.

hablo en lenguas más que[50] todos vosotros». La verdad es que uno se pregunta quién se sorprenderá más: si los corintios mismos o el lector de nuestros días.

Ha sido común considerar las anteriores referencias personales como retóricas y por ende hipotéticas; sin embargo, la que aquí tenemos indica que aquellas referencias efectivamente reflejan la espiritualidad del propio Pablo. Junto con los vv. 14-15 y 2 Corintios 12.1-10, esta afirmación nos permite adentramos en aspectos de la piedad personal de Pablo para los cuales, de otro modo, habríamos estado muy poco preparados.[51] Aparentemente su vida de devoción personal estaba constantemente entregada a orar, cantar y alabar en len uas. Podemos conceder que probablemente esto sea un tanto hiperbólico; [2] con eso, esta afirmación no hace sino realzar la realidad. El hecho de que él pueda decirlo en absoluto, y decirlo como cosa por la cual puede darle gracias a Dios, y decirlo sin temor a que lo contradigan algunos que están demasiado entusiasmados con ese don, es cosa que hay que tomar en serio.

Si nuestra sugerencia tiene razón, a saber, que existe en estas referencias una corriente subterránea de apologética, en la cual Pablo está a la vez defendiendo su propia condición con referencia al criterio de ellos --~1 don de lenguas-- y rechazando el uso que ellos hacen de tal criterio, entonces estas oraciones tienen el propósito de caer en Corinto como una especie de bomba. A pesar de lo quepuedan pensar ellos, él es capaz de afirmar -¡y dándole gracias a Dios!-' que «hablo en lenguas más que todos vosotros». Desde el inicio, su punto de preocupación ha sido las lenguas sin interpretación en la asamblea, porque no pueden edificar a la iglesia. Con esta oración desarma por completo a los corintios. Al decir esto, afirma el don de ellos con los términos más fuertes; pero lo hace con el fin de reordenar el pensamiento de ellos acerca de lo que ocurría en la asamblea.

50 Gr. "Xaov, usado con el genitivo de comparación, en vez de con el acostumbrado n. No puede saberse si la intención es primordialmente cualitativa (Bruce, p. 132, «una dotación más rica») o cuantitativa (con mayor frecuencia). Si bien no es necesario decidirlo, posiblemente se trate de lo segundo.

51 Estas referencias de paso, en la correspondencia con los corintios, deberían darnos razón para hacer una pausa cada vez que pensemos que ya sabemos casi todo lo que puede saberse acerca del apóstol. Lo más probable es que la correspondencia que nos queda no sea más que la punta del iceberg.

52 Después de todo, uno podría preguntar legítimamente cómo lo sabía él, a lo cual la respuesta seria que probablemente no lo sabía.

53 Esta aseveración probablemente haya que entenderla en parte como una especie de juramento moderado, una forma de poner a Dios por testigo de la absoluta veracidad de lo que viene a continuación (cf. su uso de «digo la verdad, no miento» en Ro. 9.1; Gá.1.20;1 Ti. 2.7; cf. tb. 2 Co.1.23;11.10). Al mismo tiempo, nos dice algo acerca de la actitud de **él con respecto** a este don:

De modo que esta oración corresponde a la primera cláusula del v. 17. «Al alabar en lenguas, estás dando gracias a Dios de modo excelente. En efecto, yo hago eso más que todos ustedes. Pero lo que ocurre en la iglesia reunida es harina de otro costal.» Por eso el v. 19 será su propia respuesta personal al v.18, el cual a su vez corresponde a la segunda cláusula del v.17: la edificación de los demás en la asamblea.

19 Habiéndolas puesto en guardia con las palabras sorpresivas del v. 18, ahora les cuenta la otra mitad de la historia. Por lo que respucta al don de lenguas como tal, acaba de afirmar, yo los sobrepaso a todos ustedes. Pero ¿y eso qué? La pregunta crucial no es si uno habla en lenguas o no, sino qué *es lo que resulta apropiado en la asamblea.* Hasta este punto, uno puede apenas haber sospechado que Pablo estaba haciendo distinciones entre la devoción privada y el culto público; esta oración lo afirma explícitamente. Los contrastes, que en parte vuelven al modo de hablar del v.15, son bien definidos. En la iglesia,[54] «cinco palabras inteligibles»[55] han de preferirse a «diez mil[56] palabras en una lengua».[57] Solo ha cambiado la expresión para referirse a la edificación: «enseñar[58] a otros».[59] Este modo de expresarse sugiere que «las palabras inteligibles» de esta oración están apartándose de la oración y el canto (la alabanza) de los vv. 15-16, incluyendo la interpretación de esa alabanza, para regresar a los otros dones inteligibles mencionados en el v. 6.

Es así como esta sección cierra el círculo. Si Pablo llegara a ellos como ellos querían, hablando en lenguas, no les serviría de nada. Debe hablar en formas inteligibles. Ahora afirma que él sí habla en lenguas—en efecto, más que todos ellos-; pero en la asamblea, para que otros reciban instrucción, él preferiría[60] pronunciar sólo cinco palabras que puedan entenderse, que

[54] En griego no hay artículo. Eso indica que sería mejor traducir «en la asamblea», ya que se refiere claramente a la reunión del pueblo de Dios. La frase castellana «en la iglesia» tiende a hacer referencia al lugar de reunión, cosa que es totalmente ajena al sentido de estas palabras de Pablo.

[55] Gr. Tr vot pov («con mi entendimiento»), exactamente igual que en vv. 14-15.

[56] Gr. ILupwvg (cf. 4.15), adjetivo que significa «diez mil» y es el numeral mis grande disponible en la lengua griega. Como adjetivo significa «incontables», «innumerables», «millones de».

[57] Este uso del singular 1Xwoaq, inmediatamente después del plural y>lcuaaaL5 del v. 18, es indicación segura de que el uso del singular o del plural no comporta significado alguno. Difícilmente significaría en este caso «una lengua extranjera»; probablemente lo que insinúa es «en cualquier caso especifico de hablar en lenguas».

[58] Gr. KctrgXew (cf. Gá. 6.6; Ro. 2.18); no es la palabra corriente para decir «enseñar»; más bien tiene que ver con «informar» o «instruir» a otro en asuntos religiosos.

[59] Ahora Pablo regresa al plural, abandonando los singulares de los vv. 16-17.

[60] Gr. Oeko (cf. v..5); aquí significa algo más aproximado a «prefiero», como bien traduce RVR.

incontables palabras en lenguas. La implicación obvia es que ellos deberían aspirar a lo mismo.

Al igual que el párrafo precedente, éste necesita ser escuchado con atención por quienes están en uno y otro bando de «la cuestión de las lenguas». Quienes tienden a descartar su importancia a causa de las fuertes palabras de Pablo contra su uso en la asamblea, necesitan poner más atención al hecho de que el propio Pablo está resuelto a orar y alabar de este modo, y da gracias a Dios por ello. Por otro lado, aquellos que han redescubierto este don como expresión significativa en su vida personal de devoción necesitan tener especial conciencia del interés mayor de este párrafo, a saber, que la asamblea congregada sea un contexto en el cual se edifica a los demás individualmente y al cuerpo en cuanto tal.

d Aplicación en aras de los no creyentes

Cap. 14.20-25

20 Hermanos, no seáis niños en el modo de pensar, sino sed niños en la malicia, pero maduros en el modo de pensar.

21 En la ley está escrito: En otras lenguas y con otros labios[1] hablaré a este pueblo; y ni aun así me oirán, dice el Señor.

22 Así que, las lenguas son por señal, no a los creyentes, sino a los incrédulos; pero la profecía, no a los incrédulos, sino a las creyentes.

23 Si, pues, toda la iglesia se reúne en un solo lugar, y todos hablan en lenguas, y entran indoctos o incrédulos, ¿no dirán que estáis locos?

24 Pero si todos profetizan, y entra algún incrédulo o indocto, por todos es convencido, por todos es juzgado;

25 lo oculto[2] de su corazón se hace manifiesto; y así, postrándose sobre el rostro, adorará a Dios, declarando que verdaderamente Dios está entre vosotros.

1 Aquí RVR traduce «otros labios» porque P46 Ds F G May lat co tienen Etepot5 (en lugar del Esepwv de Alef A B Y 02010243 6 33 81 104 3261739 2464 pe), que modifica entonces a «labios» y por tanto equivale a EZEpoy>,roooot5 («otras lenguas y otros labios»). Con ESEpow se traduciría «coa labios de extraños». Como señala ZuntZ, p. 174, n. 4, una lectura con esepot5 es menos apropiada para el argumento de Pablo, el cual con Etepow insinúa «que 'otros' (e.d., los creyentes) en vano les hablarán en lenguas a los no creyentes».

2 El TMay, contra toda la evidencia temprana, añade al argumento un xat otnw5 prematuro (verla cláusula siguiente).

Tras contradecir el uso aparentemente exclusivo que hacen de las lenguas los corintios, argumentando que es incapaz de edificar a la iglesia, Pablo concluye ahora señalando también el efecto que tendría ese don sobre los no creyentes. La estructura del argumento presente es bien clara, a pesar de ciertas dificultades notorias relacionadas con el v. 22:[3]

20 Exhortación: Reorienten su modo de pensar (acerca de la función de las lenguas)
21 Texto del AT: Las lenguas no conducen a la gente a obedecer
22 Aplicación: Por lo tanto-
Afirmación 1-Las lenguas, una señal
no para los creyentes A
sino para los no creyentes B
Afirmación 2-La profecía [una señal]
no para los no creyentes B
sino para los creyentes A
23 Ejemplo 1: Efecto de las lenguas (1) sobre los no creyentes (B)
2425 Ejemplo 2: Efecto de la profecía (2) sobre los no creyentes (B)

Aunque uno queda esperando algo diferente de las afirmaciones, lo que básicamente interesa a Pablo es fácil de discernir, tanto por el *flujo* del pensamiento como por el hecho de que ambos ejemplos tienen que ver sólo con no creyentes. Como la sección anterior, ésta tiene que ver con el efecto de la ininteligibilidad en el ambiente de la asamblea. Las lenguas sin interpretación no edifican a los creyentes; tampoco aprovechan a los no creyentes que lleguen de visita a su asamblea. De hecho, el efecto sería precisamente lo contrario. Como lo destaca el ejemplo del v. 23, en lugar de conducir a la convicción de pecado y por ende al arrepentimiento, el uso de las lenguas en la asamblea termina por cumplir la palabra de Isaías 28.11-12 (citada en el v. 21), según la cual «ni aun así [hablando en lenguas] me obedecerán». Pero esa no es la palabra final. Al igual que con los creyentes, la profecía, en cambio, tendrá el efecto contrario: los conducirá a la conversión.

De modo que, aun cuando en el v. 22 Pablo se refiere al efecto que tanto las lenguas como la profecía tienen sobre las creyentes, de eso ha tratado ya, y por eso en este párrafo se refiere solamente a cómo cada uno de esos dones afecta a los no creyentes. Si bien este análisis no resuelve todas las

3 Cf. el análisis estructural en B. C. Johanson, ((Tongues, a Sign for Unbelievers?: A Structural and Exegetical Study of I Corinthians xiv.20-25», NTS 25, 1979, pp. 180-203, esp. pp. 186-190.

4 Cf. Johanson, «Tongues», p. 187: «El punto principal de los vv. 21-5 tiene que ver con la relación de las lenguas con los no creyentes, en contraste con la relación de la profecía también con los no creyentes». En un estudio que porlo demás resulta provechoso, P. Roberts

dificultades del lenguaje del v. 22, sí apunta en la dirección en la cual debe radicar la resolución.

20 Otro giro en el argumento queda señalado por el vocativo (cf. v. 6)[5] y la aparición bastante abrupta de esta exhortación a dejar de ser[6] niños[7] en su modo de pensar.[8] Aunque algunos han considerado que esto se relaciona con 13.10-11 y por lo tanto han alegado que Pablo consideraba que el hecho mismo de hablar en lenguas era una conducta infantil que había que superar con la madurez,[9] tanto el argumento precedente-especialmente las vv.15 y 18-- como la estructura de esta oración sugieren lo contrario.[10] Con el familiar patrón de argumento A-B-A,[11] Pablo usa estas imágenes para apelar en dos sentidos: que ellos dejen de ser como niños *en su modo de pensar; y* que sean como bebés inocentes *en su conducta.* En la oración de Pablo éste es el contraste básico, que resalta en las primeras dos cláusulas, mientras la tercera sirve para equilibrar la primera como su opuesto. Así (literalmente):

No seáis niños	en el modo de rsar,[12]	A
sino 13 sed niños[14]	en la malicia.'	B
más bien (de)	en vuestro modo de pensar sed adultos.	A

(«A Sign — Christian or Pagan?», ExpT 90, 1978-1979, pp. 199-203) da un enorme salto de lógica de modo que el punto de interés resulta quedar con los corintios mismos y no con la ineficacia de la ininteligibilidad en la comunidad.

5 En cuanto a este uso en 1 Corintios, ver bajo 1.10.

6 Tal sería aquí el matiz correcto del imperativo.

7 Gr. nottbLc; única aparición de esta palabra en Pablo; en 3.1-2 usa vgxro5 (cf. 13.11).

8 Gr. ~pear,v (única vez en el NT), que se refiere al entendimiento o discernimiento. Cf. el ruego parecido a que piensen sensatamente, que sirve de inicio a la prohibición final contra la idolatría en 10.15. Si bien esta exhortación inicia el presente párrafo, sin duda tiene también la intención de aplicarse a todo lo que se ha dicho a partir del v.1. De hecho, algunos (p.ej., Findlay, p. 908; Martin, p. 72) parten el párrafo después del v. 20.

9 Esto queda perpetuado incluso en una obra tan reciente como Martin, p. 71.

10 Cf.R.Schnackenburg,«ChristianAdulthoodAccordingtotheApostlePaul», CBQ 25,1963, p. 365: «No es que la glosolalia en sí sea una conducta infantil, sino más bien que es infantil el tener una preferencia no razonable por este don del Espíritu».

11 En cuanto a este patrón en la estructura más amplia del argumento ver n. 9 bajo 12.1-14.40; para un ejemplo de esta estructura dentro de una misma oración, ver bajo 1.10.

12 En cada caso, se trata de un dativo de referencia.

13 Gr. akka, que con el Ilrl precedente es indicio de que los contrastes de Pablo radican aquí. De otro modo, Johanson, «Tongues», p. 186, quien considera que la segunda cláusula es parentética.

14 Gr. vrlnt«itEte; probablemente no hay que atribuir significación alguna a las diferencias entre narbwr y vgxtog, especialmente porque en 13.11 Pablo se refiere a pensar como un vrlnto5 (bebé). La fluidez de las imágenes de Pablo se refleja en el uso positivo que hace aquí de la metáfora del «niño», que fue negativa en 3.1-2 y neutral en 13.11. Aquí implica la necesidad de inocencia con respecto al mal.

15 Gr. trl rcarxta; cf. 10.6.

Como can el uso de esta misma imagen en 3.1-2, probablemente hay intención de transmitir cierto grado de ironía. 16 El infantilismo de ellos consiste en *pensar,* inapropiadamente, que las lenguas sirven de evidencia de su nueva espiritualidad trascendente, y que por lo tanto caracterizan la calidad espiritual de su asamblea, [17] cuando en realidad ponen de manifiesto todo tipo de aberraciones éticas y de conductas.

En el contexto del pasaje del AT que Pablo está a punto de citar, el profeta Isaías introduce las palabras citadas con esta pregunta retórica: «¿A quién se enseñará ciencia, o a quién se hará entender doctrina? ¿A los destetados? ¿a los arrancados de los pechos?» En Isaías, probablemente esto era algo que le decían al profeta sus detractores. Parece posible que Pablo tuviera en mente ese contexto; para él, los corintios están en peligro de desempeñar el papel de aquellos «niños» que rechazaron la palabra del Señor. Por eso esta exhortación sirve a la vez para lograr que reconsideren su propio modo de evaluar las lenguas, y para preparar el camino para el argumento final contra la ininteligibilidad en la comunidad.

21 Pablo comienza a redirigir el pensamiento de ellos, adaptando un pasaje de Isaías 28.11-12, que introduce como cita de «la Ley». [18] La cita misma no es exacta; [19] parece haber sido elegida por dos razones relacionadas entre sí: la aparición de la expresión «otras lenguas» [2o] y el hecho de que en

16 Dada la naturaleza abrupta de la transición del v. 19 al v. 20, R. M. Grant sugiere que aquí Pablo está recogiendo otro tema de Corinto, a saber, la justificación que ellos hacen de su «conducta infantil» como cosa que tiene «la sanción del mandato del Señor» según se halla en Mr. 10.15 y paralelos («I-ike Children», *HTR* 39,1946, pp. 71-73). La posibilidad de que aquí Pablo esté tomando el punto de vista de ellos parece viable, pero es más probable que se diga con ironía y no como refutación directa de un presunto uso de una palabra de Jesús.

17 Ver las introducciones a los caps. 12-14 y 14.1-25, así como el comentario a 13.1. De modo que encaja nuevamente con el argumento general de la carta. Tanto Johanson, «Tongues», como Sweet, «Sigo», consideran que este párrafo, al igual que todo el conjunto de los caps. 12-14, tiene que ver con una contienda intestina entre «glosolalos» y profetas. Ese punto de vista falla en varios puntos significativos (ver n.16 bajo 12.1-14.40, así como el comentario a 1.10-17); esta presuposición, que en ambos casos es integral al análisis que hacen ellosdel párrafo, mitiga lo que por lo demás son ideas útiles.

la En cuanto al uso de esta f6rmula en Pablo, ver bajo 9.9; cf. el estudio sobre 14.34. El citar a los profetas como parte de «la ley» es un resabio de su herencia judaica (cf. Ro. 3.19; Jn. 10.34). Cf. W. Gutbrod, TDNT IV, pp. 1036-1078.

19 Pablo no sigue ni a la LXX ni al TM, si bien se acerca más a este último. Puesto que hay algunas correspondencias entre esta cita y la traducción posterior (unos 100 años) hecha por Aquila (en la forma combinada Errpoylwaao5, y en la inversión de «lenguas» y «labios», incluyendo la forma ev Xer.7£aty Eieptuv), es posible que Pablo y él dependieran ambos de una forma más primitiva de texto griego que ya no está a nuestra disposición. Ver el argumento en Ha rrisville, «Study», pp. 42-45.

2o Gr. Ev ETEpoy~aor.s; única vez en el NT. La LXX dice bta y>.toaaas etepct5 (cf. Hch. 2.4: ESEPOt1s y>~ctts).

el contexto del AT, este «hablar en lenguas» por parte de extranjeros no causó la fe en Israe1;[21] más bien, condujo al castigo de Israel y formó a la vez parte de él.[22] Para hacer destacar sus propias inquietudes, Pablo hace cuatro cosas con el pasaje de Isafas. (1) Invierte el orden de «labios de tartamudos» y «extraña lengua» con el fin de colocar en primera posición lo que le interesa, «otras lenguas». (2) Cambia «labios de tartamudos» a «labios de otros»; ahora los «otros» son los creyentes corintios, cuyo hablar en lenguas tendría un efecto deletéreo sobre los no creyentes. (3) En consonancia con el TM, pero contra la LXX, Pablo cambia «el Señor hablará» por «hablaré», y concluye con la fórmula «dice el Señor», probablemente para incrementar su impacto sobre los corintias [24] *(4)* Lo que es más significativo es que se salta una sección considerable del pasaje de Isaías, reanudando al final del v. 12, donde cambia «y no quisieron oír *(akouó)»,* que se refiere a las palabras inteligibles del Señor, por «y *ni aun así me obedecerán (eisakouo-)».* En el contexto de Pablo esto se refiere a los visitantes del v. 23, quienes, al escuchar a los corintios hablando en lenguas, los declararían locos. El punto de Pablo parece ser que una reacción así sería un «cumplimiento» de esta «palabra del Señor», en el sentido de que las lenguas no conducen a los pecadores a la obediencia.

22 Con la fuerte conjunción inferencial «así que»,[25] Pablo deduce dos

21 Cf. Roberts, «Sign», p. 201: «Parece haber poca semejanza entre la situación que evocó las palabras de Isaías, y las circunstancias que hicieron que Pablo las citara aquí, excepto por las lenguas extrañas y su ineficacia»; y Johanson, «Tongues», p. 182.

22 Es asunto de debate cuánto del texto del AT Pablo estaba trayendo conscientemente a esta cita. El punto no es, por lo demás, significativo, a menos que uno piense que en el v. 22 la «señal» está relacionada con el «juicio» de Israel en el pasaje de Isafas (p.ej., R-P, p. 317). Ver tb. O. P. Robertson, «Tongues: Sign of Covenantal Curse and Blessing», WTJ 38,1975, pp. 45-53, quien hace varias afirmaciones infundadas y juicios teológicos basándose en los textos del AT y algunos paralelos de Hch. 2, pero no en lo que el propio Pablo dice en realidad. Cuanto más, uno podría decir que, a pesar de sus varias adaptaciones, Pablo no altera radicalmente el sentido de este texto en Isafas; pero queda muy por fuera de la evidencia el argumentar que Pablo aporta también, con la cita, el uso que hace Isaías de este fenómeno, como evidencia de que Israel recibe la maldición de la alianza según Di. 28.49 (cf. Jer. 5.15). Para un análisis completo del pasaje del AT y su posible pertinencia para la cita de Pablo, ver Grudem, pp. 185-201, escrito que apareció anteriormente como «l Corinthians 14.20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitudes., WTJ 41, 1979, pp. 381-396.

23 Pero ver arriba, n. 19; esto podría simplemente reflejarla tradición que estaba a su alcance. Así Conzelmano, p. 242. Aún así, su *elección* de esta tradición por contraposición al TM seria significativa.

24 En cuanto a este uso ver Ellis, pp. 182-187, y Use, pp. 107-112. El plantea la hipótesis (sumamente especulativa) de que esta fórmula puede referirse a los discursos de los profetas cristianos.

25 Ver bajo 3.7 (incl. n. 14). Johanson, «Tongues», p. 189, lo considera consecutivo, pero lo que él mismo dice insinúa lo contrario.

afirmaciones antitéticas a partir del pasaje de Isaías que acaba de citar.[2b] Pero lo que él dice se ha convertido en un complicado nudo. El problema es doble: (1) el significado de «señal», inclusive la pregunta de si él se proponía que se repitiera para la segunda afirmación, y si es así, qué es lo que también significaba allí; y (21 cómo compaginar lo que aquí se dice con las ilustraciones que siguen, especialmente la segunda afirmación con la segunda ilustración.[28] Como se señaló arriba, la solución a esto radica ante todo en el reconocimiento de que el punto de Pablo en el párrafo se establece en los vv. 23-25 y especialmente en la forma en que el v. 23 «cumple» el pasaje de Isaías. Esto significa que, contrario a muchas interpretaciones, este texto (v. 22) necesita ser entendido a la luz de lo que sigue, y no al revés.

La primera afirmación brota directamente de la cita misma: «Las lenguas son por señal,[29] no a[30] los creyentes»[31] sino sólo a los incrédulos[32] Aunque no puede demostrarse categóricamente, el flujo del argumento a partir del v. 20, incluyendo el fuerte «así que» de esta oración, sugiere que Pablo está planteando esta antítesis teniendo en mente el punto de vista propio de los

26 Martin, p. 72, propone resolver las dificultades considerando el v. 22 como un midrás sobre el v. 21, sin que apunte hacia los vv. 23-25. Pero esto parece romper el análisis estructural presentado arriba.

27 Johanson, «Tongues», pp. 190-191, ha hecho la útil distinción de que las afirmaciones expresan la relación de las lenguas y la profecía con los dos grupos, en términos de su *función*, en tanto que la cita del AT y los ejemplos lo hacen en términos de su *efecto*.

28 Esto es tan severo que J. B. **Phillips, sin** base textual, optó por una cirugía mayor y traspuso «creyente» y «no creyente» en su traducción. Señaló: «Este es el único caso en que el traductor se aparta del texto aceptado. Se sintió obligado a concluir, a partir del sentido de los siguientes tres versículos, que, o tenemos aquí un lapsus calami por parte de Pablo, o, más probablemente, un error de algún copista» (p. 346). Cf. Parry, p. 205, quien preferiría ver el v. 22 como una glosa.

29 Gr. ets agietov. La expresión de RVR «son por señal» es literal pero poco natural en español; RVA **traduce «son señal»** (cf. lb. DIin, traducción ésta que es posible y que favorece Grudem, pp. 192-193, esp. u. 23. La evidencia a su favor, sin embargo, es básicamente semítica: **incluso los pasajes** de Pablo que se aducen como evidencia son todos citas de la LXX (p.ej., 1 Co. 6.16; 15.45). Por otro lado, es posible darle a la preposición su fuerza télica más comente (= «las lenguas tienen el propósito de ser señal»), como Moule, p. 70; Johanson, «Tongues», p. 190, n. 5; cf. 1 Co. 4.3. En general parece preferible esto último, si bien el sentido no se afecta gravemente.

30 Dativo de ventaja/desventaja.

31 Gr. iotsnrasevovatv, designación común para los cristianos en las cartas de Pablo (quien nunca usa nwso5 de ese modo); **cf. 1.18; 1 Ts.1.7; 2.10,13; 2 Ts. 1.10; Gá.** 3.22; Ro. 4.24.

32 Gr. TOL; am,ar:o15 (ver bajo 6.6; 7.12;10.27); al igual que en esos textos sólo puede referirse a quienes están fuera de la fe cristiana. Quizás los waarot, a quienes se hace referencia en 7.12 son el tipo de personas que Pablo podría figurarse presentes en una asamblea cristiana, especialmente si al mismo tiempo estaba comiéndose el banquete cristiano. En cuanto a esta probabilidad ver Barren, p. 325.

corintios[33] Es decir: «En contraste con lo que ustedes piensan, esta palabra del Señor en Isaías indica que las lenguas *no* se proponen ser una señal para los creyentes. No son, como pretenden ustedes, la evidencia divina de que uno es *pneumatikos,* ni de la presencia de Dios en su asamblea. Al contrario, en la reunión pública, las lenguas sirven de señal para los no creyentes.» La pregunta es: ¿qué clase de señal? A la luz del v. 21, para el cual ésta es la deducción inferencial, «señal» en esta primera oración sólo puede funcionar en forma negativa. Es decir, es una «señal,» que funciona para desventaja de los creyentes, y no para su provecho.

Lo más probable es que Pablo esté usando esta palabra en una forma muy consecuente con su extracción judía, donde la «señal» sirve de expresión de la actitud de Dios; algo «significalseñala» para Israel, ya sea la desaprobación de Dios[35] o su complacencia 36 En este caso lo que se tiene en mente es su desaprobación; pero no el sentido de que Dios *tenga la intención* de que los no creyentes, durante este tiempo de gracia, reciban su juicio. Al contrario, las lenguas *funcionan* así como consecuencia de *su efecto* sobre el no creyente, como lo aclarará la ilustración del v. 23. Como las lenguas son ininteligibles, los no creyentes no reciben de Dios revelación alguna; por consiguiente no pueden acercarse a la fe. Por eso, en virtud de su reacción de considerar locura la obra del Espíritu, quedan destinados al juicio divino, al igual que en el pasaje del AT que Pablo acaba de citar. Por supuesto, tal no es el propósito divino para esas personas; de ahí la insistencia de Pablo en que los corintios dejen de pensar como niños y detengan el uso público de las lenguas, ya que sirve para alejar al no creyente en vez de servir para acercarlo a la fe.

33 Esto lo han sugerido también, pero teniendo en mente una agenda diferente, Sweet, «Siga», p. 241; Johanson, «Tongues», pp. 193-194; y Roberts, «Siga», p. 201. Johanson considera que todo el v. 22, incluyendo las antítesis internas de cada afirmación, son el punto de vista de los «glosolalos» corintios, que Pablo reproduce aquí ea forma de preguntas retóricas. Segán esto aggetov es positivo (porque expresa la perspectiva de ellos); la respuesta de Pablo se halla en los ejemplos de los vv. 23-25, que se contraponen a los «glosolalos» y favorecen a quienes prefieren la profecía. Aunque esto tiene algunos rasgos atractivos, a fin de cuentas se viene abajo tanto desde el punto de vista gramatical (el uso que hace Pablo de ovase en 1 Coriatios; el supuesto uso análogo en Gá. 4.16 no es semejante) como desde el contextual (por lo demás no hay un solo indicio en este capítulo, ni en todos los caes. 12-14, de que Pablo esté respondiendo a una división local en cuanto a este asunto, para no mencionar que en los capa. 1-4, donde sí se habla de división interna, Pablo se niega a tomar partido).

34 En cuanto al argumento en favor de este punto de vista, ver Duna, Jesus, pp. 230-232, y Grudem, pp. 194-202 (aparentemente en forma independiente de Duna, dada la naturaleza del agregado a a. 25, p. 196).

35 Ver, p.ej., Nm. 26.10 (los que murieron cuando la rebelión de Coré fueron una señal); cf. Dt. 28. 46. Ver más en Grudem, p. 195.

36 P.ej., Ga. 9.12 (el arco iris); Ex. 12.13 (la sangre en las puertas).

Con una cláusula antitética para equilibrar, Pablo añade que «pero la profecía» también sirve de señal,[37] sólo que «no a los incrédulos, sino a los creyentes». Con esta oración vuelve a recoger el contraste entre las lenguas y la profecía, cuya última mención estaba en los vv. 1-6 (si bien se alude a él en el v. 19, como anuncio del presente argumento). Esta es también la cláusula en la cual han surgido todas las dificultades, ya que en la ilustración que corresponde a esta afirmación (vv. 24-25) no llega siquiera a mencionar a los creyentes, sino que indica solamente cómo es que la profecía afecta a los no creyentes, en una forma que le haría pensar a uno que realmente es una señal para *ellos,* para provecho suyo.

Una vez más, la solución radica antes que nada en la naturaleza del conflicto entre Pablo y los corintios. En contraposición con la preferencia de ellos por las lenguas, él afirma que es la profecía, con su inteligibilidad y su carácter revelatorio, lo que funciona como señal de la aprobación de Dios y de su presencia en medio de ellos. La evidencia se halla precisamente en la forma en que afecta a los no creyentes. Mediante la palabra revelatoria de la profecía, éstos son redargüidos de sus pecados, y postrándose sobre su rostro ante Dios exclamarán: «i Verdaderamente Dios está entre vosotros!» Esa exclamación, como respuesta a la profecía, es una «señal» vara los creyentes, la indicación de que el favor de Dios reposa sobre ellos. [9]

De modo que las lenguas y la profecía sirven de «señales» en dos formas diferentes, precisamente en consonancia con el *efecto* que cada una de ellas ejercerá sobre los no creyentes que acudan a la asamblea cristiana.

23 Con esta oración y la que le sigue, Pablo procede[40] a ilustrar las dos afirmaciones del v. 22 en función del efecto de cada una sobre los no creyentes. Las dos oraciones asumen la misma forma: una condición presente general en la cual la prótasis expresa la situación hipotética de la iglesia congregada a la cual entran unos no creyentes, y la apódosis expresa la respuesta de éstos, primero a las lenguas, después a la profecía. Aunque son hipotéticas y probablemente un tanto exageradas, las prótasis deben sin

[37] El texto griego no lo dice específicamente; pero lo más probable es que la oración sea una elipsis, ya que el verbo eLaLy se omite también. Esto quiere decir que los dos conjuntos de antítesis han de entenderse como algo que está en perfecto equilibrio. Cf. Grudem, pp. 193-194.

[38] Barrett, p. 324, considera la profecía como señal de «juicio» sobre los creyentes corintios, puesto que prefieren las lenguas a esa clase de inteligibilidad que puede, precisamente, conducir a la salvación.

[39] Cf. ciertos pasajes del AT como Is. 29.10; Mi. 3.6; Lm. 2.9, para indicaciones de que la ausencia de la profecía es una señal de juicio o de pérdida del favor de Dios.

[40] Las ilustraciones se unen al v. 22 pormedio de un ovv inferencia], que *RVR* traduce «pues». Al igual que con las dos afirmaciones, los dos ejemplos se conectan entre sí mediante un Se adversativo («por otra parte»; *RVR* «pero» [v. 24j).

embargo tomarse en serio como verdaderas posibilidades; de otro modo el argumento no lleva a ninguna parte. Es así como estas ilustraciones nos dan varios atisbos de una asamblea cristiana primitiva reunida para adorar.

(1) El lenguaje usado para referirse a estas asambleas es casi idéntico al que encontramos en 11.20: «toda la iglesia se reúne en un mismo lugar»[41] Junto con el saludo[42] y la evidencia de Ro. 16.23,[43] esto da a entender que todos los creyentes, pertenecientes a todas las iglesias en rasas, tenían algún tipo de asamblea todos juntos.[4] Dadas las limitaciones de tamaño incluso en las más holgadas rasas de personas acomodadas,[45] ¿significa esto que la iglesia era un poco más pequeña de lo que podríamos tender a pensar? ¿O es posible que una de las casas fuera considerablemente mayor de lo que hasta ahora han encontrado en Corinto los arqueólogos? Sencillamente no lo sabemos.

(2) Tanto este texto como el v. 26 -así como 11.2-16, donde se habla de que las mujeres oran y profetizan en la asamblea- indican que al menos una expresión del culto de ellos era «carismática», en el sentido doble de que había una participación general de todos los miembros, incluidas las mujeres, y de que había una considerable expresión de los dones de palabra más espontáneos.

Dos cosas hay que destacar con respecto a la expresión «y todos hablan en lenguas». (a) Aunque es probable que esta expresión sea un poco exagerada, es difícil eludir la implicación de que todos los creyentes, potencialmente, podían hablar en lenguas. Esto significa que el punto de Pablo en 12.29-30, como señalamos allí, era desalentar el que «todos» lo hicieran; no quería decir que sólo unas pocos podían tener ese don (cf. v. 5). Lo mismo sucede con la profecía 46 (b) Una vez más, aunque sea una expresión exagerada, ésta es probablemente, en términos generales, una descripción realista de la situación del momento en Corinto. No es que todos necesariamente estuvieran hablando en lenguas al mismo tiempo; sin embargo, los lineamientos que se dan en los vv. 27-33 parecen dar a entender

41 Como en 11.20, ext so caso (que en 11.20 es omitido por RVR, y aquí traducido «en un mismo lugar»), probablemente significa «juntos», si bien aquí puede referirse a una sola asamblea por contraposición a múltiples reuniones en diversas iglesias en casas.

42 Ver 1.2; la carta va escrita a la iglesia de Corinto.

43 Pablo, que escribe desde Corinto, manda saludos de parte de «Gayo, hospedador mío y de toda la iglesia.»

44 Cf. Banks, Paul's Idea, p. 38, quien alega que el uso de okrl («toda») aquí implica una reunión más regular de grupos más pequeños. Parry, p. 207, concede que podría referirse a «la totalidad de alguna congregación particular»; pero eso parece dudoso a la luz de toda la evidencia.

45 Verla introducción a 11.17-22 (pp. 604-605).

46 Ver bajo vv. 24 y 29.

que muchos estaban haciéndolo en forma regular.[47] Si es así, entonces no era sólo la ininteligibilidad lo que conduciría a la exclamación de «locura», sino que también llevaría a ello el caos general de tanta adoración individual sin interés por la edificación general del cuerpo en su conjunto.

(3) Estas asambleas de «toda la iglesia» estaban también abiertas a los no creyentes. El término «no creyente» (RVR «incrédulo») es el mismo que en el v. 22, y deja claro que estas versículos sirven de ilustración a aquellas afirmaciones. Añadida a «no creyente» se halla en ambos casos la palabra idiótés del v. 16[48] Los nexos tan cercanos de esta palabra con «no creyente» y la naturaleza de su reacción ante las lenguas y la profecía indican que esas personas no son creyentes. También es dudoso, por las mismas razones, que éste sea un término técnico para designar al «simpatizante» o «catecúmeno», alguien que se halla en una especie de situación intermedia. Lo más probable es que, como antes, comporte el sentido no técnico de alguien que es «indocto», en este caso «no instruido» con respecto a la fe cristiana[49] En efecto, es posible que Pablo no tuviera la intención de designar, en absoluto, una segunda categoría de personas;[50] más bien, sencillamente emplea esta palabra para comenzar su descripción de los no creyentes en general. Según eso, el «no creyente» que llega de visita es además «indocto/no instruido» en la fe. Como se señaló anteriormente, Pablo bien puede tener en mente a un cónyuge no creyente que acompaña a su esposo o esposa creyente a su lugar de culto. Esa persona está a la vez desligada de Cristo y, por el momento, sin instrucción en Cristo.

(4) La reacción que tiene el no creyente a ese hablar en lenguas colectivo de la comunidad consiste en equiparar la asamblea cristiana con la locura/manla que acompañaba a algunos de los cultos de misterios[51] «¡Estáis

47 Asítb.Barrett,p.324.R-P,p.317,objetanquepuestoquenavsesnopuedesignificar«todos a la vez» en el v. 24, tampoco puede significar eso aquí. Pero eso es poner al revés el argumento de Pablo. El v. 24 recibe su forma del v. 23; no es necesario pensar que Pablo se hubiera figurado que el que «todos profetizaran» fuera algo desordenado, cosa que aparentemente sí consideraba respecto al hablar en lenguas.

48 En ese primer caso tiene Pablo tá.tvict, tI antasoL; en el v. 24 se hallan en orden inverso y en singular. Tales diferencias no indican nada significativo (como pretenden, p. ej., Findlay, p. 911, R-P, p. 318; Barrett, p. 325; Conzelmann, p. 243, a. 28). Ambos cambios son estilísticos (1a trasposición origina un quiasmo).

49 Cf. Findlay,p.910:«no familiarizado con el cristianismo». Dado que el término noes técnico en ninguno de los dos casos, no puede haber objeción a que en el v. 16 pueda referirse a creyentes que «no están familiarizados» con el significado de una «lengua» y por tanto no pueden decirel «Amén», y aquía no creyentes, que son ciertamente «indoctos» con respecto a la fe cristiana y considerarían «locura» el que todos hablaran en lenguas a la vez.

50 AsíBarrett,p.324,quienenlazalasdospalabrasenunatraduciendo«extrañosquenocreen». Cf. Conzelmana, p. 243.

51 Ver nn. 23 (bajo 11.2-16) y 73 (bajo 11.20.

locos!»,[52] dirán. Para Pablo, una reacción así es totalmente indigna del evangelio de Cristo. Por ello las lenguas dan cumplimiento a la palabra profética de Isaías, según la cual con «otras lenguas» hablará Dios a «este pueblo», y aún así no obedecerán. Esta es la palabra final de Pablo acerca de las lenguas sin interpretación en la asamblea; con ella está instándolos, una vez más, a que pongan fin a tal actividad. Las lenguas no sólo no edifican; sino que tampoco constituyen la «evidencia» que los corintios consideran que son. Al contrario, esta reacción sería evidencia segura de que ellos han errado con mucho el blanco de lo que significa ser la «gente del Espíritu» perteneciente a Dios, en la nueva edad que ha amanecido con Cristo.

24-25 Una vez más se propone la profecía como alternativa a la ininteligibilidad de las lenguas sin interpretación. En este caso se la considera como algo que conduce directamente a la conversión del no creyente que está de visita. Este pasaje, de modo particular, implica que el profetizar está *potencialmente a disposición* de todos los creyentes, ya que todos son gente del Espíritu.[53] O sea que Pablo no dice: «Si todos los profetas profetizan...», sino: «Si todos profetizan ... el no creyente será convencido por todos [no todos los profetas] ... y será juzgado por todos». La naturaleza de esta argumentación parece excluir la opción de que este don estuviera circunscrito a un grupo de personas con autoridad a quienes en la comunidad se conocía como «los profetas». Una vez más, como con las lenguas, esto no quiere decir que Pablo tenga la expectativa de que todos profeticen; pero sí implica la participación extensa de toda la comunidad en el culto, especialmente en la manifestación de los dones de discurso inspirado.

En contraste con la reacción negativa en el v. 23, aquí Pablo ofrece una descripción detallada de la reacción del no creyente ante tal actividad profética. Con base en lo que está escrito no puede saberse si esas profecías serían semejantes a aquéllas del v. 3 que edificaban a los creyentes, o si algunas de las profecías irían dirigidas más específicamente al no creyente en cuanto tal. En cualquiera de los dos casos, muy en consonancia con la forma en que se ve la profecía en el AT, Pablo considera que la palabra profética penetra profundamente en la conciencia moral de los oyentes. Esto abarca varias dimensiones.

52 Gr. paeveaee; cf. Jn. 10.20; Hch. 26.24, 25. El sustantivo de la misma raíz es petwa, que aparece en diversos textos que reflejan los éxtasis de las religiones mistéricas. P.ej., Pausanias 2.7.5: «Estas mujeres, según dicen, están consagradas a Dionisio y enloquecidas por su inspiración» (Loeb I, p. 285); cf. Herodoto 4.79.

53 Este tipo de lenguaje expresa el ideal profético de que en la edad venidera del Espíritu, todos los que forman parte del pueblo de Dios serán «profetas» (cf. JI. 2.28-30 y especialmente la cita de dicho pasaje, el día de Pentecostés, en Hch. 2.17-18).

Primeramente, el no creyente «por todos es convencido,[54] por todos es juzgado»[55] Los dos verbos juntos implican la profunda acción de escrutinio del Espíritu Santo en la vida de las personas, sacando a la luz sus pecados y así llamándolas a cuentas ante el Dios vivo. Tras la palabra «convencido» se halla la perspectiva del AT según la cual uno queda expuesto ante el Dios vivo mediante la palabra profética; en esa «exposición» va inherente el llamado al arrepentimiento,[56] la convocación a hacer que los propios pecados, una vez expuestos, sean perdonados por un Dios misericordioso.

La segunda palabra apareció anteriormente en esta carta para describir el «examen» que los corintios hacían de Pablo y su apostolado (4.3-4; 9.3); también se usa en 2.14-15 para describir la esfera apropiada de actividad de la «persona espiritual», donde significa algo como «discernir». Tal vez Pablo tenga aquí la intención, con el uso de esta palabra, de desviar la dirección del examen que ellos pretenden hacer. En lugar de «examinan» a Pablo según sus propios criterios de espiritualidad, lo que deben hacer es procurar profetizar en la asamblea, para que tenga lugar el debido «examen», aquel que realiza el Espíritu en el corazón del no creyente, para conducirlo a un punto de arrepentimiento.

El resultado de este proceso de convicción comienza como obra interior en el pecador: «lo oculto de su corazón se hace manifiesto».[57] Aquí se pone énfasis en el aspecto revelatorio del discurso profético.[58] El relato de la Caída sugiere que uno de sus primeros efectos sobre los seres humanos es la gran sensación que tienen éstos de que necesitan esconderse del Dios vivo; es la insensatez de nuestra pecaminosidad lo que nos hace pensar que podemos escondernos. Así que una de las señales seguras de la presencia de Dios en la comunidad de fe es esta profunda obra de penetración del Espíritu, en virtud de la cual, mediante la revelación profética, quedan expuestos los secretos del corazón.[59] No es de extrañar que los corintios prefirieran las

54 Gr. ekeyXETeu; en Pablo cf. Ef. 5.11, 13; 1 Ti. 5.20; Tit. 1.9, 13; 2.15; 2 Ti. 4.2. Cf. tb. Jn. 16.8-11. Para un análisis del uso bíblico, ver F. Büchsel, TDNT II, pp. 473-476.

55 O: «llamado a cuentas»; gr. ctvaicpLvco; en Pablo sólo en 1 Corintios (diez veces). Ver el análisis bajo 2.15.

56 Büchsel, p. 474: Significa «mostrarle a alguien su pecado y llamarlo al arrepentimiento». Cf. la trad. de DHH, «se convencerá de su pecado».

57 Cf. 4.5, donde una expresión casi idéntica describe el juicio escatológico de Dios. Ahora la usa para referirse al juicio que tiene lugar en el presente, por medio del Espíritu.

58 El término griego para «manifiesto» es ~avepos; es el adjetivo del verbo «manifestar». Ver n. 33 bajo 4.5 para referencias en Pablo y en el judaísmo acerca de cómo Dios conoce y escruta el corazón humano.

59 Es característico de la visión bíblica el que el pecado es ante todo una cuestión del corazón. Por consiguiente, la conversión incluye no solamente el perdón de los pecados de uno sino la obra regeneradora del Espíritu en el corazón, del cual manan las fuentes de la vida.

lenguas; ¡no sólo les daban una sensación de que eran verdaderamente más «espirituales», sino que resultaban más seguras!

El resultado final de esa exposición ante Dios es la conversión, que es hacia donde, sin lugar a dudas, apunta el lenguaje de Pablo. Este modo de expresarse está totalmente arraigado en el AT. Primeramente, «postrándose sobre el rostro, 60 adorará a Dios». Estas son expresiones bíblicas para referirse a la sumisión y la adoración. Que con esto Pablo se propone hacer referencia a la conversión queda indicado por la exclamación final, la cual es un reflejo consciente de Isaías 45.14 (cf. Zac. 8.23): Dios, hablando por medio del profeta, dice que los egipcios vendrán a ti, «te harán reverencia» y dirán: «Ciertamente en ti está Dios». Pablo se limita a cambiar el singular «en ti», que se refería a Israel, por un plural, «entre vosotros», 61 que se refiere a la comunidad reunida 62 Esta confesión final del no creyente es, así, la «señal» de que la profecía es para los «creyentes»; es evidencia segura de que el favor de Dios reposa sobre su pueblo.

Con estas palabras potentes Pablo finaliza a su argumento, tanto en contra del uso de las lenguas sin interpretación en la asamblea, como en contra del modo de pensar que sustentaba esa práctica. Insiste en que en la comunidad congregada sólo es permisible lo inteligible, porque lo inteligible, especialmente la profecía, sirve tanto para edificar al pueblo de Dios como para favorecer la conversión de otras personas. Pero esto es sólo una parte del problema. El uso que ellos hacían de las lenguas era además, según parece, desordenado, de modo que es a ese asunto al que ahora se toma Pablo antes de concluir el argumento con una confrontación directa con los corintios en cuanto al derecho de él de darles esas órdenes y en cuanto a quién es, en realidad, verdaderamente ***pneuntatikos.***

Junto con la gran necesidad de que las comunidades locales sean edificadas, la razón que en este párrafo se plantea debería bastar para conducir a la iglesia a orar por una renovación del don profético en su vida diaria. No es simplemente la presencia de la profecía misma lo que constituye señal de la presencia de Dios en medio de su pueblo congregado, sino también la poderosa obra revelatoria del Espíritu que convence de pecado y conduce al arrepentimiento. Tal vez, en nuestra domesticación del Espíritu, también nos

60 Gr. *naocov em, npoacunov;* **en la LXX ver, p.ej., Gn. 17.3, 17; Lv. 9.24; Nm. 16.22; Ez. 11.13; y muchos otros lugares. En el NT ver Mt.17.6; 26.39 (Jesús en Getsemaní); Lc. 5.12; 17.16; Ap. 7.11; 11.16.**

61 Gr. *ev ul* Lv; cf. **bajo 3.16.**

62 **El lenguaje totalmente bíblico que se usa a lo largo de los vv. 24-25 para describir el efecto de la profecía sobre el no creyente es una evidencia ulteriorde que este fenómeno, en Pablo, ha de entenderse a la luz de su patrimonio judío y no a la luz de fenómenos análogos en el helenismo.**

hemos contentado con una expresión «más segura» de culto, en la cual muy pocas personas son conducidas alguna vez a exclam ar que «Verdaderamente Dios está entre vosotros». El ver que eso llegue realmente a suceder nos conduce a orar por que el v. l sea la porción constante de la iglesia: el amor, los dones espirituales, y especialmente la profecía.

S. El ordenamiento de los dones

Cap. 14.26-40

El problema básico que tiene Pablo con el celo exclusivo de los corintios por el don de lenguas ha quedado tratado ya (vv. 1-25); puesto que el don es ininteligible, no edifica a los santos ni convierte a los pecadores. Pero esa no es la única preocupación. Lo que se insinuó en el v. 23 se da a entender más fuertemente en los vv. 27-28. Aparentemente había también cierto grado de desorden en la forma en que ellos hablaban en lenguas. Si bien la evidencia no es concluyente, el argumento de la presente sección sugiere que la costumbre de los corintios era que más de uno de ellos hablaba en voz alta al mismo tiempo. Es decir, parece haber habido un alto grado de culto individualizado en las reuniones de ellos. Pablo, sin embargo, no insiste aquí en este último punto, por lo cual hay que tener la debida precaución. El antídoto que él aplica es ofrecer orientaciones para la regulación que, si se toman en conjunto, sugieren orden, dominio propio e interés por los demás.[1]

Así, el párrafo inicial de esta sección sirve de conclusión al argumento del capítulo. Pablo comienza con una exhortación descriptiva (v. 26): cada cual tiene algo que aportar, y todo debe hacerse para edificar. Esto va seguido de orientaciones, primero para las lenguas y la interpretación (vv. 27-28) y luego para la profecía y el discernimiento (vv. 29-31). La palabra final sobre las profecías (vv. 32-33) funciona probablemente como palabra de conclusión para la sección entera. La inspiración cristiana no es algo descontrolado, puesto que el propio Dios no es así; y esto es válido para todas las congregaciones de los santos. Como se ha señalado en todo momento, el problema ha sido no sólo la valoración incorrecta que hacen ellos de las lenguas y la espiritualidad, sino

[1] **Ellis, p. 38, hace la improbable sugerencia de que los colaboradores de Pablo eran los sujetos originales de estas regulaciones, y que en su forma actual se aplican sólo a una cierta clase de pneumáticos que tienen dones espirituales (p. 26).**

[2] **En la mayoría de los Mss. griegos, pero no en la iglesia occidental donde aparecen después del v. 40, sigue una palabra acerca del silencio y sumisión de las mujeres (vv. 34-35), la cual se atraviesa como una «roca» en medio del presente argumento. las cuestiones de probabilidad tanto transcripcional como intrínseca plantean considerables dudas en cuanto a su autenticidad. Ver el comentario.**

también su rechazo de la autoridad de Pablo porque (probablemente) él no lograba aprobar el examen de ellos en este punto (ver bajo vv. 6,14-15, 18). Es así como, antes de dar una conclusión resumida a los capítulos 12-14 en los vv. 39-40, Pablo se vuelve *ad hominem* una vez más. Con una serie de preguntas retóricas que brotan directamente de la mención de todas las iglesias, pregunta cómo es que ellos se consideran los únicos que tienen la palabra de Dios sobre estos asuntos, y concluye con una confrontación directa con ellos en cuanto a la propia condición de él como apóstol y como *pneumatikos* (*vv.* 36-38).

a El ordenamiento de las lenguas y la profecía

Cap. 14.26-33

26 ¿Qué hay, pues, hermanos? Cuando os reunís, cada uno de vosotros[3] tiene salmo, tiene doctrina, tiene lengua, tiene revelación, tiene interpretación. Hágase todo para edificación.

27 Si habla alguno en lengua extraña, sea esto por dos, o a lo más tres, y por turno; y uno interprete.

28 Y si no hay intérprete, calle en la iglesia, y hable para sí mismo y para Dios.

29 Asimismo, los profetas hablen dos o tres, y los demás juzguen.

30 Y si algo le fuere revelado a otro que estuviere sentado, calle el primero.

31 Porque podéis profetizar todos uno por uno, para que todos aprendan, y todos sean exhortados.

32 Y los espíritus[4] de los profetas están sujetos a los profetas;

33 pues Dios no es Dios de confusión, sino de paz, [5] como en todas las iglesias de los santos.

Si este material se encontrara en una carta carente de tono polémico, tendría en gran medida la apariencia de instrucción sobre la regulación de

3 Este «de vosotros» (gr. vpmv) es una adición comprensible, pero secundaria, propia de los occidentales y del TMay. Está ausente en P46 Alef A B 020133 81630 1175 1739 1881 pe, «omisión» que sería difícilmente explicable.

4 Unos pocos Mss. (D F G Psi* 1241s pc a b syp) tratan de aliviar la dificultad de este plural convirtiéndolo en singular, aunque en algunos casos esto podría ser resultado de una omisión accidental de un sa.

5 En RVR aquí comienza una nueva oración. Ver más adelante bajo v.33.

los dones espirituales. Sin embargo, su aparición en este contexto indica que, aun siendo de instrucción, es ante todo de corrección, especialmente a la luz del debate que le ha precedido y de la retórica que le sigue (vv. 36-38). La sección consta de cuatro partes: una exhortación inicial (v. 26) y una admonición final (vv. 32-33) circundan la regulación de las lenguas (vv. 27-28) y la de la profecía (vv. 29-31). Las dos secciones de regulación son bastante parecidas, tanto en estructura como en contenido: Pablo comienza con una palabra acerca del número de hablantes (dos o tres cuando más); deben hablar «de uno en uno»; las lenguas hay que interpretarlas y la profecía hay que «discemirla»; bajo ciertas condiciones se ordena guardar silencio; y cada sección concluye con palabras similares a la instrucción de los vv. 2-4 (sin interpretación, quien habla en lenguas debe hablarle en privado a Dios; si se regulan adecuadamente, las profecías aportarán instrucción y ánimo).

Lo que se dice aquí acerca de las lenguas va totalmente en armonía con lo que Pablo ha venido argumentando desde un inicio; sirve como evidencia ulterior de que él no ha estado en contra de las lenguas como tales, sino en contra de las lenguas sin interpretación en la asamblea. Aquí lo que hace es regular el uso de las lenguas con interpretación.

26 La combinación de la fórmula «¿Cuál es, entonces, la consecuencia de todo esto?» y el vocativo «hermanos» señala un viraje en la discusión, pero en este caso es un viraje que parece tener la intención de enlazar varios cabos sueltos. El verbo «os reunís», ahora dicho en segunda persona plural (como en 11.18, 20, 33-34), recoge el argumento de los vv. 23-25.[8] La primera oración, que ofrece una descripción de lo que debía estar pasando[9] en las asambleas de ellos, hace eco de las inquietudes del capitulo 12, de que *cada unolo* tiene la oportunidad de participar en el ministerio comunitario del cuerpo. La segunda oración, la exhortación a que todas las diversas expresiones de ministerio descritas en la primera oración sean para edificación," hace eco de la inquietud básica del capítulo 14, así como del

6 Ver n. 19 bajo v. 15.

7 Ver bajo 1.10; cf. vv. 6 y 20.

8 Ver bajo v. 23. Esta repetición del verbo en función de lo que debería ocurrir apoya aún más la sugerencia hecha allí, de que el v. 23 da, en general, un cuadro realista de lo que de hecho estaban haciendo.

9 Es posible que parte de esto ya estuviera sucediendo; pero el resto del contexto, incluso el cap. 12, sugiere que esta es una palabra de corrección y no simplemente de descripción. Martin, p. 78, ofrece la posibilidad de que el «tiene» repetido sea una forma de censura; sin embargo, no hay nada en el texto mismo que insinúe aquí, siquiera moderadamente, una desaprobación.

t0 Reforzado en este caso no por la repetición de EKaoto5 sino del verbo EXEL CL 12.8-10.

tr I_a preposición npo5 con o~boprly en particular indica el propósito de todas estas cosas.

capítulo 13. Es así como estos lineamientos se centran en ambas secciones del argumento precedente.

Como todas las listas anteriores en estos capítulos, esta última es *ad hoc;* no tiene la intención ni de dar el «orden» del culto 12 ni de ser exhaustiva en cuanto a lo que «cada uno tiene» que ofrecer a modo de ministerio. Dado el hecho de que no se enumeran ni la oración, ni la profecía y el «discernimiento» (cf. 11.4-5), pero en las siguientes oraciones estos dos últimos son «regulados», esta lista en particular parece capaz de prestarse a un «etcétera» al final. Cada uno de estos rubros ha aparecido en la discusión anterior; lo más probable es que representen los diversos tipos de manifestaciones verbales del Espíritu que deben darse en su asamblea. Puesto que los últimos tres son discursos inspirados por el Espíritu, y por consiguiente son espontáneos, es probable que los primeros dos hayan de entenderse también de ese modo, aunque eso no es seguro.

Para un comentario sobre el «salmo/himno», ver bajo v. 15; es muy probable que esta palabra represente también la «oración», aunque la lengua interpretada también podría encajar en esa categoría. En cuanto a «palabra de instrucción» y «revelación», ver bajo v. 6. Como se sugiere allí, esta última podría fácilmente ser una palabra genérica para abarcar todas las otras formas de discurso inspirado inteligible, incluso las «profecías» de vv. 29-32, especialmente en vista de que el verbo «revelar» aparece en el contexto de la profecía y el discernimiento en el v. 30. En cuanto a «lengua» e «interpretación», ver bajo 12.10. Acerca de la naturaleza «carismática» de este culto, ver bajo v. 23. Lo que es impresionante en toda esta discusión es la ausencia de toda mención del liderazgo o de una persona que tenga la responsabilidad de asegurar que, en términos generales, se sigan estos lineamientos. Pareciera que la comunidad se deja en manos de ella misma y del Espíritu Santo. 14 Lo que es obligatorio es que todo se encamine a la edificación.

27 Habiendo ordenado que «todo (e.d., los diversos ministerios de la lista precedente) se haga para edificación de la iglesia», Pablo procede a mostrar cómo puede lograrse tal cosa en el caso de las lenguas y la profecía, los dos dones que han estado en primera línea en la discusión precedente. Comienza con el niño problema, las lenguas.[15] Se dan tres lineamientos.

12 Así tb. Conzelmann, p. 244; cf. R-P, p. 320; de otro modo Findlay, p. 912.

13 Ver lo que decimos bajo vv. 6 y 15.

14 Pero ver Parry, p. 209, quien dice respecto a los vv. 27-28 que ¡«éstas son reglas para el que preside»!

15 La oración comienza con un este, que implica que él se proponía «regulan» varios elementos: «ya sea una lengua, háganlo así; ya sea una profecía, etc.» Sin embargo, parece que el primer elemento resultó más largo de lo que el ertE preveía, especialmente con la oración modifi-

Primero, «hablen dos o a lo más tres» (RVA). No se puede estar seguro de si esto significa «en un culto determinado» o «antes de que haya una interpretación». A favor de lo primero tenemos la frase «a lo más», más la preocupación general del capítulo respecto a que las lenguas no dominen la asamblea; por lo tanto, en este lineamiento Pablo sugiere que ~ manifestaciones se limiten en una reunión específica. A favor de lo segundo está la recomendación similar para las profecías en los vv. 29-31, la cual, sobre la base de los vv. 24 y 31, busca limitar el número de hablantes en secuencia, no el número de profecías que se dan en un culto. En general esto no es fácil de decidir, pero probablemente la expresión «a lo más», que falta en los lineamientos para las profecías, incline la balanza en favor de lo primero. 16

En segundo lugar, «y 17 por turno». 18 Aquí surgen dos observaciones. (a) No parece haber ninguna buena razón para esa expresión, a menos que se proponga ser correctiva. Junto con el v. 23, lo que esto implica es que los corintios estaban haciendo lo contrario. No sólo tenían una pasión singular por este don, sino que aparentemente habían permitido que dominara sus reuniones en una forma que se parecía mucho más al éxtasis pagano que al evangelio de Cristo. (b) Este lineamiento separa claramente las lenguas de todas las formas de éxtasis pagano, por lo que respecta al modo de entender de Pablo. Probablemente se entiende la advertencia del v. 32 en relación tanto con este don como con la profecía. Sea como fuere, la inspiración cristiana, que incluye tanto las lenguas como la profecía, no es «descontrolada». El Espíritu no llega a «poseer» o «subyugar» al hablante; está sujeto al profeta o al hablante en lenguas, en el sentido de que lo que el Espíritu tenga que decir se dirá de un modo ordenado e inteligible. Realmente es el Espíritu el que habla, pero él habla mediante la instrumentalidad controlada de la propia mente y lengua del creyente. En este sentido no difiere de los discursos inspirados de los profetas del AT, que eran pronunciados en los momentos y contextos apropiados.

cadora acerca de la interpretación en el v. 28. De ahí que lo que se dice sobre la profecía se salte el etTe y reanude con el lineamiento acerca de los dos o tres por turno.

Hay que señalar también que la oración es una condición simple; como señala Richardson, «Order», p. 148, «no es cuestión de contingencia, sino una introducción a las directrices; no es cuestión de si se hace o no, sino de cuándo se hace.»

16 El factor de «cantidad de tiempo disponible», que con frecuencia se trae a colación en este debate, probablemente sea demasiado moderno -y propio del mundo industrializado- como para tener verdadera importancia. Quienquiera que haya pasado varias horas sentado en un culto en Rumania, Africa Occidental o América Latina se dará cuenta de que ese tipo de lenguaje es un fenómeno propio del mundo industrializado.

17 Este icat, indica una segunda directriz.

18 Gr. ava ¡¡epos; en cuanto a este modismo ver BAGD, bajo ava 2. Parry, p. 209, sugiere «compartir, y compartir por igual», que suena demasiado moderno y carece de apoyo.

En tercer lugar, «y uno interprete». Esto repite sencillamente lo que se ha dicho ya en los w. 6 y 13, excepto que en aquellos dos pasajes se presume que quien habla en lenguas recibirá también la interpretación, en tanto que aquí y en 12.10 y 28-30 se da por entendido que la interpretación la dará otra persona.[19] Lo que no se puede decidir es si «uno» debe interpretar después de cada discurso en lenguas[20] o si los dos primeros lineamientos tienen también la intención de limitar el número de expresiones en lenguas antes de que haya una interpretación. Probablemente se trate de lo último, pero no hay modo de determinarlo. Este lineamiento es objeto de un matiz ulterior en el versículo siguiente.

28 Este matiz sirve para subrayar lo que se ha dicho a lo largo de los w. 1-25. Primero, «si no hay intérprete,[2] [el que habla] ralle en la asamblea». Esto pone en forma de regulación lo que se había dicho en diferentes formas en los w. 5,6-13 y 14-19. También explica la conclusión, en el v.13, de la discusión de w. 6-12 que exhorta al que habla en lenguas a orar para poder interpretar también. Si ellos mismos no han experimentado el don de interpretación, y si no está presente nadie de quien se sepa que tiene ese don, entonces deben permanecer en silencio.

Pero al igual que antes, Pablo no prohíbe el don en sí. Repitiendo las ideas de los w. 2 y 4, manda que el hablante en lenguas «hable para sí mismo y para Dios». Hablar «para sí mismo»[22] contrasta con «en la asamblea/iglesia» del v. 27, con el sentido de que esta persona debe orar «a Dios» de este modo en privado.

Aparte de la admonición final del v. 39, ésta es la última palabra acerca de las lenguas en este argumento. Pablo ha sido coherente de principio a fin. Es lenguaje de oración y de alabanza, dirigido hacia Dios; pero como es ininteligible y por lo tanto no puede edificar, debe quedarse para el contexto de la oración y devoción personal. Sólo cuando se sabe que está presente alguien con el don de interpretación, puede el don de lenguas ejercerse en la asamblea.

29 Pablo pasa ahora a dar lineamientos parecidos para el ejercicio del don

19 Si bien en este caso el eLq podría referirse también a uno de los dos o tres que hablaron en lenguas.

20 Así Bitdinger, p. 119; Martin, p. 78.

21 Gr. bLepprlvevrq; que es sujeto nominal para el verbo btepWtIvevw que aparece en el v. 27 (cf. 12.30), el cual a su vez se refiere a la actividad descrita por el sustantivo eppevELot glwsswn («interpretación de lenguas») en 12.10. Al igual que con las «lenguas», todo esto es lenguaje funcional. No existía en Corinto un grupo de personas conocidas como «los intérpretes de lenguas»; la expresión de 14.5, más la exhortación del v. 13, dicen algo en contra de tal posibilidad. Ver el comentario en el v. 29 acerca de cómo esto afecta nuestro modo de entender la palabra «profeta » en aquel pasaje.

22 Gr. eavsw; cf. BDF 188 (2): dativo de ventaja.

de profecía 23 Debido a las semejanzas con lo que se dijo respecto a las lenguas, algunos han sugerido que también había dificultades con este don en Corinto. Sin embargo, es más probable que él plantee estos lineamientos porque éste es el don que él ha venido favoreciendo por contraposición a las lenguas; puesto que acaba de «regular» el don de ellos, pasa a hacer lo mismo con el que él ha venido promoviendo en su lugar. De ahí las semejanzas.

Comienza con el mismo ordenamiento que en el v. 27: «Los profetas hablen[24] dos o tres». Esto no quiere decir que en una determinada reunión debe haber, como límite, dos o tres profecías. Si bien eso es lo que por lo común se sugiere, queda muy por fuera del interés de Pablo[25] y hace perder sentido al v. 24 («si os reunís y todos profetizan»), así como al punto de interés del v. 31, según el cual todos tienen la oportunidad de participar. Más bien significa que no debe haber más de tres por turno antes de que «los demás juzguen». Este último elemento es el verbo para «discernir espíritus» en 12.10 (q.v.). Como se señaló allí, probablemente esto haya de entenderse como una forma de «poner a prueba los espíritus», pero no tanto en el sentido de si «el profeta» está hablando guiado por un espíritu extraño, sino más bien de si la profecía misma se conforma verdaderamente al Espíritu de Dios,[26] quien habita también en los otros creyentes. Fuera de 12.3, no se da aquí criterio alguno en cuanto a qué es lo que interviene en el proceso[27] de «discemir»,[28] aunque en Romanos 12.6 se nos dice que las profecías deben ser (lit.) «según la analogía de la fe», lo cual probablemente significa «aquello que es compatible con su fe en Cristo».[29] Tampoco hay insinuación alguna acerca de cómo es que se realiza. Cuanto más, uno puede alegar que las profecías no tenían autoridad independiente en la iglesia, sino que siempre debían quedar sujetas al cuerpo en su conjunto, cuyos miembros, en el Espíritu, habían de determinar el sentido o quizás la viabilidad de lo que se había dicho.

Algunos han argumentado, sobre la base de 12.28, que los «profetas»

23 Grosheide, p. 337, en una discusión que carece de bases exegéticas, argumenta que la «regulación" de la profecía en sí misma tiene como efecto el ponerla por debajo de la predicación.

24 El verbo es 3.axew, el mismo que se ha usado en todo momento en conjunción con las lenguas. Este uso dice mucho en contra de aquellos que han considerado que este verbo es una especie de término técnico para referirse a las lenguas, como indicación de su naturaleza menos que articulada.

2s Ver arriba, bajo v. 27.

26 Cf. la feliz frase de Bitilinger: «El Espíritu reconoce al Espíritu» (p. 121).

27 Pero ver el útil análisis en Duan, Spirit, pp. 293-297.

28 Cf. Grudem, pp. 58-60, quien traduce «evaluar». Ademássepara esta actividad de la de 12.10 más de lo que parece fundado o necesario.

29 Así tb. Cranfield, Romans II, p. 621.

constituyen un grupo especial de personas revestidas de autoridad en la comunidad, que han recibido este don,[30] En este caso, «los demás»[31] significaría «los demás profetas»,[32] de modo que el texto entero se propone regular las actividades de los profetas, a diferencia de lo que sería regular las «profecías» en sí mismas. Pero casi todos los demás elementos del argumento se contraponen a una visión así. (a) El argumento, desde el v. 1, ha sido en segunda persona plural, dirigiéndose por tanto a la comunidad entera. El los insta a todos a «desear con ansia los dones espirituales, pero sobre todo que [todos] profeticéis», sin insinuar que este don esté limitado a los «profetas». (b) Así con el resto del argumento; por ejemplo, en el v.12 exhorta: «Puesto que ustedes tienen celo por las manifestaciones espirituales (refiriéndose a su entusiasmo colectivo por las lenguas), procuren destacarse en la edificación de la iglesia (lo cual significa especialmente el don de profecía)». (c) La evidencia del v. 24, si bien es hipotética, resulta especialmente reveladora. Como en el v. 23, Pablo da a entender una situación que verosímilmente podría ocurrir, a saber, que «todos profetizan», de modo que el no creyente es convencido por *todos* y juzgado por *todos. (d)* Así también en el v. 31 exhorta al orden: «porque podéis profetizar todos uno por uno, para que *todos* aprendan y *todos* sean exhortados/animados». Es gratuito sugerir que el primer «todos» significa «todos los profetas» mientras que los otros dos se refieren a la comunidad entera.[33]

Desde luego, esto no significa que todos *de hecho* van a profetizar o profetizan. Sencillamente se trata de señalar que lo que aquí le interesa a Pablo no es un grupo de profetas, sino el funcionamiento de la profecía en la asamblea. El sustantivo «profetas», por lo tanto, ha de entenderse como un término funcional, parecido al uso de «intérprete» en el v. 28, y significa, como en el v. 3, «el que está profetizando». Aunque en este caso use un

30 Fsta opinión ha adquirido creciente popularidad. Ver, entre otros, Ellis, p. 139, n. 48; Hill, Prophecy, pp. 120-121.

31 Gr. ot akkot (lit. «los otros»); cf. bajo 12.8 y 10. Esta palabra significa básicamente «otros distintos del sujeto». Si bien podría significar «el resto», si Pablo hubiera tenido la intención de comunicar esa idea, el término más correcto habría sido ot, houroi, (cf. 9.5, oL k0UC01 anootoaot,). Para decirlo de otro modo, el uso de ot, >,ouroL habría significado, casi con toda seguridad, «los restantes de la misma categoría», e.d., profetas. La palabra de Pablo podría significareso, pero de ordinario no, sino que se refiere simplemente a «alguien más», o, en plural, «los otros que componen el grupo más grande». Cf. Barrett, p. 328; Grudem, pp. 60-62.

32 Cf. Grosheide, p. 338; Lenski, p. 611; Friedrich, *TDNT VI, pp.* 855-856; H. Greeven, «Propheten, Lehrer, Vorsteher be¡ Paulus. Zur Frage der `Ámter' ¡in Urchristentum», ZNW 44, 1952-1953, p. 6; Hill, Prophecy, p. 133. Ver la refutación en Grudem, pp. 60-62.

33 La ausencia del articulo definido con rrpo"sat parece remachar este argumento. La oración comienza con la palabra «profetas», no los «profetas», lo cual implica, sobre la base de la estructura del v. 27: «Si algunos hablan como profetas...»

sustantivo, cosa que no hace con «el que habla en lenguas»,[34] la estructura de las dos oraciones (vv. 27 y 29) exige entender ambas de modo parecido y no implica que ahora esté hablando acerca de un grupo especial de personas.

30-31 Estas dos oraciones ofrecen un lineamiento más en cuanto a este don, de modo que «todo se haga decentemente y con orden» (v. 40). U exigencia parece ir dirigida a aquellos que podrían tender a acaparar la reunión, aunque eso no es seguro. En cualuier caso, Pablo presupone que mientras alguien habla, «una revelación" [le llega] a otro que estuviere sentado» 36 El uso del verbo «revelar» en este contexto sugiere que para Pablo ése era el carácter esencial de lo que se decía en una profecía. Ver bajo vv. 6, 24-25 y 26. Cuando esto suceda, «el primero», es decir el que ya está hablando, «calle».[37] Las razones para esta regulación se darán en el v. 32; ni el que habla en lenguas ni el profeta pierde el dominio de sí.

El «porque» que da inicio al v. 31 puede bien ser explicativo, para ofrecer una elucidación de lo que araba de decirse, o bien causal, para dar su razón. En cualquiera de los dos casos, ahora Pablo ofrece una justificación para la regulación precedente: «podéis profetizar todos uno por uno: 8 Como se señaló arriba, (1) «todos» no significa que todos tengan este don; la implicación es que está potencialmente a disposición de todos; y (2) esta forma de hablar carece casi totalmente de sentido si está refiriéndose a lo que debería ocurrir a lo largo de varias reuniones diferentes; en todo momento lo que le interesa, desde el verbo «os reunís» en el v. 26, es lo que ocurre en una reunión determinada.

Se apela tanto al dominio propio como a la deferencia. Es dificil imaginarse a dos personas profetizando al mismo tiempo. Pero, puesto que aparentemente sí estaban haciendo eso con las lenguas, esto por lo menos previene el que también lo hagan con la profecía, además de que, posiblemente, lo mantiene en la categoría del habla «controlada» en contraste con las expresiones paganas.

La razón para esas reglas de orden se da en una cláusula final de propósito. Pablo es enfático: «Todos podéis profetizar, para que todos aprendan, y *todos* sean exhortados». Como en el capítulo 12, y otra vez en el v. 26 con

[34] Yeso nos obliga en española recurrir a expresiones tan poco afortunadas como «glosolalo» o «hablante en lenguas».

[35] Gr. anoKot),,v~0r1; lit. «es revelado (a otro)». Este es el verbo correspondiente al sustantivo anoKakvyns en los vv. 6 y 26.

[36] La implicación evidente es que el que profetiza está de pie mientras lo hace; probablemente esto ocurría también con las otras manifestaciones. Cf. el rabino j udfo que enseñaba sentado.

[37] Gr. at,yatw (cf. v. 28). Ver tb. vv. 34-35.

[38] Gr. Ka0'eva; uso distributivo, «uno por uno».

el que había comenzado este párrafo, esto refleja una inquietud por la edificación, en la cual todos hacen su aporte. Puesto que la totalidad de la revelación divina no se le da solamente a uno o a unos pocos -o simplemente en una clase de manifestación-, lo que interesa es que todos, incluso aquellos que hablan proféticamente, aprendan[39] y sean animados o exhortados°° con lo que el Espíritu les ha dado a otros. Por consiguiente, el resultado de ese orden es que se cumple la exhortación inicial: que «todo se haga para edificación [de la iglesia]» (v. 26).

32 Con esta oración crucial Pablo ofrece su justificación para las regulaciones precedentes de las actividades de hablar en lenguas y profetizar. Junto con su base teológica, que se da en el versículo siguiente, estas dos oraciones dan una adecuada conclusión a esta sección. Con estas palabra Pablo eleva el «habla inspirada» cristiana, sacándola de la categoría de «éxtasis» como tal, y la ofrece como cosa radicalmente diferente de la locura de los cultos paganos. No hay aquí arrebato, no hay pérdida de dominio propio; el que habla no es presa del frenesí ni está balbuceando[4r] Si bien las lenguas no son inteligibles, son aún así un discurso inspirado que está completamente bajo el control del que habla. Lo mismo con la profecía.

Como se señaló anteriormente, la frase «los espíritus de los profetas» quiere decir «el Espíritu profético», en virtud delcual cada uno de ellos habla por medio de su propio espíritu. 3 El punto de Pablo es que los discursos o locuciones están sujetas a los hablantes en lo referente al tiempo; se entiende que el contenido es producto del Espíritu Divino que inspira tales discursos. Por eso justifica el que hablen uno por uno, quedándose callados por lo que rrespecta a las lenguas cuando no hay un intérprete presente, y cesando por el bien del otro cuando se le da a alguien más una revelación profética. Todo esto es posible porque «los espíritus de los profetas están sujetos a los profetas».

33 Para concluir, Pablo añade una justificación teológica significativa para los lineamientos precedentes. Todo tiene que ver con el carácter de Dios y con lo que Dios ya ha establecido como cosa verdadera respecto a su

39 Gr. pavOavw (ver bajo v. 35; cf. 1 Ti. 2.11); significa *recibir* instrucción (= aprender) por contraposición a darla (= enseñar).

40 Gr. napatcot>£w; ver bajo v. 3.

41 Para descripciones de la visión helenística de la profecía que involucran el «éxtasis», ver Platón, *Fed* 243e-245c; Filón, *spec.leg.* 4.49; quis *rer.div.* 4.265. Ver esp. el estudio en Aune, *Prophecy*, pp. 19-22, 33-34.

42 Ver bajo vv. 12, 14-15; cf. 5.3-4 y 12.10 en cuanto al «discernimiento de espíritus».

43 Ellis, pp. 36-42, hace la sugerencia poco probable de que aquí '«espíritus» se refiere a «espíritus angélicos». Ver la refutación en Grudem, pp. 120-122 (ver lb. pp. 120-136 para una exposición de otras posturas).

actividad divina en el resto de las iglesias. Primero, «pues Dios no es Dios de confusión, sino de paz». Esta oración, junto con el ruego final del v. 40, parece corroborar la sugerencia hecha bajo el v. 23, en el sentido de que la asamblea corintia se había vuelto desordenada en su expresión de las lenguas. Ahora Pablo está argumentando que la base de todas estas instrucciones es, en última instancia, teológica. Tiene que ver con el carácter de Dios, probablemente en contraposición con las deidades de los cultos paganos, cuya adoración se caracterizaba por el frenesí y el desorden. El punto teológico es crucial: el carácter de la deidad a quien uno adora se refleja en el carácter del culto que uno rinde.[46] Por lo tanto los corintios deben abandonar un estilo de culto que refleja más a las deidades paganas que al Dios a quien han llegado a conocer por medio del Señor Jesucristo (cf. 12.2-3). Dios ni se caracteriza por el desorden ni lo causa en la asamblea.

Sin embargo, el interesante antónimo de «desorden» no es quietud ni decoro, ni siquiera orden, sino «paz».[7] Al menos, esto se refiere a la sensación de armonía que se producirá en una asamblea cristiana cuando todos están verdaderamente en el Espíritu y cuando el objetivo de todo es la edificación del cuerpo (v. 26). Resulta tentador una vez más, como en 7.15 (q.v.), ver aquí un reflejo del trasfondo judío de Pablo, en el cual el pueblo de Dios es llamado a vivir, y en este caso a dar culto, «con miras a la paz», es decir, de un modo tal que se gane el favor de otras personas.

En segundo lugar, lo que vale para Dios en lo referente al culto cristiano es así «en todas las iglesias de los santos» 48 Por existir cierta rareza al hablar de Dios de este modo, la RVR sigue a muchos eruditos que prefieren poner esta frase final junto con los vv. 34-35. Pero existen varias razones para tomarla como la palabra de conclusión a estas instrucciones sobre el «orden». (a) Como se señalará en la siguiente sección, existe evidencia sustancial de que los vv. 34-35 no son auténticos, y por lo tanto Pablo no habría podido tener la intención de que esta frase fuera con algo que él no escribió. En cualquier caso, la evidencia textual muy primitiva en la iglesia occidental

44 El yap es, en este caso, claramente explicativo.

45 Gr. axavsaatas; ef. esp. 2 Co. 12.20, donde aparece en la lista de pecados que Pablo teme que estén dándose todavía en Corinto. Allí puede significar algo más cercano a «perturbaciones» (RVR «desórdenes»), como lo parece en la lista de sus penurias apostólicas en 2 Co. 6.5 (RVR «tumultos») de esa misma carta. Ver tb. Stg. 3.16 (RVR «perturbación»), donde contrasta con la paz entre otras virtudes.

46 Lo cual probablemente también diga algo acerca de aquellos cultos cristianos que son tristes y sombríos, ya que el gozo es el orden de la iglesia primitiva e indica que Dios es un Dios de gozo, que se deleita en el culto de su pueblo así éste se deleita en él.

47 Ver bajo 1.3 y 7.15.

4s Cf. Esta es la única aparición de esta combinación en el NT, pero no resulta sorprendente a la luz de 1.2 (q.v.).

indica que esta frase no era considerada parte de los vv. 34-35.[49] (b) Las dos preguntas retóricas del v. 36, que comienzan ambas con «o», resultan mucho más lógicas cuando se entienden con referencia directa a esta afirmación. Es decir: «Todas las iglesias de los santos deben mantener el orden como acabamos de describirlo; ¿o ha salido de vosotros la palabra de Dios?» Esta parece ser la forma apropiada de entender la retórica del v. 36, incluso si son auténticos los vv. 34-35. (c) El poner esta frase con el v. 34 origina una oración todavía más extraña: «Como en todas las iglesias de los santos, las mujeres callen en las iglesias». Es una redundancia casi intolerable,[50] al punto de que RVR trata de aliviarla traduciendo las dos frases de diferente modo (la primera vez «iglesias» y la segunda «congregaciones»; cf. RVA, BJ, DHH).[51] (d) Este es ya el cuarto ruego de su tipo en esta carta (ver 4.17; 7.17; 11.16); en cada uno de los otros casos este ruego sirve para concluir su oración, y en dos casos (4.17; 11.16) sirve de añadido, igual que aquí. (e) Por último, y lo que es más importante, este interés en que ellos sean como las otras iglesias resulta más apropiado en la conclusión de la inquietud tan importante de este argumento, como en los capítulos 1-4 y en 11.2-16, que con algo que, si es auténtico, es a lo sumo una digresión.

Así que este ruego final continúa la palabra teológica con la cual había comenzado la oración.[52] Dios no sólo es así, sino que él ha establecido que su carácter se manifieste apropiadamente en el culto en todas las iglesias. Este ruego particular, que en esta carta había comenzado con las palabras iniciales de saludo (ver 1.2), es una indicación para los corintios de que su modo de considerar las lenguas y la espiritualidad, que ha dado cabida a este tipo de conducta desordenada, desentona con lo que Dios está haciendo en otros lugares por medio del evangelio. Ellos están marchando a su propio ritmo; Pablo los insta no sólo a que se conformen al carácter de Dios, sino también que avancen al mismo paso del resto de su iglesia.

En términos generales, la historia de la iglesia apunta al hecho de que en el culto no ponemos gran confianza en la diversidad del cuerpo. La edificación debe ser siempre la norma, y eso comporta el orden para que todos aprendan y sean animados. Pero no es gran mérito de la iglesia histórica el

49 Cf. Juan Crisóstomo, *hom. 36 y 37 sobre 1 Cor.,* quien parte esas dos homilías entre los vv. 33 y 34, y une el v. 33b con el v. 33a. La idea de que el v. 33b va junto con el v. 34 parece ser un fenómeno completamente moderno.

50 Aunque ver Martin, p. 76, n. «f», quien concede que «tal vez se trate del énfasis de Pablo tal como se necesitaba». Pero hay que admitir que carece de precedentes.

51 Algunos sugieren que la segunda frase significa, «en toda reunión eclesial en Corinto»; pero eso va contra el uso paulino. Ver el comentario bajo el v. 34.

52 Grosheide, p. 341, objeta que las palabras de la primera cláusula del v. 33 «se niegan a recibir un matiz adicional». Pero esa afirmación carece de fundamento teológico y gramatical en Pablo. Ver más bajo vv. 34-35, pp. 793-794, n. 14.

que, al optar por el «orden», haya optado también por silenciar el ministerio de los muchos. Eso, parecería, es por lo menos el punto mínimo del párrafo.

La palabra más importante de este párrafo es la última. Algunas asambleas pentecostales y carismáticas harían bien en poner atención a estas directrices; la confusión y el desorden simplemente no armonizan con el carácter de Dios. Por otro lado, el v. 26 deja claro que la «paz» y el «orden» del v. 33 no significan necesariamente un rito sombrío, como si Dios fuera en realidad una especie de ser rígido y ceremonioso. Si en nuestro culto se pone de manifiesto nuestra forma de entender el carácter de Dios, entonces hay que admitir que con frecuencia no se concibe a Dios como un Dios que dé cabida a la espontaneidad o al gozo.

[[b. *La ordenación de las mujeres*JJ[1]

Cap. 14.34-35

34 Vuestras[2] mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén Sujetas, también la ley lo dice.

35 Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación.

Aunque estos dos versículos están presentes en todos los manuscritos conocidos, ya sea aquí o al final del capítulo, hay dos criterios de crítica textual -el de transcripción y el de probabilidad intrínseca- que se combinan para proyectar considerables dudas en cuanto a su autenticidad.

Primero, en lo referente a la probabilidad transcripcional,[5] debe regir el primer principio de Bengel: tiene más probabilidades de ser original aquella forma del texto que explica mejor el surgimiento de todas las otras. En este

t La mayoría de los Mss. (entre ellos P46 A B K Psi 0243 33 811739 May) incluyen estos versículos aquí; se encuentran después del v. 40 en D F G 88' a b d f g Ambrosiáster Sedulio-Escoto, es decir, en toda la tradición occidental.

2 Este «vuestras» (gr. vpwv) es una adición del TMay, junto con D F G a b.

3 El Códice A añade «a sus maridos»; no está en absoluto claro que esa fuera la intención del autor.

4 Para una presentación cabal de esta postura, ver G. Fitzer, *Das Weib Schweige in der Gemeinde,* Munich, 1963. Entre otros ver tb. Weiss, p. 342; Zuntz, p. 17; Bittlinger, pp. 110-111; Barrett, pp. 332-333; Conzelmann, p. 246 (quien, sin base textual, incluye tb. los vv. 33b y 36); Scroggs, «Eschatological Women», pp. 294-296; Ruef, pp. 154-155; Murphy-O'Connor, p.133 (e «Interpoladons», pp.90-92); E. E. Ellis, «The Silenced Wives of Corinth (I Cor. 14:34-5)», *New Testament Textual Criticism, Its Signi frcance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger,* E. J. Epp y G. D. Fee, eds., Oxford, 1981, pp. 213-220, quien, no obstante, piensa que la glosa marginal procedede l mismo Pablo, postura que adopta también Barton, «Sense», pp. 229-230.

5 Esto tiene que ver con lo que un copista tiene más probabilidades de haber hecho.

caso hay tres opciones: o bien (1) Pablo escribió estas palabras en este lugar y fueron deliberadamente traspuestas a una posición después del v. 40; o (2) a la inversa, fueron escritas originalmente después del v. 40 y alguien las anticipó a una posición después del v. 33; o (3) no formaban parte del texto original, sino que fueron una glosa marginal muy primitiva que, subsiguientemente, fue colocada en el texto en dos puntos diferentes. De estas opciones, la tercera es fácilmente la que encaja mejor en el primer principio de Bengel. Pueden darse buenas razones históricas tanto para la glosa en sí como para su doble posición en el texto; pero resulta especialmente difícil dar razón de la opción 1 ó 2 si la otra hubiera sido original.

Aunque la mayoría de los intérpretes dan por sentado que la opción original es la 1, generalmente lo hacen sin plantearse la cuestión histórica de cómo llegó a existir el texto occidental. La solución que a veces se ofrece, de que a principios del siglo 11[7] alguien «corrigió» el texto de este modo «para buscar una ubicación más apropiada»,[8] parece carecer de historicidad, por dos razones: (a) los desplazamientos de este tipo no se dan en otros lugares del NT;[9] y (b) no puede encontrarse ninguna razón *adecuada* para un desplazamiento así, si estas palabras hubieran estado originalmente en el texto después del v. 33. Es simplemente una invención moderna alegar que en la iglesia primitiva alguien pudo haberse preocupado por la *colocación* de estas palabras en el texto, ya que todos los que hacen comentarios al

6 Se han dado diversas razones para la glosa, todas referentes a la situación conocida de la iglesia a fines del siglo I o a inicios del II (p.ej., el intento de poner coto a un movimiento feminista que estaba surgiendo [cf. 1 Ti. 2.9-15; 5.11-15]; conciliar 1 Co. 14 con 1 Ti. 2). Ambas inserciones son explicables; la una viene al final de los lineamientos sobre el «orden» y antes del argumento *ad hominem* de los vv. 36-38; la otra simplemente se pone al final.

7 Dado que esta es la lectura universal de la iglesia occidental hasta el influjo de la Vulgata, que en este caso refleja el texto de la iglesia oriental, la posición de estos versículos en dicha tradición debe remontarse a una fuente muy temprana. Godet, p.ej., no puede tener razón al sugerir que «varios copistas latinos» hicieron esta trasposición. Con costos puede uno dar razón de ella *una vez,* pero no dos veces bajo ninguna circunstancia. Esto también descarta su sugerencia de que los escribas de F y G, por lo tanto, añadieron btasaaaoK«L al final del v. 33 después de hacerla trasposición. Eso simplemente no es así. Estos Mss. solamente atestiguan una adición anterior de esta palabra, basada en 1 Co. 7.17, en un Mss. que nunca tuvo los vv. 34-35 aquí sino sólo al final del capítulo.

s Cf. Metzger, p. 565.

9 Excepto, desde luego, en el caso de la perícopa inauténtica de la mujer adúltera, que se abrió paso en el texto del NT en cinco ubicaciones diferentes. Las trasposiciones en los Evangelios (Mi. 5.4-5; Lc. 4.5-10), en que versículos inmediatamente adyacentes se trasponen por razones obvias de armonización, son completamente de otra clase. Esto no quiere decir que *no podía* ocurrir en las Epístolas, sino que *no ocurrió; y* por lo tanto se necesitaría aducir razones particularmente fuertes para argumentar que en realidad si ocurrió en este caso específico.

respecto encuentran muy lógica la disposición.[10] Por lo tanto, es sumamente improbable que con este texto ante sus ojos, se le hubiera ocurrido a un copista dar un paso tan carente de precedentes para reordenar el argumento de Pablo, especialmente porque, en este caso, difícilmente puede demostrarse que el «desplazamiento» tenga más sentido. No puede simplemente eludirse el texto occidental. Toda la evidencia que nos queda indica que ésa fue la única forma en que apareció 1 Corintios en la iglesia latina durante, por lo menos, trescientos años. Aquellos que desean mantener la autenticidad de estos versículos deben, por lo menos, ofrecer una respuesta *adecuada* de cómo brotó esta forma de disponer el texto si es que Pablo lo escribió originalmente como nuestros vv. 34-35.

En segundo lugar, una vez que uno reconoce la improbabilidad de la autenticidad con bases transcripcionales, entonces se contestan con más facilidad varias preguntas de probabilidad intrínseca:[12] (1) Puede explicarse mucho mejor la estructura del argumento de Pablo sin estas oraciones intrusas. Como se señaló anteriormente,[13] los lineamientos equilibrados para las lenguas con interpretación y la profecía con discernimiento reciben una conclusión muy apropiada en las notas gemelas de los vv. 32-33, a saber, que «los espíritus de los profetas están sujetos a los profetas» y que el culto ordenado refleja el carácter de Dios, que es lo que se halla (o se establece)[14]

10 Ver, p.ej., Juan Crisóstomo, *hom. 36y 37 sobre 1 Corintios;* cf. Teodoreto, Ps.-Ecumenio, Juan Damasceno.

11 El punto es que *si ya hubiera estado en el texto después del v. 33,* no existe razón alguna para que un copista hiciera una trasposición tan radical. Simplemente habría copiado el texto que tenía ante sus ojos, sin hacer preguntas. Esto no quiere decir que tos copistas no pensaran; es argumentar que la historia de la interpretación cristiana del texto en su posición oriental deja claro que nunca se le habría ocurrido a nadie «ayudarle» a Pablo de este modo. El comentario de Hurley *(Mar, p.* 185, n. 12) de que «la trasposición de 14:33b[sic]-35 es obviamente con fines de facilitar la lectura», no logra tomar en serio la cuestión histórica. En efecto, toda su nota es prej viciosa y a la vez constituye un mal ejercicio de crítica textual.

12 Es decir, aquello que un autor tiene más probabilidades de haber escrito. Puesto que éste puede ser un criterio más subjetivo, rara vez puede mantenerse por sí mismo. Pero en el presente caso, contrario a la sugerencia de algunos (p.ej., Grudem, p. 241, «[esta postura] depende de la convicción de que estas palabras entran gravemente en conflicto con 11.5 y otros pasajes de Pablo»]), no se mantiene por sí mismo. La cuestión transeripcional viene primero, y siempre ha sido la razón primordial para considerarla una interpolación. En otras palabras: al igual que con muchos otros pasajes difíciles de esta carta, es indudable que alguien, en algún momento, habría puesto en duda la autenticidad de estos versículos (ver los comentados en Murphy-O'Connor, «Interpolations»), pero no por razones *textuales.* Las sospechas en cuanto a la autenticidad por razones textuales brotan precisamente a causa de la evidencia externa.

13 Ver bajo v. 33.

14 El supuesto problema gramatical con que esta cláusula esté pegada al v. 33a nunca constituyó un problema en la primitiva iglesia grecohablante. Porejemplo, aun cuando Juan Crisóstomo no tenía en su texto un verbo (como lo deja ver con seguridad su cita en la *hom.* 37.2), al

en «todas las iglesias de los santos». Luego, en forma típica, la mención de «todas las iglesias» dispara a Pablo en un argumento *ad hominem* contra aquellos miembros de la comunidad que, en nombre de ser *pneumatikos* («espirituales»), están llevando a esta iglesia en otro rumbo. Así, a la luz de las «otras iglesias», él pregunta retóricamente: «¿O *es que* ha salido de vosotros la palabra de Dios? ¿O sólo a vosotros ha llegado?» Esta digresión retórica (vv. 36-38), que es al mismo tiempo una confrontación directa entre él y ellos en cuanto a los asuntos cruciales que los dividen, viene seguida entonces (vv. 39-40) de una recapitulación conclusiva del asunto completo de los capítulos 12-14. Esta lectura del texto da tan buena razón de todos los datos que, incluso si uno concluyera que los vv. 34-35 son auténticos, parecería que la mejor forma de entenderlos seda como una especie de reflexión posterior al argumento presente.

Además, es muy poco lo que hay en los dos versículos que encaje en el argumento presente, el cual hasta este punto sólo tiene que ver con las manifestaciones del Espíritu en la comunidad. Cualquier mención de personas en cuanto tales (p.ej., «el que habla en lenguas») está muy subordinada al interés mayor de la inteligibilidad y la edificación en la comunidad mediante la profecía y los dones conexos, cosa que, por la misma razón, descarta las lenguas sin interpretación. Estos versículos, por otra parte, tienen que ver solamente con personas -en este caso las mujeres- sin ninguna palabra correspondiente para los hombres como en 7.1-35 y 11.4-15. Es más, no hay ni una sola insinuación interna de que en modo alguno tengan que ver con dones o manifestaciones del Espíritu. Los nexos lingüísticos que existen («hablar», «silencio», «sujeción») se usan en formas tan diferentes que, de todos modos, se vuelven sospechosos. Por ejemplo, no hay un solo uso absoluto del verbo «hablar» en sus otras 21 apariciones en este capítulo, mientras que aquí se usa dos veces de ese modo; y el «silencio» que se manda en el v. 28 y 30 es para una actividad por lo demás legítima que en ciertas circunstancias se limita, mientras que aquí es absoluto el mandato de silencio. Así, estos dos versículos simplemente carecen de toda correspondencia genuina con el argumento completo de los capa. 12-14 o con el argumento inmediato de los vv. 26-40.

(2) Más difícil aún es el hecho de que estos versículos contradigan tan obviamente a 11.2-16, donde se da por entendido, sin reproche, que las mujeres oran y profetizan en la asamblea, para no mencionar que eso también se da por sentado en el reiterado «todos» de los vv. 23-24 y 31 y

comentar este versículo él se limitó a añadir un Maaxt» (ver hom. 36.7 **[dos veces]), indicando que esto era lo que él entendía que quería decir el apóstol aunque el lector tuviera que suplir el verbo.**

en el «cada uno» del v. 26.[15] Este problema es tan manifiesto, que la mayoría de las interpretaciones que consideran auténticas estas palabras[16] invierten gran parte de su energía en «dar un rodeo» a su significado evidente, con el fin de permitir que ambos pasajes coexistan lado a lado en la misma carta.

(3) Por último, como se señalará en el comentario que sigue sobre los versículos considerados individualmente, algunos usos estilísticas de estos dos versículos parecen bastante ajenos a Pablo.

Estos datos, tomados en conjunto, son razones más que suficientes para considerar que estos versículos son inauténticos. Aún así, ya que no faltan en ningún manuscrito conocido y en la mayoría de los testigos se encuentran en esta posición,[17] ha habido varios intentos de explicarlos en este contexto, ninguno de los cuales, sin embargo, está libre de dificultades.

Históricamente, el pasaje se tomó como parte de una larga serie de instrucciones sobre el «orden» en las iglesias. Después de algunas «reglas» para las lenguas y la profecía, Pablo establecía una regla más acerca de las mujeres porque ellas también estaban, aparentemente, en desorden. El argumento de 11.2-16 generalmente se descartaba como si en realidad no permitiera a las mujeres profetizar, considerándose que más bien insistía en la sumisión a sus maridos mediante el uso de la cobertura tradicional para la cabeza, o que se refería a reuniones «privadas» por contraposición a «cultos oficiales» de la iglesia.[18] Como ya se señaló, la dificultad extrema

[15] El problema resulta aún más **grave si nuestra lectura de muchos de los pasajes anteriores es correcta, a saber, que algunas «mujeres escatológicas» (la designación es de R. Scroggs) eran la fuente de muchas de las dificultades que enfrentaba** Pablo con esta comunidad (ver bajo 7.1-7; 11.2-16). Si es así, entonces uno podría entender muy bien el que él eliminara el problema mediante este rechazo general de que ellas hablaran en voz alta en la asamblea; pero eso lo deja a uno con grandes dificultades para explicar 11.2-16, donde él no sólo no lo prohibe sino que parece afirmarlo de modo positivo.

[16] Algunos, desde luego, han tratado de reelaborar el pasaje de 11.2-16 de modo que allí se prohfba a las mujeres el orar y el profetizar; pero quienes lo han hecho encuentran un éxito aún menor (ver n. 22 bajo 11.2-16).

[17] las palabras de Martín, p. 84, son típicas: «Debemos hacer todo lo posible por sobresalir en el don de interpretar el texto tal como está, antes de apoyar [la teoría de la interpolación]». Pero interpretar «el texto tal como está» es resolver la cuestión textual sin meterse en la crítica textual. Con igual facilidad podría uno decir esto de la interpolación de Juan 5.4. El hecho de que en la mayoría de los testigos aparezcan en este punto no garantiza su autenticidad.

[18] Tal es la postura de la mayoría de los intérpretes protestantes -aunque no todos ellos- antes del siglo XX. Para expresiones más recientes de esta postura, cf. Grosheide, p. 342; y Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo II*, pp. 181-183. De esa postura puede decirse con justicia que refleja más la situación de la iglesia en la cual se halla el intérprete, que la de Pablo y los corintios. Es decir, refleja contextos eclesiales en los cuales son desconocidos los carismas y en los cuales a las mujeres no se les permite expresarse públicamente.

de conciliar estos dos pasajes ha conducido a otras opciones, las cuales se clasifican en tres tipos principales.

(1) La postura que se sostiene más comúnmente es aquella que considera que el problema consiste en *alguna forma de hablar que causa interrupción.*[19] Se encuentra apoyo en el v. 35, en el sentido de que, si las mujeres quieren aprender algo, deben preguntarles a sus maridos en casa. Se proponen diversos panoramas: que el ambiente era parecido a la sinagoga judía -con los hombres sentados de un lado y las mujeres del otro-, y que las mujeres hacían preguntas en voz alta, interrumpiendo, acerca de lo que estaba diciéndose en una profecía o en un discurso en lenguas; o que les hacían preguntas a otros hombres que no eran sus maridos; o que simplemente estaban «charlando»[20] a un volumen tal que el efecto era de interrupción.

La mayor dificultad con esa postura es que da por sentado un «culto eclesiástico» de una naturaleza más «ordenada» de lo que se presupone en el resto del argumento. Si el problema básico tiene que ver con que «todos hablan en lenguas», uno podría presuponer, sobre la base de 11.5, que eso incluía también a las mujeres; además, en tal desorden, ¿cómo puede el mero «charlar» tener un efecto de interrupción? La sugerencia de que las primitivas iglesias en casas seguían el modelo de las sinagogas es pura especulación; parece, a lo sumo, remoto[21]

(2) Otros consideran que el pasaje es una prohibición de *alguna forma de habla inspirada diferente de la profecía.* Esto ha asumido dos formas: (a) Algunos han sugerido que la prohibición va contra el «discernimiento» de profecías mencionado en el v. 29.[22] Se presupone en este modelo que las mujeres sí profetizaban, pero que ahora se las está excluyendo de la tarea de sopesar las profecías porque eso podría colocarlas en la postura «no bíblica» de ejercer autoridad sobre sus propios maridos. Esto tiene en su contra (i) la

19 Entre otros ver Sevenster, Paul, p. 198; Bruce, p. 135; y Barrett, p. 332 (si en realidad es auténtico).

20 El verbo kakey que probablemente era en su origen un término onomatopéyico, significaba «charlar», en la lengua clásica.

21 El apelara problemas parecidos en iglesias modernas del Oriente Medio no dice nada acerca de la cultura grecorromana del siglo I; lo único que revela es que esas iglesias de hoy están fuertemente infuidas por las costumbres de las culturas semíticas, generalmente musulmanas, en las cuales están inmersas.

22 Esto parece haber sido sugerido primero por Thrall, p. 102; lo han defendido con bastante vigorHurley, «Veils», pp. 217-218; y Grudem, pp. 239-255. Cf. *Hill,Prophecy, pp.* 134-135, quien se inclina en esa dirección. También ha sido adoptado por D. Carson, *Exegetical Fallacies,* Grand Rapids, 1984, p. 40; no fortalece a ese libro, que por lo demás es útil, el que el autorseñale la falacia en el argumento de otroadoptando urja postura que, en símisma, es sumamente cuestionable.

extrema dificultad de estar tan alejado del v. 29, que uno se pregunta cómo los propios corintios pudieron haberlo entendido; (ii) el hecho de que no hay nada en el pasaje mismo que siquiera remotamente insinúe tal cosa; y (iii) la forma del v. 35, «si quieren aprender algo», que implica no el «juzgan» las profecías de sus maridos sino el quedarse sin entender en absoluto lo que está sucediendo. Además, a pesar de argumentos en contra, es menos que convincente eso de que el «discernir» el discurso profético del marido equivalga a asumir autoridad sobre él en una forma mayor que por medio de un discurso profético. Eso parece hacer que el elemento dependiente, y por lo tanto menor (el discernir las profecías) resulte ser más significativo que la profecía misma.

(b) Otros han alegado que el «hablar» que aquí se proscribe son las «lenguas» propiamente dichas, con la implicación de que eran las mujeres escatológicas quienes eran las Irjncipales responsables del desorden producido por este don en la iglesia. Según esta postura el verbo «hablar» asume aquí su función regular en este capítulo;[25] y que «estar sujetas» significa, como en el v. 32, que sus «espíritus» han de ser mantenidos en sumisión. Esta postura tiene el atractivo de que trata de colocar el pasaje dentro del problema histórico mayor, y de considerar que la respuesta está dentro del contexto del presente argumento. Pero también parece enfrentar dificultades insuperables: el verbo «hablar» va acompañado invariablemente de «lenguas» cuando es eso lo que quiere decirse en el presente argumento; la prohibición asume aquí una forma más absoluta de lo que esta postura permite; y el v. 35 implica que se hacen preguntas para aprender, y no, como se alega, que se lanzan a la congregación las propias revelaciones.

(3) Debido a la propia naturaleza judía de este pasaje, otros han argumentado que no representa en absoluto el punto de vista de Pablo, sino que es más bien una cita o reenunciación de la postura de algunos corintios que

23 Grudem, pp. 250-251, trata de resolver esto mediante un análisis estructural que, en última instancia, debe ser juzgado como no totalmente exitoso, ya que pasa por alto la naturaleza equilibrada de los dos rubros sobre las lenguas y la profecía, no logra ver el aspecto de «conclusión» que tienen los vv. 32-33 con respecto al argumento precedente, y no toma suficientemente en serio la naturaleza abrupta de esta interrupción, sin ninguna insinuación anterior en el texto mismo.

24 Quien más recientemente defiende esta postura es Martin, pp. 85-88, quien tiene lo que parece ser una comprensión válida del problema histórico en sí, pero una visión de este texto que deja demasiadas preguntas exegéticas sin resolver.

25 Aunque no es muy preciso el argumentar, como lo hace Martin, que esto es lo que dicho verbo significa básicamente en este capítulo. De hecho, se usa con respecto a las profecías en los vv. 3 y 29, con respecto a los extranjeros que hablan unos a otros en los vv. 10-11, y con respecto al hablar «palabras inteligibles» con la propia lengua en el v. 9.

estaban imponiéndola a la comunidad 26 Habitualmente eso se asocia con el «partido de Cefas» de 1.12. Entonces se considera que los vv. 36-38 son la propia respuesta de Pablo a esta imposición de «la Ley» sobre la iglesia. Esto es atractivo porque elimina las dificultades de las posturas anteriores, las cuales deben encontrar formas de esquivar lo que se dice si su autor es Pablo. Por otro lado, tiene también dificultades considerables: en el v. 34 no hay insinuación alguna de que Pablo se haya puesto de pronto a citarlos a ellos; no existe un precedente de una cita tan larga que esté también llena de argumentos (dos «porques» explicativos); presupone el panorama improbable de que algunos miembros de la iglesia estaban prohibiéndoles a las mujeres hablar, y especialmente que la cita provendría de aquella misma carta, escrita por los corintios, que por lo demás es sumamente partidaria de las mujeres (ver bajo 7.1-7; 11.2-16).

En general, por tanto, el alegato en contra de estos versículos es tan fuerte, y el hallar una solución viable a su significado es tan difícil, que lo mejor parece ser considerarlos una interpolación. Si es así, entonces hay que presuponer que las palabras fueron escritas por primera vez como una glosa marginal por alguien que, probablemente a la luz de 1 Timoteo 2.9-15, sintió la necesidad de matizar aún más las instrucciones de Pablo. Puesto que el fenómeno de glosas que se abrieron paso en el texto bíblico está tan bien documentado en otros puntos del NT (p.ej., Juan 5.3b-4; 1 Juan 5.7), no hay buena razón histórica para rechazar aquí esa posibilidad. El hecho de que esté presente en todos los testigos que tenemos sólo significa que la doble interpolación se había hecho antes del tiempo de nuestra actual tradición textual, y fácilmente pudo haber ocurrido antes de que acabara el siglo 1. En el comentario que sigue, éste es el punto de vista que se da por entendido; pero se señalan también otras opciones.

34 Estos dos versículos juntos tienen una inquietud única: que las mujeres «permanezcan calladas» en las reuniones de la congregación, cosa que se especifica como que «no le es permitido hablar» (v. 34) porque es «indecoroso» que lo hagan (v. 35). La estructura del argumento lo pone de manifiesto. Comienza con una sentencia de «la ley», la naturaleza absoluta de la cual es muy difícil de resolver. Dos razones se dan entonces para tal

26 Ver esp. la trad. de Helen Barrett Montgomery; cf. Bushnell, *God's Word,* pár. 189-215. Más recientemente ha sido defendida, entre otros, por W. C. Kaiser, «Paul, Women, and the Church», Worldwide Challenge 3,1976, pp. 9-12; N. M. Flanagan y E. H. Snyder, «Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34-36?», *BTB 11,* 1981, pp. 10-12; D. W. Odell-Scott, «Let the Women Speak in Church, An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36», *BTB* 13, 1983, pp. 90-93; y Talbert, «Understanding», pp. 105-107.

27 En este punto, los intérpretes más antiguos parecen habérselas arreglado mejor. Su problema estribaba en la forma en que trataban más bien de resolver 11.2-16.

Proscripción, que se proponen ser dos caras de la misma realidad. Por una parte, «no les es permitido hablar»; por otra, «que estén sujetas». A esta última razón se añade una justificación más: «como también la ley lo dice». Esto va seguido de la concesión de que deben aprender en casa haciéndoles preguntas a sus propios maridos, para lo cual la razón conclusiva es que «es indecoroso que una mujer hable en la congregación». Así:

La regla:	Las mujeres deben estar calladas en las iglesias.
Las razones:	Porque 1) No les es permitido hablar; 2) Sino que estén sujetas, como también la ley lo dice.
La estipulación:	Si quieren aprender, que pregunten en casa a sus maridos;
La razón:	Porque Es indecoroso que una mujer hable en la congregación.

A pesar de las protestas en contra, la «regla» en sí está expresada en forma absoluta. Es decir, se da sin ninguna forma de matiz o modificación. Dada la naturaleza no matizada de la prohibición ulterior de que a «las mujeres» [28] no les es permitido hablar, es muy difícil interpretar esto en un sentido que no sea la referencia a todas las formas de hablar en público. Aparentemente a alguien le inquietó señalar, mediante una glosa, que todas las instrucciones anteriores dadas por el apóstol, incluso el «cada uno» inclusivo del v. 26 y el «todos» del v. 31, no habían de entenderse como si incluyeran a las mujeres.

Son evidentes los problemas de considerar esto auténtico. Si el propio Pablo es responsable de este «correctivo», es sorprendente que lo añada aquí, mientras que en 11.5 y 13 les permite a las mujeres orar y profetizar. Lo que es también sorprendente es el viraje repentino, del problema del desorden en la congregación de Corinto, a una regla que ha de entenderse como cosa universal para todas las iglesias. El problema no es tanto con que Pablo establezca esa regla, sino con que de repente lo haga aquí, en medio del argumento presente. Algunos, que también han tomado el v. 33b como inicio de esta oración, han argumentado que «en las iglesias» quiere decir «en todas las asambleas de congregación de la iglesia corintia». Pero eso no funcio-

2a Gr. ctLyuvaL#cas; probablemente todas las mujeres, aunque el autor presume una cultura en la cual la mayoría de las mujeres están casadas.

29 P.ej., Barrett, p. 330; Martin, p. 84.

na. Pablo dice invariablemente «en asamblea» cuando es a eso a lo que se refiere; tanto el plural como el artículo definido indican que el autor (ya fuera Pablo o alguien que puso la interpolación) tenía la intención de que esto fuera una regla para todas las iglesias cristianas. Ya hemos señalado arriba que esta regla de silencio sin modificaciones se halla en una categoría considerablemente diferente de las dos expresiones de «silencio» en los vv. 28 y 30.

La primera razón para esta regla viene en forma de prohibición: «No les es permitido hablar.» A qué forma de hablar se refiere, depende de la postura que uno tenga, tanto respecto a la autoría como, si es auténtica, respecto a su lugar en el presente argumento. La única sugerencia interna es la del v. 35, según el cual deben hacer preguntas en casa si desean aprender. Si el pasaje es auténtico, este uso no modificado del verbo parece ir en contra de la probabilidad de que sólo esté prohibiéndose una *forma específica* de hablar. En otros lugares Pablo ha dicho «hablar *en lenguas*» cuando es eso lo que se tiene en mente, y cuando se refiere a «discernir» dice «discernir», no «hablar». Una vez más, como con la «regla» inicial, el sentido evidente de la oración es una prohibición absoluta de toda forma de hablar en la asamblea. Esto, una vez más, tiene sentido como inquietud de un glosador, pero muy poco como inquietud de Pablo.

Más difícil aún es el reverso de la razón, 30 a saber, «que estén sujetas, como también la ley lo dice». Algunos han argumentado que «estén sujetas» se refiere al v. 32, en el sentido de que su «espíritu de profecía» debe estar sujeto. 1 Pero eso trastorna la gramática, la cual apunta a que las mujeres mismas estén sujetas, y no a que ejerzan control sobre su propio «espíritu profético». Lo que no queda claro es si las mujeres han de estar sujetas a sus respectivos maridos o a la iglesia entera en su culto. Más probablemente se trate de lo segundo.

Los verdaderos problemas para la autoría paulina radican en la frase «como también la ley lo dice». Primero, cuando Pablo apela a «la Ley», siempre cita el texto (p.ej., 9.8; 14.21), generalmente para apoyar un punto que él mismo establece. En ningún otro lugar apela él a la Ley en esta forma absoluta, como algo vinculante sobre la conducta cristiana. Más difícil aún es el hecho de que la Ley *no* dice tal cosa. A menudo se apela a Génesis 3.16, 32 pero ese texto no dice lo que aquí se argumenta. Si tal fuera el caso, entonces habría que admitir que Pablo está apelando no a la Torá escrita en

30 Hay que señalar que aun cuando Pablo usa regularmente el contraste ov/aiJ,a, esto no va con su estilo, el cual consiste por lo general en establecer dos proposiciones equilibradas la una contra la otra.

31 P.ej., Martin, p. 87.

32 Mate, 276, sugiere también tres textos del NT, ¡todos posteriores a éste!

sí misma, sino a una versión oral de la Torá tal como se halla en el judaísmo rabínico.[33] Un uso similar se refleja en Josefo, quien dice: «La mujer, dice la Ley, es en todo inferior al hombre. Por lo tanto, que sea sumisa.»[34] Este uso sugiere que la procedencia del glosador era el cristianismo judío. Bajo cualquier punto de vista es difícil conciliar esto con Pablo 35

El autor de este fragmento parece decidido a impedir que las mujeres se sumen al culto en voz alta en las iglesias. La regla que él desea aplicar la considera universal y apoyada en la Ley. Es difícil hacer encajar esto en cualquier clase de contexto paulino.

35 Pero el autor no está en contra de que las mujeres encuentren su «lugar adecuado», tal como él lo entiende, dentro de la comunidad cristiana. La implicación de esta estipulación es doble: primero, el autor presupone que las mujeres no entenderían lo que se dice en la comunidad, probablemente con referencia a los discursos espirituales a los que se hace referencia en el presente capítulo. Segundo, quiere que aprendan, pero deben hacerlo en casa siendo instruidas por sus propios maridos. Ciertamente es posible que, para el glosador, estuviera dándose en la iglesia cierta costumbre de hacer preguntas, y que él quisiera detenerla. Pero eso no es una derivación necesaria de lo que se dice. Es posible también que se trate simplemente de una concesión: «Si la razón por la que ellas hablan en voz alta es porque quieren aprender, entonces...»

Por otro lado, si el autor es Pablo, ésta parece ser en todo caso la mejor de las opciones: que estuviera dándose alguna forma de hablar que causaba interrupción o perturbación, lo cual matiza entonces los aparentes absolutos del v. 34. No obstante, como se señaló anteriormente, esa postura está cargada de su propio conjunto de dificultades.

La razón final que se da para que estén calladas en la asamblea es que hablar en la iglesia, aparentemente por las razones dadas en el v. 34, es «indecoroso», en el sentido de que no compagina con las normas aceptadas de modestia. Una vez más, como con la regla y la prohibición del v. 34, este enunciado se da sin matices: es indecoroso que una mujer hable en la asamblea; no es que sea indecoroso simplemente el hablar de determinada forma.

33 Ver, p.ej., S. Aalen, «A Rabbinic Formula in I Cor. 14,34», StuáiaEvangelica 2 TU 87, Berlín, 1964, pp. 513-525.

34 CAp. 2.200-201, Loeb 1, p. 373.

35 Algunos (p.ej., Martin, p. 87) han argüido que aquí «ley» no quiere decir la Torá, sino simplemente «principio» o «regla», refiriéndose asía la instrucción dada anteriormente por Pablo. Pero eso sería una forma sin modificación que carece de precedentes paulinos.

36 A este respecto, ver esp. Barton, «Serse», pp. 229-234, aunque él lo atribuye a Pablo como una reflexión posterior al margen.

Así que, en línea con las cuestiones textuales, la exégesis del texto mismo conduce a la conclusión de que no es auténtico. Si es así, entonces ciertamente no es vinculante para los cristianos. Si no es así, entonces las considerables dudas acerca de su autenticidad deben servir de precaución contra su uso como prohibición eterna en una cultura en que no sería cosa indecorosa el que las mujeres hablaran de ese modo en la asamblea. Lo que parece cuestionable, desde el punto de vista hermenéutico, es la negación de todo el asunto circundante como aplicable a la iglesia, sobre razones hermenéuticas previas, mientras que se elija este único pasaje, probablemente inauténtico, como una palabra válida para todos los tiempos y ambientes.

c. *Conclusión: confrontación y resumen*

Cap. 14.36-40

36 ¿Acaso ha salido de vosotros la palabra de Dios, o sólo a vosotros ha llegado?

37 Si alguno se cree profeta, o espiritual, reconozca que lo que os escribo son mandamientos[1] del Señor.

38 Mas el que ignora, ignore.

39 Así que, hermanos,[3] procurad profetizar, y no impidáis el hablar en lenguas;

40 pero hágase todo decentemente y con orden.

1 *El* singular Evsok7l consta en P46 (Alef) B 048 0243 331241s 1739* PC vgms. Se hicieron varios intentos por mejorar esta difícil lectura (después del plural ct). Algunos testigos (D* F G b Ambst) omiten la palabra del todo; la mayoría la cambian a plural, como lo refleja aquí RVR. De otro modo Zuntz, pp. 139-140 (cf. Barrett, p. 314; Bruce, p. 136; Murphy-O'Connor, p. 133), quien considera que el texto occidental es el que mejor explica el surgimiento de los demás; pero en este caso resulta muy difícil explicar cómo un escriba pudo haber creado el singular svro>,rl como «adición aclaratoria». Ver Metzger, p. 566.

2 Los Mss. primitivos se colocan diversamente en uno u otro bando: unos favorecen otyvoaLiaL (Alef* A*vid D [F G] 048 0243 b 331739 pc b bo; favorecido por NI Vtxt y Metzger, p. 566) y otros otyvoELtw(P46 Alee Ac B D2 Psi May sy; NI Vmgg y Zuntz, pp. 107-108; así RVR). *Es* fácil ver que la primera es la lectura «más difícil», desde cualquier perspectiva, como lo reconoce incluso Zuntz, quien opina que es excesivamente difícil. Ver el comentario.

3 Si bien muchos testigos, a los cuales sigue RVR, no tienen aquí un pov («míos») (P46 B2 D* F G 0243 May lat), Zuntz, p. 179, ha señalado que en esta carta, en todos los casos en que aparece ese posesivo, algunos Mss. lo omiten, mientras que lo contrario no ocurre; por lo tanto debe considerarse auténtica su presencia.

a Para un análisisde las diversas lecturas que componen esta cláusula final, pero con resultados diferentes, ver Zuntz, pp. 29-31, y Metzger, pp. 566-567. Zuntz hace un intento poco convincente de sacar «significado» de lo que él considera ser la forma original.

Ahora concluye la larga respuesta de Pablo al entusiasmo de los corintios por las lenguas. El problema básico gira en torno de lo que significa ser ***pneumatikos*** («espiritual»); y sobre este asunto hay una honda división entre Pablo y ellos. Ellos piensan que tiene que ver con hablar en lenguas, el idioma o idiomas de los ángeles, la evidencia segura de que ellos ya están viviendo la existencia pneumática del futuro. Por esto tienen gran celo por este don (cf. v. 12), celo que incluye una insistencia en su práctica en la asamblea reunida. Aparentemente, en la carta que escribieron, no sólo han defendido esta práctica, sino que por el mismo criterio han puesto en duda a Pablo por su falta de «espiritualidad». De allí brota la corriente oculta de apologética que hace Pablo en cuanto a su propio hablar en lenguas en los vv. 6, 15 y 18.

La respuesta de Pablo a todo eso ha sido doble. Primero, ellos deben ampliar su perspectiva para reconocer que el ser gente del Espíritu, por su propia naturaleza, significa una gran variedad de dones y ministerios en la iglesia (cap. 12). Segundo, la razón fundamental por la que se reúne el pueblo de Dios es la edificación, la verdadera expresión de amor por los santos. Cualquier cosa que ellos hagan en la asamblea debe ser tanto inteligible como ordenada, para que la comunidad entera sea edificada; es así como debe reflejar el carácter de Dios, pues es así como ocurre (o debe ocurrir) en todas las iglesias de los santos (v. 33).

Pablo se dispone ahora a dar el toque final, cosa que hace en los vv. 39-40 con un resumen último del argumento, reafirmando la prioridad de la profecía sin prohibir las lenguas (vv. 1-25), pero insistiendo en que todo debe hacerse de un modo decoroso y ordenado (vv. 26-33). Pero antes de eso, la mención de cómo se hacen las cosas «en todas las iglesias de los santos» se despliega en un momento de retórica ***ad hominem*** en la cual no sólo censura a los corintios por «marchar a su propio ritmo» (v. 36) sino que también los confronta directamente en lo referente a quién es verdaderamente ***pneumatikos,*** ellos o él (v. 37), concluyendo con una sentencia profética contra todo aquel que rechace las correcciones dadas en esta respuesta (v. 38). Todo esto nos recuerda el disparo final del debate en 4.18-21 y la defensa de 9.1-23.

36 Estas dos preguntas constituyen una confrontación directa con los corintios en cuanto a su actitud para con Pablo acerca de algún problema,[5] en las cuales él trata de darles perspectiva haciéndoles recordar su propio

5 **Tanto en su estilo como en su contenido estas preguntas son tan completamente paulinas, y encajan tan bien en el contexto, que uno queda asombrado al ver que Conzelmann las incluye como parte de la interpolaci6n de vv. 34-35; tanto más, cuanto que no hay ninguna base textual para hacerlo así.**

lugar en la historia de «la palabra de Dios» (e.d., el evangelio de Cristo). «¿Acaso se originó en ustedes el mensaje de Cristo?», les pregunta con sarcasmo; «¿son ustedes el manantial de donde brota toda la verdad cristiana, como para que puedan actuar así en este asunto?» «¿Son ustedes los únicos a quienes les ha llegado», prosigue preguntando, «como para que puedan continuar en su rumbo individualista, como si no hubiera otros creyentes en el mundo?» Esto es retórica mordaz, que brota directamente de la cláusula precedente (y que con probabilidad es inmediatamente precedente), «como en todas las iglesias de los santos». ¿Quiénes se creen que son, en todo caso?: tal es la insinuación; ¿es que Dios les ha dado una palabra especial que los autoriza, por un lado, a rechazar las instrucciones de Pablo, y por otro, a estar tan fuera de contacto con las demás iglesias?

Pero ¿a qué se refiere esta retórica? Probablemente no a los vv. 34-35,[7] que pueden no ser auténticos; en cualquier caso, el argumento puede explicarse mucho mejor considerando que esto se refiere al asunto mayor que está sobre el tapete, a saber, los desacuerdos entre ellos y él en torno de la naturaleza del ser *pneumatikos* y al puesto de las lenguas en la asamblea. Ambas preguntas comienzan con la conjunción «acasolo», que implica que la primera pregunta fluye directamente de la oración inmediatamente precedente.[8] la verdad es que esta conjunción encaja muy mal con el v. 35,[9] mientras que tiene mucho sentido si viene a continuación del v. 33: «Pues Dios no es Dios de confusión, sino de paz, como en todas las iglesias de los santos; ¿o es que ha salido de vosotros la palabra de Dios, o sólo a vosotros ha llegado?» Ellos están completamente errados en este asunto; por consiguiente, esta retórica no es solamente un intento por lograr que vean que han perdido el ritmo respecto a las demás iglesias, sino que además conduce directamente a las dos oraciones condicionales que vienen a continuación.

37 Este es ya el tercer caso en esta carta en que Pablo ataca de frente la postura de ellos, con la fórmula «Si alguno se cree...» (ver bajo 3.18 y 8.2).[10] Cada uno de esos casos se da en una de las tres grandes secciones de la carta (caps. 1-4; 8-10; 12-14); y en cada caso la discusión indica

6 Cf. el uso en 1 Ts. 2.13; 2 Co. 2.17; 4.2; Col. 1.25 (en Ro. 9.6 se refiere ala «palabra» previa de Dios comunicada en la Escritura); ef. «la palabra del Señor» en 1 Ts. 1.8; 2 Ts. 3.1. En cada caso esto significa «el mensaje de Dios» o «el mensaje que proviene de Dios».

7 Tal es la postura tradicional, como si los corintios estuvieran permitiéndoles a las mujeres hablar en la asamblea, contra las instrucciones del propio Pablo y contra la costumbre de las iglesias de otros lugares.

a Como en otros puntos de la carta; ver, p. ej., 6.2, 9, 16, 19; 9.6.

9 Tanto así es que, en inglés, la KJV y otros (RSV, Montgomery, TCNT) la han traducido «What!» («¡Qué!», como expresión de asombro).

10 Ver tb. bajo 11.16.

que mediante esta fórmula Pablo está apuntando directamente contra la perspectiva de las corintios en cuanto a su propia espiritualidad. En efecto ellos se creen «sabios» (3.18); creen que «tienen conocimiento» (8.2), probablemente en ambos casos porque también se creen *pneumatikoi* (ver bajo 2.15 y 3.1).

Sin embargo, en este caso probablemente no sean todos los corintios en su conjunto el blanco de su ataque, aunque ciertamente todos están también en la mira; es más probable que, como en 4.18 y 9.3, esté hablándoles directamente a aquellos que han venido dirigiendo a la iglesia en sus sentimientos antipaulinos. Esas personas se consideran «profetas» y «espirituales/personas del Espíritu». Probablemente haya que considerar que estas dos palabras están estrechamente ligadas. En contraste con el uso funcional de «profeta» en el argumento inmediatamente precedente, la palabra «profeta» regresa aquí al uso de 12.28, donde se refiere a aquellos que tenían un puesto «oficial» de ministerio en la asamblea local. Aquí resulta crucial la adición de «o *pneumatikos*» (= «espiritual», o «1ersona del Espíritu»). Como se ha argumentado a lo largo del comentario, [1] éste es el asunto central en discusión. No parece haber ninguna otra buena razón para que Pablo les haya hablado de este modo si es que ellos no se consideraban «espirituales», de lo cual la evidencia primordial era el don de lenguas. Ellos estaban seguros de ser gente del Espíritu; en cuanto al apóstol no estaban tan seguros.

Pero en 12.28 Pablo ya ha anunciado lo que dice aquí. Dios ha colocado en la iglesia *primero* apóstoles, *en segundo lugar* profetas. El no está negando que aquellos que se le oponen sean profetas, ni que los corintios en su conjunto sean *pneumatikoi.* Parece estar alegando que él, primero que todo, es apóstol, y que por consiguiente es también profeta, y que en consecuencia les «escribe el mandamiento del Señor[12]». El énfasis, según el orden de palabras usado por Pablo, se pone en «el Señor» (en referencia a Cristo, desde luego) como fuente de lo que él ha venido escribiéndoles. Por lo tanto, lo más probable es que la palabra «mandamiento» sea un singular colectivo que se refiere a todo lo que les ha escrito sobre el asunto presente, especialmente la necesidad que tienen de inteligibilidad y orden en la asamblea a fin de que todos sean edificados. Puesto que tanto él como ellos tienen el Espíritu, quien sea un verdadero «espiritual/persona del

11 Ver la Introducción, pp. 13-19; ver tb. la introducción a los caps. 12-14, así como el comentario a lo largo de esta sección.

12 Gr. Kvptov Eotty avrokrl; BAGDprobablemente no tienen razón al enumerareste uso bajo la categoría de «los preceptos de Jesús». Es casi seguro que Pablo está refiriéndose a **las instrucciones del** argumento precedente. Pero ver el análisis en Dodd, «Evvopog», p. 142, n. 3. Sobre la cuestión textual, ver n. 1 arriba.

Espíritu» podrá entonces «reconocer» [13] que lo que Pablo escribe procede del Señor.

38 Con la autoridad del mismo Señor de quien recibió el «mandamiento», Pablo dicta sentencia contra aquellos que no reconozcan la voz del Espíritu en lo que él escribe: «Si alguien (e.d., el que cree ser persona del Espíritu) no reconoce [14] esto, él mismo será desconocido». El punto de Pablo resulta claro; el significado preciso del verbo repetido es levemente menos claro. Parece estar haciendo un doble juego de palabras. El verbo «ignorar/desconocer» es aquí antónimo del «reconocer» del v. 37. Así pues, una persona espiritual debe «reconocer» que lo que Pablo escribe es «del Señor»; y si alguno «no logra reconocerlo» como tal, esa persona, a su vez, no será «reconocida». Si bien es posible que Pablo tuviera la intención de que el sujeto de esta última cláusula fuera él mismo o la iglesia (= «no se le reconocerá como profeta o espiritual»), es más probable que su intención fuera más bien referirse a Dios.[15] Es decir, el no reconocer al Espíritu en la carta de Pablo hará que esa persona no sea «reconocida» por Dios (cf. 8.2-3). Por tanto, se trata de una sentencia profética de juicio contra aquellos que no hagan caso de esta carta. [16]

39-40 Puesto que la confrontación retórica en los vv. 36-38 es una especie de digresión -¡aunque en Pablo nunca carece de pertinencia!-, pone fin al argumento precedente por medio de una recapitulación tripartita. Va señalada por la fuerte conjunción inferencial «así que», común a esta carta, [17] y un vocativo más. Después de la retórica de los versículos precedentes, en este caso añade el posesivo personal «hermanos míos[18]» (ver bajo 1.10).

La primera cláusula repite el imperativo con que Pablo había empezado en el v. 1: «procurad profetizar». La segunda se refiere al don favorito de ellos: «y no impidáis el hablar lenguas». Como en el debate mismo, no hay que entender que Pablo está prohibiendo las lenguas, y él no permitirá que nadie interprete como prohibición la corrección precedente. Las lenguas son permisibles en la asamblea cuando van acompañadas de interpretación, y en

13 Gr. em.yLvoiatcetw (cf. 13.12); aquí significa «reconocer que es así».

14 Gr. ayvoey cf. 10.1; 12.1.

1s Cf. KSsemann, «Sentences», pp. 68-69; así tb. Conzelmann, p. 246; de otro modo Barrett, p.334.

16 Esto también explica mejor el sentido de la oración, de lo que lo explicará la lectura variante (ver a. 2), que hace que el juego de palabras en la segunda cláusula vaya en un rumbo diferente: si esa persona no reconoce la palabra de Pablo como mandamiento del Señor, que permanezca en su ignorancia. Con más rodeos eso es, también, una forma de juicio; pero la opción más probable parece ser el indicativo.

17 Ver bajo 3.7 y la nota allí.

18 No incluido en RVR; ver arriba, n. 3.

Privado pueden experimentarse tanto como uno lo desee. Estas dos cláusulas juntas resumen así los vv. 1-25.

La tercera cláusula (v. 40) resume el argumento de los vv. 26-33: «Hágase todo decentemente y con orden». La palabra «decentemente»[19] vuelve a defender el decoro en la asamblea (cf. 11.13); la expresión «con orden»[20] evoca su antónimo «desorden» del v. 33, y junto con ese versículo da a entender fuertemente que la asamblea de Corinto era desmañada. La insinuación de todo el argumento ha sido que eso es culpa del hablar en lenguas. Por consiguiente, con estas palabras, se da una conclusión adecuada al argumento.

Pero la carta como tal no ha llegado a su fin. Lo que hay tras la postura que tienen ellos respecto a la espiritualidad no consiste simplemente en una visión falsa de los dones espirituales, sino una teología falsa de la existencia espiritual en sí. Puesto que su perspectiva de la «espiritualidad» los había llevado también a negar la futura resurrección del cuerpo, es conveniente abordar a continuación este asunto. El resultado es el grandioso clímax de la carta en su conjunto, por lo menos en cuanto a su argumento se refiere.

Es de cierto interés el que ciertas personas que creen tan firmemente en la Biblia como Palabra de Dios inviertan a la vez tanta energía en eludir el sentido evidente de los vv. 39-40. Sin duda en esto hay ironía. Pablo asegura que lo que él escribe en estos capítulos es mandato del Señor; uno podría preguntarse cómo habría él aplicado el v. 38 a aquellos que rechazan por completo este mandato.

F. LA RESURRECCION DE LOS CREYENTES

Cap. 15.1-58

Si bien este capítulo constituye un abrupto cambio de tema, aún así está relacionado de un modo significativo tanto con la inquietud inmediatamente precedente de los capítulos 12-14 como con muchos otros asuntos de la carta en su conjunto. La cuestión en sí es clara: «¿Cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos?» (v. 12).[1] En otras palabras: «Dado que ustedes han creído en la resurrección de Cristo (vv. 1-2, 11), ¿cómo es que algunos de ustedes están negando la futura resurrección

[19] Gr. EVOXrlpovws cf. 1 Ts. 4.12; Ro. 13.13. Cf. el uso de e~goatrvq en 12.23, que pasa al campo del decoro.

[20] Gr. tcaioc tetltv; esta es la troica vez que aparece en Pablo.

[1] Cf. la repetición de «si los muertos no resucitan» en vv. 16, 29 y 32.

corporal de los creyentes?». Además, aunque él habla de «algunos entre vosotros» (v. 12), no hay nada en la respuesta de Pablo que sugiera que los corintios están divididos entre sí a este respecto. Como antes, el problema parece estar entre algunos de ellos -que han ejercido influencia sobre el resto- y el apóstol Pablo. Lo que resulta menos seguro es si Pablo se ha enterado de este problema por la carta de ellos, cosa que parece menos

probable, o por informes recibidos. La respuesta de Pablo se da en tres partes. Comienza (vv. 1-11) reafirmando el terreno que tienen en común: que Cristo fue resucitado de entre los muertos. Esto se presenta en forma tal que enfatice la realidad objetiva, tanto de la muerte de Cristo como de su resurrección. Al mismo tiempo repite dos temas del argumento inmediatamente precedente (14.33-38): (a) que éste es el terreno común de todos los que creen en Cristo y lo predican, y (b) que su propio ministerio apostólico es la fuente de la vida que ellos tienen en Cristo.

En la Parte II (vv. 12-34) Pablo recoge lo que para él son dos posturas contradictorias por parte de ellos (la creencia en la resurrección de Cristo y la negación de la suya propia) y emprende la tarea de demostrar sus consecuencias lógicas -y por tanto absurdas-. Esta sección también consta de tres partes, las cuales giran en tomo de una concesión hipotética de la postura de ellos, que los muertos *no* resucitan. Primero (vv.12-19), eso significaría que Cristo no resucitó (frente a vv.1-11); y si Cristo no resucitó, entonces todo es falso. Ellos dejan de existir del todo como cristianos, puesto que tanto su pasado como su futuro dependen de lo que ahora niegan. A continuación (vv. 20-28) asume la postura contraria. Puesto que Cristo sí ha resucitado, el corolario inevitable es la resurrección de los creyentes. La resurrección de Cristo es las primicias de toda la cosecha, y ha puesto en marcha la derrota de la muerte misma, derrota que la propia naturaleza de Dios exige que llegue a su consumación. Finalmente (vv. 29-34), Pablo retoma una vez más la postura de ellos y muestra lo absurdas que serían las

2 De otro modo Schmithals, pp. 155-159, quien arguye que ellos están negando la resurrección de Cristo; pero su punto de vista se basa en varias presuposiciones cuestionables, cosa que el presente argumento trata de probar.

3 A este respecto ver el análisis de Hurd, pp. 91-92. La razón para pensar que proviene de un informe es la expresión «algunos entre vosotros», que se vuelve a encontrar en lo que parece ser la respuesta prevista en el v. 35: «Dirá alguno...». Esto no suena como expresión de respuesta a la carta.

4 Tal parece ser la razón de la inclusión, por lo demás innecesaria, de la sepultura (como asunto de primera importancia) y del considerable catálogo de apariciones. De otro modo Barth, *Resurrection, pp.* 150-151; y W. Marxsen, *TheResurrection ofJesus ofNazareth,* Filadelfia, 1970, p. 95, quienes consideran que la sección es un intento de hacer remontar la fe posterior de todas) la(s) iglesia(s)a Jesús mismo. Pero eso parece pasar poralto la inquietud de Pablo.

actividades actuales de ellos y de él en raso de que ellos tuvieran razón. Todo esto, en conjunto, arguye a favor de la inevitabilidad de una resurrección de los creyentes de entre los muertos.

La Parte III recoge entonces un nuevo asunto: *cómo* es que resucitan los muertos (v. 35), no el sentido de mediante qué poder resucitan sino en qué forma. ¿La respuesta? Corporalmente, pero en un cuerpo adaptado a las nuevas condiciones del futuro. Hay a la vez continuidad y discontinuidad. El cuerpo actual es terrenal, «natural», sujeto a la descomposición; el cuerpo resucitado es celestial, «espiritual», incorruptible. El resultado final, por ende, es una gloriosa resurrección/transformación tanto de los muertos como de los vivos, en virtud de la cual el enemigo último, la muerte, será absorbido en la victoria.

Tanto este análisis como el lenguaje del argumento indican que el problema de los corintios tenia que ver con la resurrección de los muertos, lo cual significa, a la luz de los vv. 35-58, que ellos habían objetado de modo especial las características físicas de tal idea.[5] Pero ¿cómo es que unos creyentes en Cristo llegaron a una negación así? Aunque se han ofrecido diversas respuestas a esta pregunta,[6] la más probable está conectada con lo que se ha venido arguyendo desde un inicio, que refleja el conflicto entre ellos y Pablo en tomo a lo que significa ser *pneumatikos* («espiritual»).

[5] Todas las 14 apariciones de vaicpos en esta carta se encuentran en el capítulo 15. Como destaca Pearson (p.15; cf. p. 94, u. 3), para una persona cuya lengua materna fuera el griego esto significaría la resurrección de «cadáveres», idea que «probablemente sería repugnante».

[6] Ha habido un largo debate, con una bibliografía considerable. Aunque cada una tiene sus variantes, y también sus híbridos, las **posturas son básicamente cinco: (1) que los opositores eran ciertos judíos que tenían una teología saducea que negaba porcompleto** la resurrección; (2) que los corintios estaban imbuidos de la filosofía griega, de modo que creían en la inmortalidad del alma pero rechazaban la resurrección del cuerpo; (3) que algunos de ellos habían adoptado ideas gnósticas y de hecho negaban la resurrección de Cristo; (4) que ellos eran los precursores de la escatología «superrealizada» defendida posteriormente por Himeneo y Fileto de Efeso (2 Ti. 2.17-18), arguyendo que la resurrección ya ha ocurrido en sentido espiritual; (5) que en su unión sacramental con Cristo ellos creían haber recibido la inmortalidad presente, y que por consiguiente lo que ellos negaban era la posibilidad de la muerte misma, postura que a veces se sostiene en conjunción con la 4. El tratamiento crítico más completo de estas y otras posturas puede hallarse en la disertación inédita de D. J. Murphy, «The Dead in Christ: Paul's Understanding oí God's Fidelity: a Study of I Corinthians 15», Union, Nueva York, 1977, pp. 9-161. Para reseñas más breves ver J. H. Wilson, «The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead», ZNW 59, 1968, pp. 90-107; B. Spürlein, *Die Leugnung der Auferstehung: cine historisch-kritische Untersuchung zu I Kor* 15, Ratisbona, 1971, pp. 1-19; A.J.M. Wedderburn, «The Problem oí the Denial oí the Resurrection in I Coriathians XV», NovT 23, 1981, pp. 229-241; y K. A. Plank, «Resurrection Theology: the Corinthian Controversy Reexamined», PRS 8, 1981, pp. 41-54.

Según ellos, mediante la recepción del Espíritu, y especialmente mediante el don de lenguas, habían ingresado ya en la verdadera «espiritualidad» que ha de venir (4.8); ya habían iniciado una forma de existencia angélica (13.1; cf. 4.9; 7.1-7) en la cual el cuerpo era innecesario y no se deseaba, y finalmente sería destruido. Así que, para ellos, la vida en el Espíritu significaba despojarse finalmente del cuerpo, no porque fuera malo pero sí porque era inferior y quedaba por debajo del nivel de ellos; la idea de que el cuerpo iba a resucitar habría sido anatema. También es posible que consideraran los sacramentos como el modo mágico de asegurarse esta nueva existencia, cosa que puede explicar aún más por qué algunos de ellos estaban haciéndose bautizar por los muertos: no porque esperaran que los muertos resucitarían, sino porque veían en ello una forma de ofrecerles a los difuntos una existencia espiritual similar (15.29). Aunque no podemos estar seguros de la validez de esta reconstrucción, ciertamente compagina con lo que en todo momento hemos visto que es la postura de ellos en contraposición a la de Pablo[10]

Probablemente confluyeron dos realidades históricas para producir en ellos la negación abierta de la resurrección corporal. Primero, parece poco probable que una doctrina articulada de la resurrección formara parte de la predicación cristiana más primitiva, especialmente entre los gentiles.[11] La resurrección de Cristo era un elemento central, pero eso decía algo principalmente acerca de él (cf. Ro. 13-4). Para los creyentes aseguraba la salvación y les daba esperanza para el futuro, pero esa esperanza no habría sido concebida necesariamente en términos de una resurrección.[12] Después de todo, pocos de ellos habían muerto, y en todo caso la esperanza que tenían era de una parusía inminente. La evidencia de 1 Ts. 4.13-18 sugiere que

7 Para esta perspectiva totalmente griega respecto al cuerpo, ver más bajo 6.13-14.

8 Es muy probable que tuvieran una idea parecida de la resurrección de Jesús. Es decir, ellos creían en la «resurrección» de Jesús pero la habían espiritualizado en sus propios términos. Para una presentación de esta postura, ver R. J. Sider, «St. Paul's Understanding of the Nature and Significance of the Resurrection in I Corinthians XV 1-19», NovT 19, 1977, pp. 124-141.

9 Para reconstrucciones similares, aunque no idénticas, ver Wedderbum, «Problem», y Lincoln, pp. 33-37.

10 Ver la Introducción, pp. 13-19.

11 Puesto que los primeros creyentes eran judíos, que habían tenido la experiencia de Cristo Resucitado, resultaba natural que dieran por entendida también una confianza judía en su propia resurrección. Sin embargo, en lo referente a la ausencia de una perspectiva monolítica en el judaísmo de la época, ver H. C. C. Cavallin, *Life After Death, Part I*, Lund,1974.

12 Por ejemplo, en el argumento con estilo de credo en los vv. 3-5, los asuntos de «primera importancia» se centran en Cristo y mencionan «por nuestros pecados» como beneficio para los seres humanos.

incluso en una fecha tan tardía como 48-49 d.C. Pablo todavía no había abordado este asunto, por lo menos no en esa iglesia. Cuando lo hace, aparentemente porque al unos han muerto, es en términos similares a nuestro presente capítulo.[13] Puesto que 1 Tesalonicenses se escribió desde Corinto, ¿será también en ese momento que empezó a enseñar allí la resurrección de los creyentes?

Segundo, aparentemente poco después de la partida de Pablo de Corinto, las cosas dieron un mal giro en esa iglesia. Empezó a ganar terreno una falsa teología, arraigada en un pneumatismo radical que negaba el valor y la significación del cuerpo, y expresada en una escatología un tanto «superrealizada» o «espiritualizada». Junto con esto surgió un movimiento decidido contra Pablo. Estos dos asuntos llegan en esta carta a un clímax en la conducta pneumática de ellos (caps.12-14) y en su negación de la resurrección de los muertos (cap. 15), que incluía su cuestionamiento de la condición de Pablo como *pneumatikos* (14.36-38) y tal vez el que lo llamaran «abortivo» o «anormal» (15.8). De manera que, como en otros puntos, Pablo se aboca no sólo a corregir cierta mala teología sino también a recordarles su derecho de hacerlo así.

Además, todo esto va integralmente conectado con las cuestiones de conducta que han precedido. Es de gran interés el que las dos grandes secciones de este argumento concluyan con una exhortación a la conducta apropiada. La Parte II concluye (vv. 33-34) con un llamado especialmente fuerte a que la creencia en la resurrección les sirva para enmendar su proceder aberrante, en tanto que la Parte III concluye (v. 58) con una nota más positiva, exhortándolos a continuar con la obra del evangelio en la cual se mantienen ya (v. 1).

En todo caso, el resultado neto de los errores de ellos es uno de los grandes tesoros teológicos de la iglesia cristiana.[14] Si para Pablo, y por consiguiente para nosotros, existe un elemento de misterio en el concepto del «cuerpo espiritual» (v. 51), poco se puede dudar de que para él la resurrección de Cristo está en el centro de todo. Ese es el acontecimiento escatológico máximo. Al resucitarlo de entre los muertos, Dios puso en movimiento la derrota final de la muerte misma. De ahí el hecho (vv.12-28) y la naturaleza (vv. 35-49) inevitables de nuestra propia resurrección.

13 Cf. 1 Ts. 4.14: «Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también traerá Dios con Jesús a los que durmieron en él.»

14 Como señala Conzelmann, p. 250: «Las tesis de **Pablo son comprensibles en esencia, aunque no podamos reconstruircon certeza las ideas prevalecientes** en Corinto acerca de este mundo y el venidero, acerca de la muerte y la vida después de la muerte.»

1. El fundamento: la resurrección de Cristo

Cap. 15.1-11

1 Además os declaro, hermanos el evangelio que os he predicado, el
cual también recibisteis, en el cual también perseveráis;

2 por el cual asimismo, si retenéis [15] la palabra que os he predicado,
sois salvos, si no creísteis en vano.

3 Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: [16] Que
Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras;

4 y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las
Escrituras;

5 y que apareció a Cefas, y después [17] a los doce.[18]

6 Después apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los
cuales muchos viven aún, y otros ya duermen.

7 Después apareció a Jacobo; después a todos los apóstoles;

8 y al último de todos, como a un abortivo, me apareció a mí.

9 Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, que no soy digno de
ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios.

10 Pero por la gracia de Dios soy lo que soy; y su gracia no ha sido en
vano [19] ara conmigo, antes he trabajado más que todos ellos; pero
no yo, sino la gracia de Dios conmigo.

15 La tradición occidental (D' F G a b t Ambst) -y probablemente también (como arguye Zuntz, pp. 254-255) la *Vorlage* de P46- pone, en forma espuria, *o~EúkeTe KasExE-* («debéis retener») en lugar del *£t Kecsexese («si* retenéis») de Pablo. Martin, pp. 89, 92, parece preferir esta lectura, pero tiene poco a su favor que la recomiende como original.

16 No es de extrañar que Marción omita esta cláusula; en esto lo siguen b y Ambrosiáster.

17 Aparentemente como parte de una tendencia teológica de exaltar el papel de Pedro, la tradición occidental puso *Kan g£sat sonsa («y* después de estas cosas») en lugar del *Eiso* («después/luego») de Pablo, sugiriendo así que la «tradición» finaliza con la aparición a Pedro. Posteriormente, «después de estas cosas», se les apareció a los demás. También pone «los once» en lugarde «los doce». No puede saberse si se trata de una «corrección pedante» (así Metzger, p. 567) a causa de la muerte de Judas, o si quería decir «los once» a exclusión de Pedro, quien ya había recibido su propia aparición del Resucitado.

1s Ver la nota anterior.

19 La tradición occidental (D' F G b Ambst) dice nswxn («pobre») en vez de *Kevrl* («vana»), lo cual da como resultado «su gracia no fue mezquina (o empobrecida, impotente)». Como

11 Porque o sea yo o sean ellos, así predicamos, y así habéis creído.

Aunque la enumeración de las apariciones podría sugerir otra cosa, aquí Pablo no está abocándose a probar la resurrección de Jesús. Más bien, lo que está haciendo es reafirmar el terreno que tiene en común con ellos, a partir del cual va a argumentar contra la afirmación de ellos de que no hay resurrección de los muertos.[20] Para hacerlo apela a «la tradición» de la iglesia entera, que él predicó y que ellos creyeron, que Cristo murió, fue sepultado, y resucitó al tercer día. El énfasis es triple: Primero, reitera tanto al principio (vv. 1-2) como al final (v. 11) que esta tradición es algo en lo que ellos efectivamente han creído. Dos puntos se establecen aquí: (a) En consonancia con el énfasis del final del argumento precedente (14.33, 36), lo que Pablo predicó y ellos creyeron es el terreno común de la iglesia entera (cf. vv. 3-5, 11). (b) Junto a ese énfasis va el recordatorio de que la propia existencia de ellos como creyentes está en juego en este asunto. Es decir, cualquier desviación de este evangelio que los ha «salvado» y en el cual «perseveran/se mantienen firmes» los pone en peligro de «creer en vano».

Segundo, comenzando con el v. 3, Pablo reitera la tradición como tal. Por varias razones[21] existe acuerdo general en que, en los vv. 3-5, Pablo está repitiendo una fórmula tipo credo muy primitiva, que era común a la iglesia entera,[22] a la cual añade otras tradiciones referentes a varias apariciones del Resucitado. El uso que hace Pablo de este material parece tener un doble interés: (a) La combinación que se hace en el credo de «sepultado» y «resucitó al tercer día» remarca la resurrección de un cadáver, no la renovación «espiritual» de la vida después de la muerte. No importa cuál fuera la naturaleza exacta de la opinión corintia, esta cita del credo es un recordatorio de que la naturaleza de la resurrección de Cristo es auténtica y corporal.

alega Zuntz, pp. 89-90, desde el punto de vista transcripcional esto es tan difícil que bien puede ser la lectura original. Según eso, la gracia «rica» de Dios no resultó «pobre» en su caso.

20 Sider, «Understanding», p. 132, sugiere otra cosa: que la lista de testigos presenciales se incluye aquí porque en Corinto habla algunos que habían llegado a dudar de la enseñanza referente a la resurrección de Cristo. Pero no queda claro si Sider quiere decir con ello que han llegado a dudar de la resurrección corporal de Jesús, o de la resurrección en forma absoluta. Parecería ser lo primero.

21 (1) el hecho de que él dice que es algo que él «recibió» y a su vez «transmitió» a ellos; (2) la forma estilizada de cuatro enunciados en dos conjuntos equilibrados; (3) el oie («que») repetido antes de cada cláusula, que implica una especie de cita; y (4) la aparición de varias palabras no paulinas en un compás tan breve. A este respecto ver esp. Jeremias, *La última cena, pp.* 105-108.

22 No así Lenski, p. 630, sobre la base de que en Gá. 1.11-2.2 Pablo niega haber recibido su evangelio de hombres; cf. Grosheide, p. 349. Pero el contexto de Gálatas indica que en ese caso «su evangelio» tiene que ver con lo de quedar libres de la ley y con lo de ir destinado a los gentiles. Aquí el punto de interés es diferente. Ver bajo v. 11.

(b) Así también con el catálogo de las apariciones del Resucitado (w. 5-7), sin par en la literatura primitiva. Como es poco probable que este catálogo forme parte del credo mismo, su inclusión parece obedecer a intención de énfasis. Cristo *fue visto* por todas esas personas, lo cual quiere decir que fue visible corporalmente de este lado del sepulcro.

Tercero, el catálogo de apariciones concluye con la experiencia del propio Pablo (v. 8), que lo conduce a una breve reflexión acerca de su apostolado (w. 9-10). Puesto que por lo demás estas palabras resultan innecesarias para el argumento, hay que preguntarse qué originó el que se pusieran allí. La mejor respuesta parece ser que reflejan el conflicto entre él y ellos que se había abordado por última vez en 14.36-38. Al relatar su propia experiencia del Cristo Resucitado, se describe a sí mismo como «uno que es ektróma», palabra que significa «malparto» o «abortivo», y que probablemente se refiere a su condición «humilde» como el «más pequeño» entre los apóstoles, calificativo que tal vez algunos de los corintios le echaban en rara a modo de epíteto. En cualquier caso, como en 4.8-13 donde también establece su propia perspectiva del apostolado en contraposición a la de ellos, aprovecha su baja condición con el fin de exaltar la gracia de Dios en su vida, una parte no poco importante de la cual se manifiesta en el hecho de que ellos hayan llegado a la fe por medio de un ektróma como es él (v. 11).

Es así como esta sección introductoria sirve tanto para fundamentar en Cristo mismo el argumento que sigue, como para fundamentar la autoridad de Pablo en el hecho de que él ha visto al Señor resucitado y en el hecho de que ellos mismos son fruto de su ministerio (cf. 9.1-2). Al mismo tiempo sirve para ilustrar una vez más su propio modo de entender el apostolado como algo que sigue el modelo del Crucificado (cf. 2.1-5; 4.8-13; 9.15-23).

1-2 Esta oración inicial sirve para introducir la mayoría de las inquietudes que se desglosarán en el argumento que viene a continuación, por lo menos hasta el v. 28. Al mismo tiempo, enlaza lo que sigue con lo que ha precedido inmediatamente. El verbo «doy a conocer»[24], si bien en última instancia significa «os recuerdo» (así BJ), probablemente sea un inenioso trozo de ¡ronía que recoge el verbo de 14.38, «si alguno ignora». Contra quienes

23 Cf. P. von derOsten-Sacken, «Die Apologie des paulinischen Apostolats iu 1 Kor 15:1-11», ZNW 64, 1973, pp. 245-262; ef. tb. M. J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in theNewTestament,* Grand Rapids, 1982, p. 13.

24 Gr. yvtopt;w(RVR «declaro»); cí.12.3 y esp. Gá. 1.11, donde esta oración se repite casi al pie de la letra.

25 Cf. la misma combinación en 12.1 y 3, donde la ausencia de una división de capítulos hace resaltar más la conexión. Conzelmana, p. 250, prefiere considerar que este uso es «ceremonioso».

se creen «espirituales» en contraposición a Pablo, pronuncia él la sentencia de que la «ignorancia» de su mensaje como mandamiento del Señor significaba que ellos sedan «ignorados» por el propio Dios. Ahora les «da a conocer» a ellos lo **que ya saben, pero que parecen haber olvidado.**

Aunque la oración misma es un tanto enredada, a tal punto que algunos han desistido de darle explicación gramatical,[26] es fácil discernir el fluir del pensamiento de Pablo. El argumento tiene una estructura A-B-A-B:[127]

Os doy a conocer el evangelio — A
que os prediqué,
que también recibisteis,
en el cual también estáis firmes, — B
por medio del cual también sois salvados,
(es decir)
con qué palabra os prediqué — } A'
con tal que retengáis
a no ser que lo hayáis recibido en vano

Según este análisis A' repite el enunciado básico de A, en tanto que B expresa la respuesta de ellos al evangelio y B' sirve como su contrapunto negativo, para indicar el resultado neto de la actual posición de ellos con respecto a la resurrección. De modo que Pablo comienza: «Además os doy a conocer, hermanos, el evangelio que os prediqué.» En función del argumento en cuanto tal, estas palabras anuncian los w. 3-5, que dan el *contenido* del evangelio que Pablo predicó, y que fácilmente pudieron haber venido inmediatamente después de esto. Pero en vez de ello hace una digresión momentánea (B) para recordarles que el evangelio que él predicó es también el evangelio del cual depende el pasado de ellos («recibisteis» 3), como también su presente («perseveráis/estáis firmes» 31) y su futuro («estáis

26 P.ej., F. Blass consideró que las dos cláusulas finales eran una glosa (ver BDF, p. 478). La solución más comdn es invertir las dos cláusulas finales, de modo que digan «si retenéis lo que os prediqué» (así RVR y la mayoría de las versiones en español; en cambio cf. RVA). Pero ninguno de esos expedientes es necesario.

27 Adoptada en inglés por la RV; cf. Edwards, p. 391; Findlay, p. 919; Bachmann, p. 429. La objeción de Héring, p. 157, de que esto deja a Kaiexeie sin complemento, carece de pertinencia.

28 Gr. be; probablemente un consecutivo, de donde la trad. de RVR.

29 En cuanto a este vocativo en 1 Corintios, ver bajo 1.10.

30 Gr. xCtpekctp¿TE (ver bajo 11.23). Aunque esta es la expresión referente a la «transmisión» de la tradición, en este caso se refiere también a que ellos lo recibieron o aceptaron en forma salvadora, es decir, se refiere a su conversión.

31 Gr. perfecto (easrhcate); probablemente Pablo quiere decir que el evangelio es aquello «en lo cual ellos se encuentran actualmente como creyentes». Cf. esp. Ro. 5.2.

siendo salvados»[32] [33] Habiendo, pues, hecho hincapié en que el evangelio que él predicó es también el evangelio al cual ellos deben su propia existencia, retoma la cláusula inicial, pero ahora por medio de una pregunta indirecta. Dejando por fuera la «digresión», las oraciones A-A' dicen: «Os doy a conocer el evangelio que os prediqué, es decir, con qué palabra[34] [a saber, la tradición que vendrá en los vv. 3-5] os prediqué.» Pero esta repetición del enunciado inicial conduce a una segunda «digresión» (B'), el contrapunto de B: «Con tal que[35] lo retengáis,[36] a no ser[37] que hayáis creído en vano».[38] Gramaticalmente, esta última cláusula va con A'; conceptualmente modifica a B [39]

A pesar de su modificación de las cláusulas de B, las cláusulas finales (B') no han de entenderse como duda por parte del apóstol. Más bien, la oración entera introduce muy bien las tres inquietudes de los vv. 3-28. Primero, la oración inicial sirve tanto de transición desde 14.36-38, como ya se señaló, como para anunciar la nota apologética de los vv. 8-11. Segundo, la frase repetida «evangelio que os prediqué» introduce los vv. 3-7, la «tradición» que tiene la muerte y resurrección de Cristo como su médula esencial, y que a la vez se convierte en predicado del argumento entero de los vv. 12-28. Tercero, las dos «digresiones» (B-B') anuncian el razonamiento de los vv. 12-19, que la propia existencia de ellos como creyentes es un argumento a favor de la resurrección de los muertos. Por un lado, las cláusulas de la parte B reafirman que los corintios deben su existencia total como creyentes al evangelio que Pablo predica, con su afirmación central de la resurrección de Cristo. Por otro lado, la cláusula final en B' es sin duda irónica, y se propone anunciar el argumento de los vv.14-19. Si ellos no se aferran al evangelio, es decir, si tiene razón la actual postura de ellos de que «no hay resurrección», entonces Cristo no resucitó, lo cual a su vez significa que ellos, efectivamente, creyeron en vano. Si ellos

32 Gr. ow~eo0e; eL 1.18, donde puede veme el mismo matiz futurista del presente; la salvación se da ahora, pero también está en proceso, para completarse en el día del Señor. Ver esp. Ro. 5.9; 1 Ts. 5.9-10. Así tb. Findlay, p. 918; Barrett, p. 336.

33 Cf. R-P, p. 331.

34 Gr. rLvt koyw; cf. el uso en 1 Ts. 4.2.

35 Gr. EL («Si»); la traducción aquí sugerida resulta apropiada cuando la cláusula con «si» sigue a la cláusula a la cual modifica, como aquí. Cf. 1 Ti. 2.15.

36 Gr. KateXete; cf. la afirmación en 11.2.

37 Gr. eicso5 EL prl; ver bajo 14.5.

38 Gr. EL··; en el NT sólo Pablo lo usa (Ro. 13.4; Gá. 3.4 [dos veces]; 4.11; Col. 2.18). Algunos prefieren decir que aquí significa «sin atención» u «ociosamente» (p.ej., Findlay, p. 919; R-P, p. 332). Esto es posible, pero deja por fuera la ironía y el nexo tan cercano con el v.14.

39 Este es el punto que pierden de vista aquellos que consideran que este análisis es «insostenible» (p.ej., R-P, p. 332).

tienen razón, entonces todo es mentira, y ellos dejan de existir por completo como creyentes.[40]

3a Con un «porque» explicativo procede Pablo a introducir la «palabra» (v. 2) del «evangelio que prediqué». El lenguaje es casi idéntico al de 11.23. Estos dos textos juntos dejan claro que éste es el vocabulario técnico, procedente de la herencia judía de Pablo, para referirse a la transmisión de instrucción religiosa.[41] Como con la tradición referente a la Cena del Señor, este modo de expresarse indica que los asuntos esenciales se remontan al puro principio de las cosas. De importancia crucial aquí es la clara implicación de que las dos afirmaciones básicas de la fe cristiana, la expiación mediante la muerte de Cristo y una alta cristología basada en su resurrección,[42] estaban bien constituidas antes de que Pablo entrara en escena. A pesar de todo el proceso de formación que la teología cristiana experimentó en manos de Pablo,[43] los elementos básicos ya estaban allí antes de él. Esto es lo que él «recibió» y lo que «transmitió».

Lo que resulta menos seguro es el significado de la frase preposicional que se traduce en RVR «primeramente» y en la NIV, en inglés, «como de importancia primordial».[44] Como traduce RVR, podría indicar prioridad en el tiempo. Aunque eso podría defenderse (según lo cual él estaría remarcando que esto fue lo que él predicó y lo que ellos creyeron desde el puro principio de su llegada a Cristo), tanto la forma como el lenguaje sugieren que lo que a Pablo le interesa es lo segundo (así RVA, DHH y BJ, «en primer lugar»).[45] Entre todas las cosas que él proclamó y enseñó mientras estuvo con ellos, estos son los asuntos de «primordial importancia». Aquí está el contenido medular y esencial del evangelio que salva.

3b-5 Aunque el material de los vv. 6-7 es «tradicional» por su propia naturaleza y, por lo tanto, probablemente pertenezca a «lo que Pablo recibió y les transmitió», parece poco probable que perteneciera también al «evan-

40 Es por ello que el texto occidental (ver n.15) pierde de vista por amplio margen el punto de Pablo.

41 Ver bajo 11.23, esp. a. 16.

42 Aunque es cierto que no hay en este credo una cristologfa explícita, la resurrección es el principal catalizador experiencia¡ para tal teologización en la iglesia primitiva. Ver, p.ej., Hch. 2.36; Ro. 1.3-4; y la cristología implícita en este argumento en vv. 22-28 y 45-49. A este respecto verG. Delling, «Die bleibende Bedeutsamkeit der Verki1ndigung des Anfangs ¡in Urchristentum», *ThLZ* 95, 1970, pp. 801-809.

43 Particularmente la clara visión de que esa obra redentora anula todo otro fundamento para la relación con Dios, de modo que gentiles y judíos por igual son aceptados gratuitamente por gracia.

44 Gr. ev *np~s.*

45 la preposición con el plural *npalcols* parece apuntar, especialmente, en esta dirección. Se esperada ev apXn si él pensó «en el principio» (cf. Fil. 4.15). Cf. el mismo uso en Platón, Statesman, p. 522c.

gelio que os prediqué». Por esta razón, sumada a la estructura simétrica de los vv. 3b-5, la mayoría de los eruditos consideran que estos versículos (3b-5) son una expresión de un credo cristiano muy primitivo, mientras que los vv. 6-7 representan tradiciones posteriores que Pablo añade al final para completar sus inquietudes personales.

En cuanto al credo en sí, ha habido bastante debate en tomo a varias cuestiones[47] su unidad; la extensión de su contenido;[49] y su idioma original.[50] En estos asuntos nos remitimos a la bibliografía. En su forma actual consta de cuatro líneas, cada una de ellas introducida por un hoti («que»),[51] remarcando así el contenido de cada línea. Las cuatro líneas se hallan en dos conjuntos casi perfectos de paralelos semíticos. Las líneas 1 y 3, que describen la muerte y resurrección de Jesús, se corresponden formalmente,

46 A este respecto cf. las instrucciones de Jesús resucitado en Le. 24.45-47, donde él «les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras», que dicen que «el Cristo padecerá y resucitará de los muertos al tercer día». Estos dos pasajes dan todavía más crédito a la probabilidad de que el autor del tercer Evangelio fuera un compañero del apóstol Pablo. Cf. ib. el sermón «modelo» para la sinagoga helenística, consignado en Hch. 13.16-41, esp. vv. 28-31, donde se establecen los mismos cuatro puntos.

47 Para una bibliografía hasta 1970 ver Conzelmann, p. 254, n. 54. Para una reseña de los problemas y el debate verJ. Kloppenborg, «An Analysis of the Pre-Pauline Formula ¡a 1 Cor. 15:36-5 ¡a Light of Some Recent L iterature», CBQ 40, 1978, pp. 351-367; y J. Murphy-O'Connor, «Tradition».

48 La unidad del «credo» fue rechazada por U. Wilckens, «Der Ursprung der überlieferung der Erscheinungen des Auferstanden: Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15.1,11», *Dogma and Denkstrukturen, W.* Joest y W. Pannenberg, eds., Gotinga, 1963, pp. 81-95; fue seguido por R. Fuller, *TAeFormation oftheResurrection Narratives,* Londres, 1972, pp. 13-14. Para una respuesta ver Murphy-O'Connor, «Tradition», PP. 583-584.

49 Aunque la mayoría considera que va hasta el v. 5 completo, algunos han alegado que sólo llega hasta el final del v. 4 (Héring, p. 158; P. Winter, «I Corinthians XV 36-7», NovT 2, 1957, pp. 142-150), mientras que otros han alegado que sólo llega hasta el primer *eruc* del v. 5 (E. Bammel, «Herkunft and Funktion derTraditionselemente in I Kor.15:1-11», TZ 11, 1955, pp. 401-419; y H.-W. Bartsch, «Die Argumentation des Paulus in I Cor. 15:3-11», ZNW 55, 1964, pp. 261-274). Ninguno de ellos ha logrado mucho apoyo.

50 Esto tiene que ver también con su procedencia original, fuera palestina (y, por tanto, originalmente en arameo) o helenística (por tanto, originalmente en griego). Jeremias, *La última cena, pp.* 105-108, y «Artikellos *Christos.* Zur Ursprache von I Kor 15:36-5», ZNW 57,1966, pp. 211-215 y B. Klappert, «Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1. Kor.xv.3-5», NTS 13,1966-1967, pp. 168-173, han sido los principales defensores de lo primero. H. Conzelmann, «On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians 15:3-5», *Int* 20, 1966, pp. 15-25 y P. Vielhauer, «Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie», EvT 25, 1965, pp. 56-57, son los principales expositores de lo segundo. Para más bibliografía ver Kloppenborg, «Analysis», p. 352, n. 5.

51 En realidad *Kan* oTL en las líneas 2-4. Fue esto lo que convenció a Wilckens (n. 48 arriba) de que el credo carecía de unidad; Murphy-O'Connor ha argumentado que la fórmula refleja el método de citación de Pablo que se halla en 8.4, y que es su modo de destacar cada línea procedente de una fuente común.

incluyendo la frase «conforme a las Escrituras»; las lineas 2 y 4 responden respectivamente a las líneas 1 y 3, fundamentando su contenido. Así:

1) que Cristo murió por nuestros pecados
conforme a las Escrituras;
2) y que fue sepultado;
3) y que resucitó al tercer día,
conforme a las Escrituras;
4) y que apareció a Cefas [y][52] a los doce.

Línea 1. Que «Cristo murió por nuestros pecados» es la creencia primordial de la fe cristiana. Hay que señalar varios elementos: (a) En 1 Tesalonicenses 4.14 Pablo dice sencillamente: «Creemos que Jesús murió y resucitó.» Pero el credo emplea[53] el título divino como nombre, «Cristo murió». Aunque para entonces ese se había convertido en el nombre divino de Jesús, sin duda seguía comportando matices mesiánicos. En la forma cristiana de entender las cosas, el Mesías se caracteriza ante todo por esta realidad: «Murió para quitar nuestros pecados» (cf. 1.23; 2.2).

(b) La expresión «por nuestros pecados»[54] es un reflejo directo del texto de la LXX para Isaías 53.[55] Como el judaísmo *no* interpretaba este pasaje

52 No puede saberse si esta segunda aparición pertenecía o no a la fórmula del credo; si es así, entonces probablemente habría sido introducida por un *xai,*, que Pablo ha cambiado a ELw, con el fin de convertirla en su lista en la segunda de seis apariciones.

53 Se debate al respecto en los escritos, ya que Pablo usa el título sin artículo XpLvsos para referirse a Jesús por lo menos 126 veces. Por eso se asegura que el título es una adaptación paulina. Desde luego, eso no puede ni demostrarse ni refutarse. Pero hay buenas razones para creer que el credo original se expresaba en términos del Mesías y no simplemente con el nombre de Jesús. Después de todo, era allí donde radicaba el impacto teológico. La evidencia de Lc. 24.46 sugiere también que el título pertenece a la tradición. Si es así, entonces puede ser que Pablo usara simplemente la forma sin artículo. Cf. el debate entre Jeremias y Conzelmann (n. 49).

54 Gr. *unep =v ap.aptrwv rllttuy;* esta combinación es inusitada en Pablo, pero no desconocida. La frase idéntica aparece nuevamente en Gá. 4.1 (probablemente, puesto que hay variación textual). El plural vuelve a aparecer en el v. 17, así como en Gá. 1.4; Ro. 4.7; Col. 1.14; Ef. 2.1. Por ello no es muy cierto cuando se afirma, como se hace con frecuencia, que este uso no es paulino. A esa afirmación se llega mediante la metodología inusitada de comenzar con Romanos y Gálatas, donde el uso es principalmente singular, dejando de lado Colosenses y Efesios por considerarlas no paulinas (¡en parte sobre la base de este uso!), y considerando que el uso en Gá. 1.4 y en Ro. 4.7 procede de «material tradicional». Pero eso no funciona muy bien, porque esos dos pasajes son ahora composiciones paulinas libres, y porque él ha demostrado ser bien capaz de adaptar el material tradicional (cf. bajo 11.23-25).

55 El plural «nuestros pecados» aparece en vv. 4, 5 y 6; «por los pecados» aparece en v. 10; y «sus [de ellos] pecados» en vv. 11 y 12. Algunos han dudado de que esto refleje la LXX, ya que la L.XX no usa la preposición *unep;* pero sí usa *nepr,* y en el griego koiné ambas han llegado a ser casi intercambiables. Cf. Conzelmann, p. 253, n. 48.

mesiánicamente, pon lo menos no en función de un Mesías personal,[56] y como no hay una conexión inmediata entre la muerte de Jesús y la idea de que su muerte fue «por nuestros pecados», es justo decir que quienquiera que haya hecho esa conexión es el «fundador del cristianismo». Toda la evidencia apunta hacia Jesús mismo, especialmente en la Ultima Cena, con la interpretación de su muerte según el lenguaje de Isaías 53 como algo que es «por vosotros» (ver bajo 11.23-35).

(c) Este es el lenguaje de la expiación. Al decir que «Cristo murió por nuestros pecados», el credo presupone la alienación entre Dios y los hombres a causa de la rebeldía y el pecado del hombre, cuya pena justa es la muerte. la muerte «por nuestros pecados» quiere decir que uno murió a favor de otros para satisfacer la pena y para superar la alienación. Así, aun cuando no hay aquí rola «teoría» de la expiación, sino sólo la afirmación, el concepto de sustitución está entretejido en el más primitivo de los credos cristianos.[7] En la teología paulina esto incluye no sólo el perdón de nuestros pecados pasados, sino también, en un sentido muy real, la liberación de la esclavitud de la propia condición de pecado.

(d) Por último, la frase agregada «conforme a las Escrituras», probablemente no tiene la intención de apuntar a un solo pasaje o conjunto de pasajes sino a la realidad más amplia del AT, en la cual «la Escritura se considera como un todo»[58] Según «las Escrituras», Dios había estipulado que la muerte de un cordero sin mancha debía formar parte del rescate de Israel de la esclavitud de Egipto. Esto, a su vez, llegó a ser parte del sistema sacrificial en el cual los animales «llevaban los pecados» del pueblo en el día de la expiación. Y este lenguaje es recogido una vez más en Isaías 53 para describir a aquél que «como cordero llevado al matadero» quitó los pecados del pueblo.

Aunque ciertamente esta primera línea ha de entenderse como parte del credo,[59] y de ahí que se la incluya, al mismo tiempo sirve para remarcar la

56 Ver A. Neubauer, ed., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to Jewish Interpreters*, 2 vols., reimpr., Nueva York, 1969.

57 Cf. R-P, p. 333. Conzelmann, p. 255, pretende distinguir entre «sacrificio expiatorio» y «sacrificio vicario»; pero es dudoso que eso hubiera tenido significado alguno para los cristianos primitivos, cuya historia en el judaísmo ya comportaba como algo inherente la idea del sacrificio vicario en la expiación misma. A este respecto ver tb. H. Ridderbos, «The Earliest Confession of the Atonement in Paul», Reconciliation arad Hope, R. Banks, ed., Grand Rapids, 1974, pp. 76-89, esp. pp. 79-81.

58 Así Conzelmann, p. 255. Esto no excluye la idea de que también se tenga en mente pasajes particulares; pero es probable que el plural no se refiera tanto a pasajes específicos como al AT concebido en su integridad.

59 En cuanto a la combinación «murió» y «resucitó» en el NT, ver esp.1 Ts. 4.14; 2 Co. 5.15; Ro. 4.25; 14.9; Hch. 3.15;1 P. 1.19-21; Ap. 1.5.

realidad de su muerte y quizás para machacar una vez más el punto de los capítulos 1-4, que el evangelio no es «sabiduría» concebida humanamente sino el relato de un Mesías crucificado que murió a favor de los pecadores.

Línea 2. Esta adición a la línea 1, «y que fue sepultado», sirve para verificar la realidad de la muerte.[60] En el contexto actual remarca el hecho de que un cuerpo muerto fue colocado en el sepulcro, de modo que la resurrección que viene después será reconocida como una realidad objetiva, y no simplemente como un fenómeno «espiritual». Por consiguiente, aun cuando el punto es incidental para lo que a Pablo le interesa, esta expresión tan primitiva de la fe cristiana verifica también la realidad de los relatos del sepulcro vacío.[61] ES común en algunos círculos de eruditos del NT el negar esto último;[62] pero eso parece ser un alegato forzado. El énfasis conjunto de muerte, sepultura y resurrección al tercer día habría tenido como concomitante natural un sepulcro vacío, aun si no se expresara de ese modo. Dado este lenguaje, incrustado en el corazón de la tradición más primitiva, los primeros cristianos y Pablo considerarían impensable que algunos negaran que ellos creían que además el sepulcro estaba vacío, o que tales relatos fueran creación de una generación posterior que necesitaba «verificación objetiva» de la resurrección. Uno podría no creer que Jesús resucitó y que por tanto la tumba estaba vacía; pero apenas podría uno, con buen fundamento histórico, negar que ellos creían tal cosa.

Línea 3. Con esta línea Pablo llega a su inquietud actual. Sin embargo se atiene al lenguaje del credo, «que resucitó al tercer día conforme a las Escrituras». A diferencia de las dos líneas anteriores, en este caso el verbo es un pasivo perfecto («él ha sido resucitado» , lo cual da a entender que fue resucitado pero también que todavía vive. Nuestra dificultad radica en determinar exactamente qué se quería decir con «al tercer día conforme a las Escrituras».

60 Pero no necesariamente que la muerte sea la condición previa para la resurrección (p.ej., Martin, p. 98).

61 Así la mayoría de los comentaristas; cf. Sider, «Understanding», p. 38; R. Stein, «Was the Tomb Really Empty?», JETS 20, 1977, pp. 27-29; y W. L Craig, «The Historicity of the Empty Tomb of Jesus»,NTS31,1985, pp. 39-67, esp. pp. 39-42. Para el debate verJ. Mánek, «The Apostle Paul and the Empty Tomb», NovT 2, 1957, pp. 276-280.

62 Ver, p.ej., Conzelmann, p. 255, y «Analysis», p. 21; cf. E. L Bode, *TheFirstEasterMorning*, AB 45, Roma, 1970, pp. 98-100. En cuanto a otros, especialmente entre los eruditos alemanes, ver Craig, «Empty Tomb», p. 69, n. 10.

63 Cf. Harris, *Raised, pp.* 37-40.

664 El perfecto se repite en todo el capítulo cuando se refiere a Cristo (vv. 12, 13, 14, 16, 17 y 20). La voz pasiva es un ejemplo del «pasivo divino», cuyo sujeto implícito es Dios (ver v.15); cf. bajo 1.5-8; 12.7. Hay que señalar aquí que es absolutamente crucial, para el modo como Pablo ve las cosas, el que no fue tanto que Jesús resucitara sino que Dios lo resucitó, vindicándolo así. Ver esp. vv. 20-28.

El problema con la primera frase, «al tercer día», tiene que ver tanto con su origen como con su significación para el credo. Aunque se han ofrecido varias soluciones, la más probable es la de que «al tercer día» haya quedado en el credo principalmente porque ése fue, de hecho, el día en que se descubrió el sepulcro vacío y en que tuvieron lugar las primeras apariciones del Resucitado5 Cabe figurarse que el acontecimiento tuvo tal impacto sobre quienes vieron a Jesús vivo después de su crucifixión, que simplemente se hizo llegar hasta el credo, más o menos del mismo modo que la tradición de la Cena del Señor conllevaba la frase «la noche que fue entregado» (ver bajo 11.23). A ello se añadiría la comprensión posterior de los discípulos, como algo referente a la resurrección, del dicho por lo demás enigmático de que Jesús «destruiría el templo y en tres días lo levantaría» (Juan 2.19-22; cf. Marcos 14.58//Mateo 26.61; Marcos 15.19//Mateo 27.40). Es decir, su propia experiencia del Señor resucitado «al tercer día», más su recuerdo[66] posterior de que él mismo había predicho de ese modo tal acontecimiento, se combinaron para fijar la frase en el credo.

La frase «conforme a las Escrituras» ha planteado dificultades todavía mayores. Puesto que ni la tradición del tercer día ni la de la resurrección están bien atestiguadas en el AT, se han ofrecido varias teorías: (a) que modifica a «al tercer día» y se refiere a ciertos textos específicos del AT;[67]

65 En cuanto a otras opciones ver Craig, «Empty Tomb», p. 42. I-Iarris, *Raised,* pp. 11-12, argumenta también a favor de una combinación de varios factores. La alternativa básica es que la expresión «conforme a las Escrituras» implica que la fórmula se basa primordialmente en algunos pasajes particulares de la Escritura, que llegaron a ser la base de su origen (cf. p.ej., Conzelmann, p. 256 [el cual véase para otras alternativas]; H. K. McAsthur, «`On che Third Day'», NTS 18, 1971-1972, pp. 81-86). Esto se basa, en parte, en el esquema precedente, en el cual «por nuestros pecados» no se basa en la experiencia de ellos sino en su comprensión de que la muerte de Jesús daba cumplimiento a la Escritura.

66 Como indican explícitamente las predicciones de la pasión en Marcos (8.31; 9.31; 10.34} Estas predicciones son cuestionadas en muchos sectores por lo explícito de su lenguaje. Pero no hay ninguna buena razón para dudar de que Jesús predijo tanto su muerte (después de todo, en realidad él la precipitó al llegar a Jerusalén y purificar el Templo en la pascua) como su vindicación por Dios mediante la resurrección. Cuánto del lenguaje preciso pertenece a las propias palabras de Jesús, y cuánto al recuerdo de los discípulos, posteriormente al acontecimiento, carece de sentido. «Después de tres días» puede bien haber sido parte de las palabras de Jesús, como reflejo de un motivo del AT, apoyado por midrash y targum, de que el día tercero era «el día de la salvación, liberación y manifestación divinas» (Bode,Easter, p. 125).

67 El que se menciona más frecuentemente es Os. 6.2 («nos dará vida después de dos días; en el tercer día nos resucitará, y viviremos delante de **él»); y a veces Jon. 1.17 (sobre la base** de Mi. 12.40) y 2 R. 20.5 (la promesa de restauración a Ezequfas, «al tercer día subirás a la casa del Señor»). El texto de Oseas es el más prometedor en este sentido, especialmente porque se ha demostrado que desde una época muy temprana (al menos el siglo II d. C., aunque probablemente antes) los rabinos interpretaban este texto en función de la resurrección. Ver McArthur, «'Third Day'», pp. 81-86. La dificultad con todos estos pasajes es el silencio de la iglesia primitiva al respecto. En ningún punto del NT ni poco tiempo después

(b) que se refiere o bien a intentos cristianos primitivos de escribir relatos de la pasión y la resurrección" o a Libros de Testimonios que contenían citas del AT que se interpretaban proféticamente con referencia al tercer día;[69] (c) que refleja una creencia popular judía de que la corrupción comenzaba sólo después del tercer día, de modo que Jesús fue resucitado al tercer día para dar cumplimiento al Salmo 16.9-11 (LXX) según el cual su cuerpo no sufriría la «corrupción»;[70] (d) que modifica sólo al verbo «resucitó» y no incluye a «al tercer día»;[71] y (e) que tiene aquí la misma fuerza que tenía en la línea 1, afirmando así que el AT como un todo da testimonio de la resurrección al tercer día. Esta última opción parece la más probable. Si es así, entonces una tradición temprana veía la evidencia combinada de Salmo 16.8-11 y Salmo 110.1 como testimonio de la resurrección del Mesías (cf. Hch. 2.25-36); y lo de que ocurriera «al tercer día» probablemente se vio en términos de la diversidad de textos del AT en los cuales la salvación o vindicación tuvo lugar al tercer día.[72]

no hay nadie que apele a ninguno de esos textos como referencia a la resurrección al tercer día. Cf. Craig, «Empty Tomb», p. 45.

68 W. Bussmana, Synoptische *Studden, iii,* Zu *den Sonderquellen,* Halle, 1931, pp. 186-191. Además de la improbabilidad inherente de esta propuesta, tiene en su contra el paralelo en el v. 3 que ciertamente se refiere al AT y al hecho de que la frase at, y~ se refiere Invariablemente al AT y sólo mucho después (siglos II-III) a documentos cristianos.

69 Cf. D. Ploofj, Studies in *the* TestimonyBook, Amsterdam, 1932, pp. 6-7, y V. Taylor, The Formation of che Gospel Tradition, Nueva York, 1933, p. 49, n. 2. Pero incluso si existían tales libros, eso apenas elimina la dificultad, ya que todavía habría que encontrar los textos apropiados del AT que habrían podido incluirse.

70 D. Hill, «On che Third Day»,ExpT78,1966-1967, pp. 266-267.

71 B. M. Metzger, «A Suggestion Concerning the Meaningof I Cor.XV.4b»,JTS8,1957, pp. 118-123. Esta seda por sí misma una solución fácilmente aceptable a un nudo bien difícil; pero aquí no está por sí misma. La frase «conforme a las Escrituras» en la línea 1 sólo tiene sentido si modifica a la cláusula completa que le precede. Por analogía, lo más probable es que aquí también haga lo mismo.

72 Ver Hill, «Third Day»; cf. K. Lehmana, *Auferwecht* am dritten Tag nach der Schrift, Friburgo, 1968, pp. 262-290; y Bode, Easter, pp. 119-126, quien considera este fenómeno como el origen de la tradición del tercer día. Sin embargo, sin un acontecimiento histórico esto parece extremadamente improbable. Ver la crítica en Craig, «Empty Tomb», pp. 45-49, quien adopta una postura semejante a la que aquí asumimos; tb. I-ianis, Raise4 pp. 10-11. Hay que señalar, sin embargo, que por lo menos tan pronto como el Evangelio de Mateo, la «señal de Jonás» se interpretó como referencia a los «tres días y tres noches» que pasó Jonás en el vientre del pez, lo cual a su vez se vio como predicción de la resurrección de Jesús. El dicho sobre la «señal de Jonás» aparece en Mateo, tanto en un paralelo con Marcos (Mi. 16.4//Mr. 8.12) como en un paralelo «Q» con Lucas (Mt. 12.39-40//í.c. 11.29-30). En el paralelo marrano, que no tiene mención de Jonás (no se dará señal alguna), la redacción mateana añade «sino la señal de Jonás», que en ese punto queda sin interpretación. En el dicho de «Q», la versión de Lucas indica que Jonás mismo es una «señal» para los ninivitas, cosa que en el Evangelio de Mateo recibe la explicación adicional basada en los tres días y tres noches que pasó en el vientre del pez.

Línea 4. No sólo es cierto que Jesús resucitó, sino además que «apareció a Cefas, y después a los doce». Así como la línea 2 sirve para fundamentar la línea 1, así esta línea fundamenta la línea 3 y, por consiguiente, destaca también la realidad objetiva de la resurrección. El «fue resucitado» y «fue visto».[73] Esto es tan crucial para el argumento presente, que Pablo decide añadir a estas dos, otras cuatro apariciones (vv. 6-8). El punto de Pablo parece enfático. La resurrección de Jesús de entre los muertos no fue una forma de existencia «espiritual». Así como realmente murió y fue sepultado, así también fue realmente resucitado corporalmente de entre los muertos[74] y fue visto por un gran número de testigos en diversas oportunidades.

En las narraciones de los Evangelios, las primeras apariciones son a unas mujeres;[75] en esta «tradición» esas apariciones se dejan a un lado, en favor de las apariciones a Pedro ,~ a los doce, que se consignan también en la tradición de los Evangelios.[6] Puesto que aquí se le llama a Pedro «Cefas», que es el apelativo que habitualmente le da Pablo (ver bajo 1.12), hay que tener cuidado en cuanto a si ese nombre realmente estaba en la «tradición» que cita Pablo. Puede significar, como han argumentado algunos,[77] que la tradición termine con el verbo «apareció/fue visto». Es más probable que signifique, simplemente, que Pablo ha puesto su término preferido en lugar de cualquier otro término que estuviera presente en la tradición.[78]

No puede saberse si la adición «después a los doce» pertenecía al credo en sí, o si es el inicio de la expansión que Pablo hace en la última linea. En cualquier caso, la referencia es a una aparición como la que se halla en Juan

73 Gr. ~rl. I-Ia habido un debate considerable acerca de si este verbo implica una forma de «revelación» o una verdadera «visión». Pero la mayor parte de ese debate, o carece de pertinencia, o está basado en prejuicios (como Kim, Origin, p. 55, n. 1, señala con razón respecto al estudio de Marxsen [en Resurrection, pp. 98-111]). La forma del credo, cuyo sujeto es siempre Cristo, ha determinado que el verbo se dé en voz pasiva. Si bien esto implica que la iniciativa ciertamente fue de él (por consiguiente, «apareció»), eso no quiere decir que fuera menos visible para quienes lo vieron. Ver tb. el estudio de G. O'Collins, *The Resurrection* ofJesusChrist, Valley Forge, 1973, p. 7.

74 Contra E.Güttgemanns,DerleidendeApostel undseinHerr, Gotinga,1966, pp. 53-94, quien considera que Pablo está respondiéndoles a unos gnósticos y que está usando la palabra sóma no tanto para remarcar la naturaleza corporal de la resurrección, sino para distinguir entre Cristo mismo y los cristianos posteriores, ya que los gnósticos estaban fundiendo ambas nociones en una sola realidad espiritual.

75 Esto es as(en Marcos, Mateo y Juan, más el final espurio de Marcos (cf. 16.9). Es de cierto interés el que éste sea otro punto en el cual coinciden Lucas y Pablo.

76 En cuanto a Pedro ver Lc. 24.34; en cuanto a los doce, ver Le. 24.36 (aunque podría entenderse que incluye a más personas), Jn.21.19, y Mi. 28.16-17. El final espurio de Marcos (16.9-14) refleja la tradición de María Magdalena procedente del Evangelio de Juan, la aparición a los dos discípulos (cf. Le. 24.13-34) y una aparición a «los once».

n Ver arriba, a. 49.

78 En el relato lucano se lo llama «Simón» (Lc. 24.34).

21.19. El uso del término «los doce» es indicio claro de que en la etapa primitiva éste era un título dado al grupo especial de doce hombres a quienes Jesús llamó para que «estuvieran con él» (Mc. 3.14). Esta es, entonces, su designación colectiva; no quiere decir que todos los doce estuvieran allí, puesto que la evidencia indica otra cosa. Esta designación de los discípulos de Jesús, más el hecho de que Pablo se referirá después a una aparición a «todos los apóstoles» (v. 7), sugiere muy fuertemente que la fusión de estos dos términos en el título «los doce apóstoles» todavía no había tenido lugar en la iglesia. Es decir, en la opinión de Pablo «los doce» eran una entidad diferenciada, que sin duda eran considerados apóstoles,[65] pero esta última designación abarcaba a un número mucho mayor de personas[66] La idea de que sólo había doce apóstoles pertenece a un estrato posterior -o diferente- de la tradición cristiana.

6 El lenguaje de las tres apariciones adicionales (vv. 6-7) es tan cabalmente paulino, que parece probable que estos rubros hayan sido añadidos por el propio Pablo, probablemente a partir de una «tradición» diferente. Con tradición no queremos decir aquí otro credo, sino simplemente información que estaba al alcance de Pablo, fuera de la fuente que fuera. Después de todo, la implicación clara del v. 6 es que los testigos oculares estaban al alcance y podían ser consultados, y para una información así difícilmente se necesitaría una fuente especial. Estos elementos adicionales parecen tener dos funciones: primero, destacar aún más la veracidad de la tradición de que en el caso de Jesús tuvo lugar una verdadera resurrección; segundo, establecer un puente de tradición entre los doce y Pablo, ya que cuando llega a su propia experiencia el interés vira, por un momento, de la resurrección de Jesús al puesto de Pablo en la tradición. El hecho de que ninguna de estas otras tres apariciones se conozca por lo demás a partir de las otras fuentes que tenemos disponibles no es sino un recordatorio de que los

65 De otro modo Schmithals, Office, pp. 73-79, quien arguye, en forma poco convincente, que el lenguaje del v. 7, «después a todos los apóstoles», excluye a Pedro, a Santiago y a los doce porque, según Pablo, ellos no habrían sido considerados dignos de una segunda manifestación (p. 79).

66 Entre ellos el propio Pablo, Santiago (Gá. 1.19), Andrónico y Junias (Ro. 16.7; probablemente se trate de Andrónico y su esposa); y tb. por implicación Silas y Timoteo (1 Ts. 2.7), así como Bernabé (Gá. 2.7-9; 1 Co. 9.5-6).

67 No todos estarán de acuerdo. Algunos han sugerido la tesis improbable de que se reflejen aquí dos tradiciones «rivales» procedentes de Jerusalén (Pedro y los doce; Santiago y los apóstoles). Ver esp. A. l-larnack, «Die Verkliirungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I. Kor.15.3ff.) and die beiden Christusvisionen des Petrus», *SitzungsberichtederPreussischenAkademiederWissenschaften, philosophisch-historischeKlasse,* 1922, p.67; seguido por Wilekens, «Ursprung»; Winter, «I Corinthians XV 3b-7», p.145; Ruef, p. 160. Pero ver la refutación en Schmithals, Office, p.74.

escritos que tenemos de la iglesia primitiva, entre ellos los documentos del NT, son una pequeña colección que, cuando más, nos permite ver un fragmento de la historia primitiva, pero que ni siquiera se acerca a dar un panorama completo.

En cuanto a la aparición a «más de quinientos hermanos a la vez» [82] no se sabe nada más. Probablemente, como ocurre con Pablo en otros puntos (ver bajo 1.10), la designación «hermanos» incluya tanto a hombres como a mujeres, ya que es testimonio unánime de las diversas tradiciones el que Jesús tuviera entre sus discípulos a hombres y mujeres. El adverbio «a la vez» difícilmente puede explicarse si no es como un intento por recalcar la realidad y objetividad de esta aparición. [3] Pero fuera de allí, en lo que a tiempo y lugar se refiere, todo es mera especulación. [4]

Todo el mundo concuerda en que las palabras «de los cuales muchos viven aún, y otros ya duermen» son una adición paulina. Pero no todos concuerdan en cuanto a su significación. Lo que habitualmente se entiende es que sirve como una especie de invitación abierta a que los corintios averigüen por su cuenta, por decirlo así, poniendo énfasis en «de los cuales muchas viven aún», con una leve nota de pesar de que algunos efectivamente se hayan dormido ya. [5] Otros ponen énfasis en «y otros ya duermen» como una especie de anticipo del argumento que comienza en el v. 12, con la implicación de que los corintios que dicen que no hay resurrección de los muertos están afirmando también que ellos no tienen la expectativa de morir.[86] Pero como esto último no se destaca de modo específico en el

82 Gr. e~, quede ordinario, como en otros lugares del NT, significa «de una vez por todas» (Ro. 6.10; He. 7.27; 9.12;10.10). Es por esta razón que P.J. Kearney, «He Appeared to 500 Brothers (I Cor. XV 6)», NovT 22, 1980, pp. 264-284, reconstruye los vv. 6-7 de modo que quedan en forma de doxología: «Apareció arriba (exav(o) a 500 hermanos, una vez por todas a todos los apóstoles.» Pero tal sugerencia se basa en demasiadas improbabilidades incongruentes.

83 Como ha señalado Murphy-O'Connor, «Tradition», p. 586: «Un pequeño grupo de amigos cercanos podría ser acusado de autoengaño, pero tal hipótesis resulta mucho menos plausible cuando se trata de una gran muchedumbre.»

84 Algunos (p.ej., Findlay, p. 920) han sugerido Mt. 28.17, en tanto que otros han especulado que ésta es otra versión del relato de Pentecostés en Hch. 2 (E. von Dobschütz, *Ostern and Pfingsten: Eine Studie zu I Korinther 15,* Leipzig, 1903, pp. 33-43; Craig, pp. 218-219; S. M. Gilmour, «The Christophany to More Than Five Hundred Brethren», *JBL* 80, 1961, pp. 248-252). Para una reconstrucción viable de una aparición así en Galilea,verE. F. F. Bishop, «The Risen Christand the Five Hundred Brethren (1 Cor 15,6)»,CBQ 18, 1956, pp. 341-344.

85 En cuanto a este verbo con el significado de muerte cristiana, ver n. 37 bajo 7.39.

86 Esta opinión ha adquirido creciente popularidad. Entre otros ver Bartsch, «Argumentation», pp. 264-266; Conzelmann, pp. 257-258; Schütz, Paul, p. 85; B. Schneider, «The Corporate Meaning and Background of 1 Cor 15,45b - 'O ESCHATOS ADAM EIS PNEUMA ZOIOPOIOUN», CBQ 29,1969, pp. 450-467; ver tb. n. 20 bajo v. 35. Ver la refutación en Murphy-O'Connor, «Tradition», p. 586.

argumento que viene a continuación, y como Pablo parece mostrar una inquietud considerable por demostrar la realidad objetiva de la resurrección de Cristo, la interpretación tradicional es la que tiene más probabilidades de ser la correcta.

7 Por último, añade una aparición[87] «a Jacobo (= Santiago)», y «después a todos los apóstoles», ambas apariciones que también son desconocidas por las demás en la tradición canónica, si bien una aparición a Santiago se consigna en el apócrifo Evangelio de los Hebreos,[88] y Hechos 1.6-11 refleja una tradición de varias apariciones a aquellos que llegarían a ser conocidos como apóstoles[89] Este Santiago es el hermano del Señor, quien, junto con sus otros hermanos, «no creían en él» durante el ministerio terrenal de Jesús (Jn. 7.2-9), pero que aparecen con los discípulos después de la resurrección. En cierta etapa temprana llegó a ser dirigente en la iglesia de Jerusalén.[90] El primer contacto que Pablo tuvo con él fue en su primera y breve visita a Jerusalén cuando ya era cristiano (Gá. 1.19), pasaje en el cual también se refiere a Santiago como un «apóstol»[91]

El rubro final del catálogo, «después a todos los apóstoles», es el más desconcertante de todos, tanto en el sentido de a quiénes pretende incluirse en esta designación, como en lo referente al «acontecimiento» mismo: si Pablo se refería a una sola aparición a todos, o a apariciones a cada uno de ellos[92] En cuanto al segundo asunto, si bien no hay un «a la vez» como en el v. 6, la conjunción de enumeración «después», y el hecho de que la aparición a los doce fue colectiva y no individual, se combinan para sugerir que lo que se tiene en mente aquí es una aparición colectiva (probablemente acompañada de un encargo misionero). Además, uno esperaría que el apóstol hubiera escrito «y después a cada *uno de* los apóstoles» si hubiera sido ésa su intención.

87 El verbo ~n se repite en el caso de Santiago; algunos han dado importancia a esto, como si indicara el início de una tradición más. Pero eso parece poco probable; la razón de la repetición del verbo posiblemente tenga que ver con la extensión de la digresión del v. 6b acerca de más de quinientos. Al regresar a la enumeración de las apariciones, el verbo original queda ahora un tanto lejos y ha sido interrumpido por el v. 66, de modo que simplemente repite el verbo del v. 5, cosa que volverá a hacer en su propio caso en el v. 8 por razones de énfasis.

88 Segdn Jerónimo, *vir.ill.* 2; ver HSW I, p. 165.

89 Cf. Findlay, p. 921.

90 Cf. Hch. 12.17; 15.13; 21.18; ver tb. los datos de Pablo que lo corroboran (Gá. 1.19; 2.9, 12).

91 De otro modo Schmithals, *Ofce, pp.* 73-79, quien niega que Pablo tuviera la intención de clasificar como apóstoles a Pedro o a Santiago. Pero es casi imposible esquivar la lectura natural de Gá. 1.19, según la cual Pablo tenía la intención de incluir a Santiago entre los apóstoles, cualquiera que haya sido el námero completo de éstos.

92 Ver Schmithals, Off*ice, pp.* 74-79, para una vigorosa defensa de este punto de vista.

Pero, ¿a quiénes incluye Pablo en la frase «todos los apóstoles»? Ha habido tres formas de tomarla: (a) Que significa «después a todos los apóstoles», dando a entender que además de las apariciones individuales a Pedro, a los doce y a Santiago, Jesús se apareció otra vez al grupo entero que llegó a ser conocido como apóstoles, entre ellos Pedro, etc.;[93] o (b) que es simplemente otra forma de designar a «los doce» y se refiere a una segunda aparición a ellos para comisionarlos;[94] o (c) que significa «después a todos los apóstoles», con la implicación de que se trata todavía de otro grupo no mencionado hasta ahora[95] Aunque el esquema mismo de enumeración tiende a favorecer (c), el uso que hace Pablo en otros lugares del término «apóstol», especialmente en Gálatas 1.17-19, da a entender que tanto Pedro como Santiago eran «apóstoles antes que él»[96] La inclusión adicional de Juan en Gálatas 2.1-10 implica que Pablo también lo consideraba a él un apóstol. Por consiguiente, aun cuando haya algunas dificultades con (a), esto probablemente se refiera a una tradición parecida a la que se consigna en Hechos 1.6-11. Una aparición así habría incluido a Pedro, a los doce y a Santiago, y a un grupo más amplio, quienes llegaron a ser conocidos como apóstoles. Lo más probable es que esta designación, como en otros lugares en Pablo, sea un término funcional y no un término oficial?[97] En otras palabras, «los doce» era un grupo definido que tenía una relación especial con Jesús y que en la iglesia primitiva ejercían probablemente algún tipo de cargo de autoridad. Pero los «apóstoles», término que incluía a los doce, constituían un grupo mayor de personas que, según el entender de Pablo, habían visto al Señor resucitado y habían recibido de él el encargo de proclamar el evangelio y fundar iglesias (cf. 9.1-2). Ellos también tenían autoridad en las iglesias, especialmente en las que habían fundado, pero difícilmente formaban un «organismo» o fungían como «consejo». Su autoridad era de ministerio más que de jurisdicción.

8 La mención de la aparición «a todos los apóstoles» conduce a Pablo directamente a su propia experiencia: «y al último de todos,[98] como a un

93 Esta es la opinión más común. Ver, entre otros, Parry, p. 217; Héring, p. 162; Grosheide, p. 352; Barrett, p. 343; Holladay, p. 195.

94 P.ej., R-P, p. 338; quien lo dice más recientemente es Murphy-O'Connor, «Tradition», pp. 587-589.

95 Ver Schmithals, Orce, pp. 73-79.

96 Ver tb. bajo 4.9 (a. 47), donde, por implicación, se incluye tb. a Apolos.

97 Ver el análisis bajo 1.1; 9.1; y 12.28 con referencia al uso que Pablo hace de este término.

98 Esta frase es un poco ambigua. Schütz, Paul, pp. 104-106, argumenta en favor de un significado no temporal, comparable a 4.9 (= al último de todos en el sentido del menos significativo); cf. G.B. Kelley, «'I-le Appeared lo Me'», *Criticar History andBiblical Faith*, T.J. Ryan, ed., Villanova, 1979, pp. 108-135, esp. p. 114. Pero eso difícilmente sirve aquí en un contexto de enumeraciones. P.R. Jones, «Laso Apostle», arguye a favordel significado

abortivo, me apareció a mí.» Como se señaló en 9.1, aquí Pablo se refiere a cómo vio al Señor resucitado en el camino a Damasco, cosa que él no consideró una experiencia visionaria sino una verdadera aparición del Resucitado, de la misma clase que las otras de esta serie. La evidencia segura de ello es: (a) el que de hecho incluya su experiencia en esta enumeración, (b) la repetición del verbo «apareció», y (c) el lenguaje que usa para describir su inclusión, la cual es «al último de todos» y «como a un abortivo/nacido anormalmente».

Pero no resulta del todo claro qué es lo que significa ektróma («nacido anormalmente»). Tradicionalmente se ha entendido que significa que Pablo consideraba que su propia experiencia quedaba fuera del proceso «normal». Lo suyo fue un don singular de gracia, que tuvo lugar después del tiempo en que se entendía que tales apariciones habían cesado. Esto da crédito a la sugerencia de que la anterior aparición «a todos los apóstoles» se refiere a la tradición de la aparición de Cristo a ellos con ocasión de la Ascensión, «acontecimiento» que no ocurrió por causa de Cristo, para lograr que llegara al cielo, por decirlo así, sino por causa de ellos, tanto para posibilitarles el verlo ascender al puesto de autoridad a la derecha del Padre, como para poner conclusión al período de apariciones del Resucitado. A partir de ese punto, la visitación divina se daba en la experiencia que ellos tenían del Espíritu. De ahí que la aparición a Pablo del Señor Resucitado fuera «como a uno nacido anormalmente».

Ese punto de vista tiene dos problemas. Primero, Pablo pone el sustantivo con artículo: «como el ektróma»; segundo, la palabra se refiere literalmente a cualquier clase de nacimiento prematuro (aborto, un niño que nace muerto, o un malparto).[100] Es así como el término llega a usarse figuradamente para referirse a algo horrible o anormal. Por tratarse de un término tan inusitado de desprecio, y por aparecer con el artículo, el «abortivo», con frecuencia se ha sugerido que los corintios mismos habían usado ese término para describir a Pablo, como alguien que a causa de sus debilidades personales era una especie de «anormal» en comparación con los otros apóstoles,

«el último de todos los apóstoles». Esto es posible, pero no parece ser el énfasis de Pablo. Es más probable que se trate del eslabón final en la cadena que había comenzado con Pedro, y que signifique «finalmente».

99 En la oración de Pablo el énfasis se pone en la frase final, «también a mí», y sería aproximadamente como traduce RVR: «Y al último de todos, como a un abortivo, se me apareció también a mí.»

100 Ver, p.ej., LXX Job 3.16; Ec. 6.3; y Nm. 12.12, donde refleja la idea de la «fealdad» o naturaleza «monstruosa» de un «nacimiento» así; cf. Filón, *leg.all.* 1.76, donde se dice que el alma de un hombre indigno produce «miserables abortos y malos partos (eictp(09asa)». Ver el estudio de J. Schueider, TDNT II, pp. 465-467.

especialmente Apolos y Pedro.[101] Otros han sugerido que se trata de un juego con el nombre de Pablo «Paulus», «el pequeño». Por eso lo despreciaban como un «enano»,[102] Esto tiene la ventaja de que ayuda a explicar la inusitada «digresión» de los vv. 9-10, donde de hecho él alude que es el «más pequeño» de todos los apóstoles; sin embargo la gracia de Dios actuó tanto más abundantemente a su favor.

En cualquier caso, ya sea que se haya originado en ellos, cosa que parece sumamente probable, o con el propio Pablo en un repentino estallido de desprecio propio, diñcilmente parece posible entender ese uso si no es como un término que lo describe a él en contraposición a la idea que tenían los corintios del apostolado. Esto se confirma aún más con la digresión explicativa que sigue en los vv. 9-10. Como hemos señalado desde el principio,[103] esta tensión entre ellos y él en torno de las actividades de ellos -y la forma en que las justificaban teológicamente- ha generado también el sentimiento antipaulino que es en parte responsable por sus divisiones, así como la actitud de ellos para con él y su condición de apóstol. Como en 4.9-13, una vez más vuelve «al ataque» en este asunto, afirmando como un valor lo que ellos pretenden despreciar: su «nacimiento extemporáneo» o su condición de «enano» como un verdadero «paulus» en tanto apóstol. Lo que ellos ven como debilidad y por tanto como evidencia de una condición menor, él lo considera como verdadera evidencia de que su apostolado viene del Señor. Así, en 2 Corintios 10-13 donde todo esto llega a su clímax, él vuelve a defenderse gloriándose en sus debilidades (cf. 1 Co. 2.1-5 y 9.1-27).

9 Con este versículo y el siguiente Pablo ofrece una explicación[104] de las palabras de desprecio propio en el v. 8, que sirven a la vez como apologética de su apostolado y especialmente de su ministerio entre ellos. Las palabras iniciales, «yo soy el más pequeño de los apóstoles», afirman que él efectivamente es un apóstol y a la vez que, como probablemente lo consideran ellos, es el que ocupa el último puesto entre todos los apóstoles. Como se señaló arriba, es muy probable que esto sea un juego de palabras con su propio nombre, a la luz de la opinión que ellos tienen de él como una especie

101 Ver, p.ej., Weiss, pp. 351-352; Parry, p. 218; Harnack, «Verklärungsgeschichte», p. 72; Schneider, TDNT II, p. 466; A. Fridrichsen, «Paulus abortivus. Zu 1 Kor. 15,8», *Symbolae philologicae O. A. Danielsson octogenario dicatae,* Uppsala, 1932, pp. 79-85. Fridrichsen opina que se refiere a la vida precristiana de Pablo, cosa que parece poco probable.

102 Esta es una de las opciones sugeridas por J. Munck, «Paulus tamquam abortivus», *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson,* A. J. B. Higgins, ed., Manchester, 1959, pp. 180-193; y recogida especialmente por T. Boman, «Paulus abortivus (1. Kor. 15,8)», ST 18,1964, pp. 46-50; y Martia, pp. 92-93.

103 Ver la Introducción, pp. 9-19. Ver el comentario bajo 1.10-17; 2.1-5; 3.5-15; 4.1,6,7,8-13, 14-21; 5.1-13; 8.1; 9.1-17; 10.29-30; 11.17-22; 14.6,18,33-38.

104 Nótese el yap explicativo.

de «anormal». En efecto, él está dispuesto a ir un paso más allá. El ni siquiera es «digno de ser llamado apóstol», opinión que probablemente muchos de ellos compartían. Pero sus razones para pensar así eran diferentes de las de ellos. Ellos encuentran dificultad con las debilidades de Pablo y su falta de espiritualidad, juzgada por sus propios criterios.[105] En los pasajes anteriores, donde él defendía su ministerio entre ellos, se gloriaba en sus debilidades, mediante las cuales podía manifestarse el poder del Espíritu (2.1-5; 9.15-18). Pero aquí su razón tiene que ver con su anterior modo de vida: «porque perseguí a la iglesia de Dios». Es frecuente que, cuando Pablo menciona la gracia de Dios a favor suyo, se refiera a sí mismo de este modo (Gá. 1.13-15; Fil. 3.6-8; 1 Ti. 1.13-16).[106] Claro está que, cuando era un perseguidor, él pensaba estar haciéndole un favor a Dios; para él esto era «celo» por el Señor y «avance» en el judaísmo. Pero a partir de su encuentro con el Señor resucitado se vio así mismo como realmente era, el primero de los pecadores (1 Ti. 1.15) y perseguidor de la iglesia deDios,[107] colocándose así en contra del propio Dios y de lo que él estaba realizando en el mundo por medio de Cristo. De este encuentro brota la base de su teología de la gracia. Puesto que Dios derramó su gracia sobre él, que era enemigo de Dios, de esa forma, él llegó a darse cuenta en cierto momento de que así es Dios para con todos, judíos y gentiles por igual, sin hacer distinciones. Puesto que todos por igual son pecadores, todos por igual son receptores potenciales de la gracia de Dios. De un modo parecido considera su apostolado. Es cuestión de gracia, y de gracia sola. Puesto que no son ellos quienes le han dado a él su autoridad, ellos no pueden ni quitársela ni negársela. Le ha sido dada mediante un acto de gracia de Dios, punto que establecerá en el versículo siguiente.

10 Pablo procede a dar la razón de por qué él, efectivamente, es un apóstol: «por la gracia de Dios soy lo que soy». Aunque esto es válido también con referencia a su ser creyente, aquí el punto de interés tiene que ver con su apostolado inmerecido. Aun cuando admita ser una especie de «abortivo» y el más pequeño de los apóstoles, Pablo sigue siendo un apóstol, y «por la gracia de Dios». Así, en esta oración la «gracia» no se refiere tanto al favor bondadoso de Dios por los pecadores, si bien eso no está muy distante, sino, de un modo parecido a 1.4, a la expresión concreta de esa

[105] Ver, p.ej., bajo 1.10-17; 2.1-5; 4.1-5; **13.1; 14.6,18,36-38.**

[106] Cf. Hch. 26.9-11, párrafo que difícilmente puede explicarse si no es sobre la base de una auténtica tradición por parte de Lucas.

[107] Este es uno de los raros casos en las primeras cartas de Pablo en que usa TI ex0,rlaLa con el modificador tov OFov **para referirse a la iglesia en un sentido más universal, en** vez de una comunidad local (cf. Gá.1.13 y el plural del v. 22). Por lo comtín, en este tipo de contexto Pablo se refiere a «las iglesias de Dios» (cf. 1 Ts. 2.14). Este uso es por lo menos posible en 10.32 también. Cf. tb. el análisis bajo 12.28.

gracia en su apostolado. Por eso en las cláusulas que siguen se refiere a «la gracia de Dios *para* conmigo»[108] y finalmente a «la gracia de Dios conmigo».[109] En estas oraciones establece dos puntos: Primero, en su caso la gracia de Dios «no ha sido en vano».[110] Es decir, no fue algo dado «de balde». Lo más probable es que esta oración apunte en dos direcciones. Por una parte, se remonta hacia el v. 2 y apunta hacia el v. 14, donde se menciona el considerable peligro de que, si ellos persisten en su actual insensatez, la gracia de Dios para con ellos resulte haber sido «en vano». Por otra parte, apunta directamente hacia la existencia de ellos en Cristo: ellos mismos son evidencia segura de que la gracia de Dios, por lo que al apostolado de Pablo se refiere, no quedó sin efecto.

Segundo, aunque el don gratuito del apostolado que Dios le otorgó fue resultado de la iniciativa divina, y por ende todo de gracia, aún así requería de la respuesta de Pablo. Por eso puede decir también: «Antes he trabajado más que todos ellos»,[111] refiriéndose a «los apóstoles» del v. 9. Según la opinión de Pablo, esta es la oración que equilibra el hecho de que él fuera «el más pequeño». Lo es porque es el que menos merecía ser apóstol; no sólo es el caso que su nacimiento fue «a destiempo», sino que resultó que, en su celo anterior, había sido enemigo declarado de Dios. Pero aunque fuera el más pequeño en este sentido, él no considera que su labor en sí misma sea ni un ápice menor que la de nadie más. Pablo es propenso a veces a hacer afirmaciones expansivas, y una de ellas es la de «he trabajado más que todos ellos». Su punto, sin embargo, no es hacer una comparación, como si dijera «yo soy mejor porque me he esforzado más». Más bien, lo que le interesa es decir algo acerca de su propio ministerio en cuanto tal, incluso el hecho de haber llegado a Corinto con el evangelio.[112] Para asegurar que no lo entiendan mal, se apresura a matizar: «pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo».[113] Es decir, en última instancia, ni siquiera mis intensas faenas en el evangelio son resultado de una necesidad personal de compensarle a Dios su gracia, sino que son en sí mismas reflejo de esa misma gracia en acción en mi vida. De modo que, en la teología paulina, aun cuando su esfuerzo sea una respuesta a la gracia, se lo considera más apropiadamente como efecto de la gracia. Todo es de gracia; nada es merecido. Por consiguiente, tampoco él puede exigir derecho alguno en cuanto a su propio

108 Gr. *Ti* XaPLS avrou 11 *Ers E11E.*
109 Gr. rl Xctpes tou Oeau q ouv eN.ot., efectivamente «la gracia de Dios [la que es] conmigo».
110 Gr. xevrl (= vacía, vana); cf. la doble aparición del término en v. 14.
111 En el sentido de que trabajó, no más que todos ellos juntos, sino más que cualquiera de ellos.
112 Es decir, no está refirinédose a sus sufrimientos (p.ej., 2 Co. 11.23-27), sino a su esfuerzo de llegar continuamente a nuevas fronteras con el evangelio (cf. 2 Co. 10.13-17).
113 Cf. Conzelmann, p. 260: «De inmediato, la referencia a su propio logro lleva un freno.»

ministerio ni pueden ellos rechazarlo; es la actividad de Dios en él, a favor de ellos.

11 Al concluir la larga enumeración de apariciones del Resucitado con la aparición a él mismo, lo cual a su vez condujo a la breve digresión acerca de su apostolado, el argumento de Pablo se le ha ido un poquito de las manos. No es que esas cosas carezcan de importancia o que no vengan a cuento. Al contrario, la enumeración de testigos es crucial para el argumento que seguirá, y la defensa de su apostolado es integral a la razón entera del argumento, a saber, algunas fuertes diferencias entre él y ellos a este respecto. Pero el argumento como tal tiene que ver con que ellos niegan la resurrección de los muertos. Ese es el asunto que se dispone a abordar. Lo hace retornando al punto del presente párrafo, de que la creencia en la resurrección de los muertos depende primero que nada de la realidad de la resurrección de Cristo. Su punto ha sido que esto es algo en lo que ellos han creído (aun cuando de un modo insatisfactorio); es el cimiento de la existencia de ellos en Cristo.

Por eso pone la siguiente conclusión a todos estos asuntos (literalmente): «Por lo tanto, sea yo o sean ellos, esto es lo que predicamos [verbo en presente], y esto es lo que ustedes creyeron.» Si esta conclusión hubiera brotado directamente del v. 8, como habría podido ocurrir desde el punto de vista lógico, Pablo habría dicho «Así hemos ***predicado [o predicamos,*** pero en pretérito], y así creyeron ustedes.» Pero entretanto ha hecho la breve digresión de los vv. 9-10, por lo cual concluye: «Sea yo o sean ellos, así ***predicamos*** [presente].» De manera que con estas palabras no se limita a identificar el evangelio en que ellos creyeron con el credo de los vv. 3-5, sino que también está conectándolo tanto con su propio apostolado como con la predicación común de todos los apóstoles y, por lo tanto, por implicación, está sugiriendo que éste es el evangelio que mantienen en común todos los que creen en Cristo. Una vez más, entonces, está insistiéndoles en que la conducta y la teología actuales de ellos están fuera de ritmo con respecto a las de las demás iglesias (cf. 1.2; 4.17; 7.17; 11.16; 14.33). Así pues, «lo que ellos creyeron» por medio de la predicación de Pablo cuando él estuvo con ellos es el mismo evangelio predicado actualmente por él y por todos los apóstoles. Por consiguiente, en lo referente a su negación de la resurrección, ellos no están siguiendo ni a Apolos, ni a Cefas, ni a Cristo; simplemente están siguiendo su propio rumbo.

Sobre la base de esta fe común, Pablo pasará a continuación a una confrontación directa con los corintios en tomo a su negación de la resurrección de los muertos. La naturaleza de ese argumento deja claro que el propósito de este párrafo inicial no es ***probar*** la resurrección de Cristo, sino volver a establecer esa premisa fundamental como denominador común a

partir del cual podrá discutir con ellos, como lo hará en los vv. 12-34. La razón del elenco de testigos, por lo tanto, no consiste en probar que Jesús resucitó, sino en hacer hincapié en que la resurrección de Cristo, en la cual ellos creyeron, tenía una realidad objetiva.

Lamentablemente, en la iglesia de nuestros días, hay muchos que aseguran ser creyentes pero que niegan aquello que, para Pablo, habría equivalido a negar la fe mism a. Negar eso significaba creer «en vano». Después de todo, era la resurrección lo que les posibilitaba decir: «Cristo murió por nuestros pecados.» Y es la resurrección, como pasará a argumentar en los vv. 20-28, lo que garantiza nuestro propio futuro como pueblo de Dios. Negar la realidad objetiva de la resurrección de Cristo es profesar una fe considerablemente diferente de la de Pablo. Cabe preguntarse si una fe así puede todavía llamarse fe ***cristiana.***

Por otro lado, hay quienes usan este pasaje para tratar de probarles la resurrección a los no creyentes. Lo que no logran reconocer es que tales «pruebas» sólo son válidas para los que tienen fe. O uno les cree a los testigos, o no les cree. Pero la resurrección de Cristo propiamente dicha queda, en última instancia, fuera de las categorías corrientes de la prueba histórica. Lo que uno puede probar es que ellos creían en la resurrección corporal de Cristo, y que esa fe requería un acontecimiento extraordinario (e.d. milagroso) para haber surgido. Aun así, nuestro llamado consiste en ***proclamar*** la resurrección como quienes, con Pablo, están absolutamente convencidos de su realidad y su significación. Esa convicción conduce también a la proclamación del evangelio mismo, la buena noticia de que Dios ama a los pecadores y, mediante la muerte y resurrección de Cristo, ha provisto el camuno para superar su alienación, para que también ellos lleguen a conocer el perdón divino y tengan una esperanza cierta para el futuro. Tal parecería ser el significado duradero de este argumento y de su contenido para nuestros días.

2. La certidumbre de la resurrección

Cap. 15.12-34

Habiendo afirmado la resurrección de Cristo como terreno común de toda predicación y fe cristiana, Pablo pasa ahora, a partir de esa base, a refutar a aquellos que niegan la resurrección de los muertos. El argumento procede a lo largo de dos lineas, una apelación a la lógica (vv. 12-28) y una apelación ***ad hominem (vv.*** 29-34). En cada caso Pablo indica las consecuencias lógicas, y por lo tanto la naturaleza ilógica, de la postura de ellos. Por una parte -argumenta en los vv. 12-19-, si ellos tienen razón en lo de que no

hay resurrección de los muertos, entonces Cristo no resucitó, cosa que no sólo contradice la fe común de los vv. 1-11 sino que, lógicamente, significa que tanto Pablo como ellos dejan de existir por completo como creyentes. Por otra parte-continúa en los vv. 20-28-, puesto que Cristo ha resucitado de entre los muertos, eso significa que Dios ha puesto en movimiento dos cosas irreversibles: la resurrección de todos los que están «en Cristo» (vv. 20-22), y por consiguiente, la destrucción final de la misma muerte (vv. 23-28). Asimismo -sigue en los vv. 29-34-, si no hay resurrección de les muertos, tanto ellos como él están haciendo el papel de tontos. Como elemento significativo, concluye este argumento con un vehemente ruego a que dejen también de pecar (vv. 33-34).

De modo que lo que a Pablo le interesa es demostrar, a partir de la postura que tienen en común -la resurrección de Cristo-, tanto lo absurdo de la postura actual de ellos (vv. 12-19) como el esplendor de él (vv. 20-28). Y en el caso de que eso no se oyera debidamente, siempre estarán los absurdos prácticos de la vida diaria de él y de ellos, si es que no hay resurrección de muertos (vv. 29-34).

a. Si Cristo NO resucitó

Cap. 15.12-19

12 Pero sise predica de Cristo que resucitó de los muertos, ¿cómo dicen algunas entre vosotros que no hay resurrección de muertos?

13 Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó.

14 Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra[2] fe.

15 Y somos hallados falsos testigos de Dios; porque hemos testificado de Dios que él resucitó a Cristo, al cual no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan.

16 Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó;

J. Lambrecht, «Paul's Christological Use of Scripture in I Cor. 15.20-28», NTS 28, 1982, pp. 502-527, ve aquí otro ejemplo de la forma de argumentación A-B-A' que es comtin en esta carta (ver a. 15 bajo 1.10-17). Eso es ciertamente verdadero respecto a su forma (P.ej., tanto A como A' se basan en la hipótesis «si los muertos no resucitan» [vv.13,16,29,32]); pero la naturaleza del argumento en sí es considerablemente diferente en los vv. 29-34 que en el presente párrafo.

2 Varios testigos, entre ellos B D• 0243 0270• 6 33 81 1241s 1739 1881 al a, dicen rlpwv, una asimilación a la cláusula precedente, lo cual tiende a destruirla estructura del argumento. Ver adelante.

17 y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana; aún estáis en vuestros pecados.

18 Entonces también los que durmieron en Cristo perecieron.

19 Si en esta vida solamente esperamos en Cristo, somos los más dignos de conmiseración de todos los hombres.

Con este párrafo queda enunciada por primera vez la razón del argumento presente: algunos de ellos andan diciendo que no hay resurrección de los muertos. Con un trozo de lógica aplastante, Pablo recoge primero las terribles consecuencias de esa posición, mostrando cómo afecta el argumento que acaba de pasar. La fuerza lógica de la postura de ellos es que Cristo no resucitó de entre los muertos, si efectivamente los muertos no resucitan (v. 13). El resto del argumento recoge esa postura hipotética, que Cristo no resucitó si los muertos no resucitan, y desglosa sus resultados netos: tanto la predicación de él, como la fe de ellos, quedan sin provecho alguno. El punto de Pablo es sencillo: si la postura de ellos prevalece, entonces no tienen ni pasado ni futuro.

La estructura del argumento es así 3

I. Los vv. 12-13 representan en forma quiástica el evangelio (A) y la postura actual de ellos (B), seguida de la concesión hipotética de la postura de ellos (B') y de su consecuencia lógica en cuanto a Cristo mismo (A'):

A Nosotros predicamos: Cristo ha resucitado de entre los muertos,
B Algunos entre vosotros dicen: no hay resurrección de los muertos.
pero
B, Si no hay resurrección de los muertos,
A' tampoco Cristo resucitó.

II. Los vv. 1416 toman la consecuencia hipotética de A', indicando sus resultados netos (Rl y R); aquí el punto es que, de otro modo, la fe misma resulta falsa:

A' Si Cristo no resucitó,
Rl *entonces* tanto nuestra predicación
como vuestra fe resultan fútiles.

3 **Schütz, Paul, pp. 87-88, sugiere una estructura quiástica para** los vv. **13-15; pero** eso tiende a trataresta porción del argumento como una unidad en sí, a la vez que deja pasaro minimiza los propios signos estructurales que da Pablo (p.ej., el yap explicativo del v. 16). Schütz considera que la clave estructural es la frase «si los muertos no resucitan». Pero esa cláusula sólo conduce a la hipótesis reiterada «si Cristo no resucité» en los vv.14 y 17, que da inicio a ambas partes de¡ argumento y lo enlaza todo.

Aún más,[4]
R2 somos hallados falsos testigos de Dios,
porque
A Dimos testimonio acerca de Dios, que resucitó a Cristo,
A' Al cual no resucitó,
B' Si en efecto los muertos no resucitan
porque
B' Si los muertos no resucitan,
A' ni siquiera Cristo resucitó.

III. Los vv. 17-19 repiten la consecuencia hipotética de A' y luego desarrollan R1, con énfasis en la futilidad de los efectos de la fe de ellos:

A' Si Cristo no resucitó,
R1 vuestra fe es fútil:
R1(a) Vosotros (los vivos) estáis aún en vuestros pecados,
y lo que es más
R1(b) los creyentes que han muerto han perecido.

Conclusión (resultante de R1[b]):
Si sólo para esta vida hemos puesto nuestra esperanza en Cristo, entonces somos más dignos de lástima que todos los demás. [Es decir, si hemos creído que la resurrección de Cristo nos da esperanza para el futuro cuando en realidad no hay tal esperanza para el futuro, entonces verdaderamente somos dignos de lástima.]

Mediante esta forma de lógica, llamada *modus tollens*,[5] los corintios están viéndose obligados a estar de acuerdo en que existe una resurrección futura de los creyentes, sobre la base de su fe común en la resurrección de Cristo. El argumento es irrefutable, dado que ellos han aceptado la

4 Gr. he xat, (= pero también); ver bajo 14.15.

5 Ver la serie de artículos escritos por T. C. Bucher: «Die logische Argumentation in 1. Korinther 15,12-20», *Bib* 55, 1974, pp. 465-486; «Auferstehung Christi and Auferstehung der Toten», MTZ 27, 1976, pp. 1-32; «Nochmals zur Beweisführung in 1. Korinther 15,12-20», TZ36,1980, pp. 129-152; «Allgemeine überlegungen zurLogik im Zusammenhang mit 1 Kor 15,12-20», *LingRib* 53,1983, pp. 70-98. Cf. las respuestas de M. Bachmana, «Zur Gedankenführung in 1. Kor. 15,12ff.», TZ 34, 1978, pp. 265-276; y «Rezeption von 1. Kor. 15 (v. 12ff.) unter logischem and unter philologischem Aspekt», *LingBib 51*, 1982, pp. 79-103. Bachmann concuerda con Bucher-en lo referente a la modalidad de la lógica; discrepa, aparentemente con razón, en el sentido de que el argumento de Pablo no va en favor de **una resurrección general (como Bucher), sino de la resurrección particular de los creyentes difuntos.** El otro punto de interés simplemente no está en el panorama de Pablo.

resurrección de Cristo y sus efectos en su vida. De ahí la significación de los vv. 1-11.

12 Un «pero» adversativo contrasta el argumento anterior («Se predica[6] de Cristo? que resucitó de los muertos» [vv. 1-11]) con la postura actual de ellos («dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos»)[8] El contraste que nos ocupa asume la forma de una pregunta: A la luz de lo que acabamos de decir, ¿cómo es que algunos de ustedes dicen...? Aunque se trate de la postura solamente de «algunos entre vosotros», lo más probable es que esos «algunos» sean los mismos de 4.18 y otros puntos (p.ej., 93) que han ejercido una influencia significativa dentro de la comunidad y son responsables por su predominante sentir antipaulino.

Aun cuando en los vv. 1-11 Pablo no rasara la expresión de que Cristo había resucitado «de entre los muertos»,[9] resulta claro que ésa era su intención y que ésa es su forma corriente de referirse a la resurrección de Cristo.'° De modo que, como dice el credo, Cristo murió y fue sepultado; y como dice Pablo con regularidad, también resucitó *de entre los muertos, lo* cual se refiere no a su resurrección de la muerte misma" sino a resucitar de entre aquellos que han muerto. La postura de los corintios, «no hay resurrección de muertos», significa que los muertos no resucitan, lo cual implica que tanto aquellos que actualmente están muertos como aquellos que todavía han de morir no tendrán una existencia futura que involucre su forma *corporal* actual. Así es que no están negando que ellos mismos vayan a morir, ni tampoco se trata de que Pablo esté argumentando que las rsonas *deben* morir a fin de poder resucitar, como han alegado algunos.' Para los

6 En griego un presente: icgpvaaetat (= es predicado continuamente por todos).

7 Lit., «si Cristo es predicado, que él ha resucitado». Como señala Findlay, p. 922: «La predicación de Cristo *es* la predicación *de su resurrección.»*

8 En cuanto al posible trasfondo y naturaleza de la postura de ellos, ver la introducción al capítulo(pp.809-811). En cuanto a que esto representa una visión del mundo completamente griega, ver Esquilo, *Euménides pp.* 647-648: (en boca de Apolo) «Cuando el polvo de la tierra ha enjugado la sangre del hombre, una vez muerto, no hay resurrección (avaotaai.s)» (Loeb, p. 335, adaptado); cf. *Agamenón* 1360; Herodoto 3.62; Sófocles, *Electra* 137.

9 Gr. EK veKpmv.

10 Cf. 1 Ts.1.10; Gá.1.10; Ro. 1.4; 4.24; 6.4, 9; 8.11 (dos veces), 34; 10.9; Col. 1.18; 2.12; Ef. 1.20; 2 Ti. 2.8.

11 Como sugiere, p.ej., Parry, p. 219. Cf. la información en Conzelmann, p. 265, n. 16, incluyendo la evidencia allí de que vEicpos sin el artículo significa «los muertos».

12 Ver nn. 6 (15.1-58) y 86 (15.1-11). Cf. p.ej., Conzelmann, pp. 258, 262-263; Schiltz, *Paul,* pp. 85-93; Martín, p. 95. El argumento acerca de la transformación de los vivos en los vv. 50-53 parece contradecir claramente esa postura, para no mencionar el hecho de que el problema que habrían tenido los corintios con la resurrección es la implicación de una existencia corporal futura, inherente a la idea misma de la resurrección. Lo que es más, algunos de entre ellos efectivamente han muerto ya (11.30), y ellos no parecen estar preocupados por lo que les haya podido pasar a dichas personas.

corintios el problema tiene que ver con los muertos y su *resurrección,* en cuanto que los muertos tienen una existencia futura de alguna forma somática; probablemente, desde su punto de vista, esto se toma al pie de la letra en el sentido de la reanimación de un cadáver para continuar la existencia corporal en su forma *actual.* El propio Pablo pasa a rechazar tal idea (vv. 42-50); pero antes de hacerlo debe afirmar la realidad de la resurrección misma, incluyendo el hecho implícito de que ésta es «corporal».

13 Ahora Pablo se da a la tarea de mostrar cómo la premisa de ellos afectaría la predicación de los vv. 1-11. Lo que sugiere es: «En aras de la discusión, concedamos que la postura de ustedes es correcta, que no hay resurrección de los muertos». Argumenta que eso significa lógicamente que nadie ha resucitado ni resucitará jamás de entre los muertos, lo cual quiere decir que «ni siquiera a3 Cristo resucitó».a4 Tal vez esto signifique que un repudio general de la resurrección haría que un caso único fuera imposible; es más probable que Pablo ya tenga en mente la conexión causal entre la resurrección de Cristo y la de los creyentes. Es decir, el negar la resurrección de los muertos es negar la resurrección de aquel que hace posible cualquier resurrección y todas ellas. 15 Sin embargo, en este punto Pablo decide no refutar la postura de ellos sobre la base de los vv. 1-11, es decir, puesto que Cristo ha resucitado, tal como él lo predicó y ellos lo creyeron, debe haber entonces una resurrección de los muertos. Esto vendrá en los vv. 20-28. Más bien decide mostrar primero las consecuencias lógicas posteriores de la postura de ellos, a lo que se dedica en el resto del párrafo.

14 La concesión hipotética de la postura de ellos en el v. 13 concluyó en que, si ellos tenían razón, entonces él y todos los demás apóstoles estaban equivocados: tampoco Cristo ha resucitado. Esa apódosis se convierte ahora en la premisa hipotética para el resto del argumento. «Y si Cristo no resucitó, entonces,» arguye, lo que se insinuó en los vv. l-2 ha llegado a suceder: literalmente, «vacía (sin base)[17] [es] nuestra predicación; vacía (sin base) es también vuestra fe».1s Tanto la predicación de Pablo, que redundó en la fe de ellos, como esa fe misma de ellos, resultan ser sin

13 Gr. orbe (= tampoco, así RVR).

14 En griego es un perfecto (cf. RVA, «ha resucitado»), así en todo el capitulo. Ver n. 64 bajo v. 4. El énfasis parece fluctuar entre «resucitó» y su realidad presente, «ha resucitado».

15 Así R-P, p. 347, y Conzelmana, p. 265, a. 18. De otro modo M.Dahl, pp. 25-26.

16 Gr. apa, que frecuentemente se usa en la apódosis de oraciones condicionales irreales para fortalecer la inferencia «si ... entonces» (en Pablo ver Gá. 2.21; 3.29). RVR coloca este apa después de «vana es».

17 Gr. KEvov; cf. v. 10.

18 Los dos sustantivos tcrlpvyga y 7rLartgevocan los verbos del v. 1 l («predicamos» y «habéis creído»).

provecho alguno. Pablo va a desarrollar el segundo elemento, la futilidad de la fe de ellos en lo que se refiere a sus efectos, en los vv. 17-19; por ahora el énfasis se pone en la futilidad o carencia de fundamentos de su predicación.

No resulta claro qué es lo que Pablo tiene en mente con «nuestra predicación»:[19] si está apuntando al contenido de la predicación que se dio en los vv. 3-7 y sugiriendo que eso no tiene fundamento alguno si Cristo no resucitó, o si está apuntando a la futilidad de su predicación en cuanto actividad, puesto que no tiene fundamento en la verdad. Tal vez tengamos aquí un caso de «tanto esto como lo otro», ya que ambas cosas son igualmente ciertas. En cualquier caso llega al mismo punto, teniendo el efecto neto de que «la fe de ellos, por lo tanto, tampoco sirve para nada», ya que se basa en la predicación que ha sido despojada de su contenido, si es que ellos tienen razón.

15-16 Pablo desarrolla el punto. La conclusión lógica de la postura que ellos sustentan (v. 12), con su consecuencia de que Cristo no ha resucitado (v. 13), no es sólo que la predicación de Pablo y de los demás apóstoles (v. 11) no sirve de nada (v. 14), sino también que esta predicación resulta ser mentira. Si el contenido mismo carece de veracidad, entonces el testimonio que se da de ese contenido es igualmente falso. Lo que es aún peor, se trata de una mentira difundida en nombre de Dios, de modo que, por implicación, la negación que ellos hacen de la resurrección de los muertos termina por involucrar al propio Dios. Pablo dice: «Lo que es más (e.d., más que lo dicho en el v. 14), también somos hallados[20] falsos testigos de Dios; porque hemos testificado contra Dios[21] diciendo que él resucitó a Cristo[22] de entre los muertos, al cual no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan.» Aunque es posible que el genitivo «de Dios» sea objetivo (= somos testigos falsos acerca de lo que Dios hizo o no hizo), también es posible que sea posesivo (= estamos dando falso testimonio en nombre de Dios, como enviados de Dios). La cláusula causal que sigue tiende a apoyar lo primero: «porque hemos testificado contra Dios que él resucitó a Cristo de entre los muertos» (= hemos acusado

19 Gr. **icrlpvypo; ver bajo 1.21 y 2.4.**

20 **Gr. *evptoKoWi3a,* con la implicación de que se «descubre» o se «averigua» que son falsos testigos.**

21 Gr. ***icaia tov OEou.* Si bien hay evidencia de que esa preposición puede significar «acerca de» (RVR «de»), ello parece innecesario, ya que aquí tiene sentido el significado corriente de «dar testimonio contra».**

22 **Aquí «Cristo» lleva artículo; tal vez sea anafórico (= el Cristo a quien nos referimos). Es más probable que el título vaya siempre implícito en el nombre. Sería entonces «Cristo el Mesías».**

falsamente a Dios de haber hecho algo que en realidad no hizo, si es que los corintios tienen razón). Puesto que desde el punto de vista de Pablo la resurrección de Cristo no es obra del propio Cristo, sino que consiste en el acto de Dios para vindicar la obra del Hijo, eso quiere decir que una negación de la resurrección de los muertos conduce, en última instancia, a una negación del evangelio en su totalidad, y lanza una acusación contra Dios mismo, diciendo que hizo lo que en realidad no hizo ... si es que ellos tienen razón.

Pero, lo que es más significativo, las dos cláusulas finales del v. 15, «al cual no resucitó, si en verdad[24] los muertos no resucitan», repiten el argumento, si no exactamente el mismo lenguaje, del v. 13, el cual se refuerza aún más en el v. 16 con una repetición más, esta vez casi literal, del v. 13.[25] Al hacer regresar así el argumento a la postura de ellos en lo que se refiere a la resurrección de los muertos, parece ser que Pablo está insinuando que, a fin de cuentas, el falso testimonio contra Dios no ha de ponerse a los pies de los apóstoles sino a los pies de aquellos que niegan la resurrección.

17-18 Así como el v. 16 repite el v. 13, así también la cláusula inicial de esta oración repite la prótasis hipotética que da inicio al v. 14: «Si Cristo no resucitó.» En este caso la apódosis recoge la última cláusula del v. 14 («vana es vuestra fe») con el fin de elaborarla. Mediante el cambio de adjetivos con que empieza ahora la cláusula,[26] Pablo está remarcando la absoluta futilidad de la situación de ellos si la premisa básica es correcta. La futilidad de la «fe» de ellos tiene que ver tanto con los vivos como con los muertos.

Primero, por lo que respecta a ellos (los vivos), «aún estáis en vuestros pecados». Si Cristo no ha resucitado, entonces ya no hay posibilidad de decir: «Y esto erais algunos; mas ya habéis sido lavados, etc.» (6.11). Ahora cobra mayor claridad la razón por la cual se citó el credo completo en los

23 **Todavía más que en los vv. 5-8, esta cláusula se levanta como la evidencia más fuerte de que Pablo creía en la resurrección como una realidad verificable objetivamente. El simplemente no habría entendido lo que dice con doblez el existencialismo cristiano, el cual afirma teológicamente el «lenguaje de la resurrección» pero niega que verdaderamente haya ocurrido algo como un acontecimiento en la historia.**

24 Gr. *apa;* **ver bajo v. 14.**

25 **Las dos oraciones dicen así:**

13 EL be avaataats VE K~ 0UK eastv,
ovbF. Xptoto5 Eyr1yeptott;
16 EL yap VEKPOLOVKEYEtpovsay
ovbe Xptat0S EynYEpiat.

26 De *KEVn* **(«vana») en el v. 14, a** *garata* **(«indtil, fútil») en el v. 17. RVR no refleja la diferencia; cf. en cambio RVA.**

vv. 3-5. La negación de su futuro, de que están destinados a la resurrección sobre la base de la resurrección de Cristo, tiene como efecto neto una negación de su propio pasado, de que han recibido el perdón de los pecados sobre la base de la muerte de Cristo. Como en Romanos 4.25 y 5.10, la muerte de Jesús «por nosotros», que incluye tanto la justificación como la santificación, está inextricablemente vinculada con su resurrección. Negar la una es negar la otra. De modo que, como se insinuó en el v. 2, Pablo está insistiendo en que la postura actual de ellos con respecto a la resurrección significa que dejan de ser creyentes del todo. Desde luego, esto es una ***reductio ad absurdum;*** puesto que la experiencia de ellos dice otra cosa, él espera que ellos lean la lógica al revés y admitan, por consiguiente, que tiene que haber una resurrección de los muertos.

Segundo, «Entonces también los que durmieron en Cristo [e.d., los que eran creyentes al morir (cf. 11.30)] perecieron» 39 Resulta crucial señalar que esta cláusula es una continuación del v. 17. El resultado neto de la postura de los corintios es que los que han muerto en Cristo, aquellos que al momento de su muerte habían puesto en Cristo su esperanza, en realidad han «perecido» porque, al igual que los vivos, al morir estaban todavía en sus pecados. Al decir que «perecieron» Pablo quiere decir que para ellos no hay futuro alguno. Por haber, según eso, muerto en sus pecados, perecen junto con el resto de la humanidad caída.

Probablemente una conclusión así se contrapone abiertamente a la de los corintios. Aunque ellos han negado que exista resurrección de los muertos, es poco probable, a la luz del hecho de que en el v. 29 se dice que ellos bautizaban «por los muertos», que pensaran también que no había futuro alguno para los difuntos. Lo más probable es que, según su opinión, los creyentes difuntos simplemente se han despojado de su cuerpo (cf. 6.13) a fin de entrar en la existencia espiritual final (celestial) a° Nada de eso, dice Pablo: han perecido; no tienen futuro en absoluto. Porque si Cristo no resucitó, lo cual es así si ellos tienen razón, entonces no hay solución alguna para los pecados, y los creyentes que «se han dormido» han muerto en sus pecados. Por eso el punto de Pablo es que negar la resurrección de las muertos no es simplemente negar el propio pasado, sino negar finalmente, también, cualquier verdadero futuro. De manera que toda la existencia de los corintios, pasada, presente y futura, ha quedado en nada, si es que tienen razón.

27 **Este es todavía otro yap inferencia¡ (ver vv. 14, 15); esta vez «se usa para remarcar un resultado posterior, y continúa la apódosis de¡ v. 17» (BAGD).**

28 **En cuanto a este verbo ver más arriba, bajo v 6.**

29 Gr. **anw)..ovso; cf. 1.18.**

3o Así tb. **Gundry, p. 170.**

19 Este versículo pone una adición final al punto de los vv.17-18, y brota especialmente de la conclusión a la que se llegó en el v. 18. Pero el matiz exacto de la prótasis no es fácil de determinar. Literalmente dice: «Si en esta vida en Cristo somos los que han esperado[31] solamente.» Este «solamente», ¿modifica a la frase «en esta vida» (BJ: «si solamente para esta vida»; RVA: «si sólo en esta vida»), o más específicamente al verbo en sí, con énfasis en que en esta vida lo único que hemos hecho es esperar en Cristo, pero sin tener un verdadero futuro? Más probablemente se trate de lo primero, ya que «esperar» es siempre un término positivo en las cartas que tenemos de Pablo, y la segunda opción lo vuelve un poco negativo. Este modo de decirlo, sin embargo, ha ocasionado dificultad a algunas generaciones posteriores, puesto que con frecuencia se entiende como si implicara que la fe cristiana solamente se interesa por la vida futura, o que de algún modo la vida cristiana es cuando más una existencia mediocre, de modo que más vale que haya una recompensa futura; de otro modo Dios sería sumamente malo al exigir un pago así, prometer recompensa, y después no tener ninguna que ofrecer.

Sin embargo, el punto de Pablo es diferente, y abarca la realidad del v. 17 así como la del v.18. Siempre se basa en la prótasis hipotética que dio inicio al v. 17. Al creer en la muerte y resurrección de Cristo, nosotros (es decir, tanto él como ellos) hemos puesto nuestra confianza en que Cristo perdone nuestros pecados. Pero si Cristo no resucitó de entre los muertos, eso quiere decir que no sólo no tenemos actualmente el perdón, sino que además hemos perdido nuestra esperanza para el futuro. Y si hemos creído en el futuro cuando no hay futuro, entonces somos los más dignos de lástima entre todos los seres humanos; no porque la existencia cristiana se interese sólo por el futuro, sino porque la pérdida del futuro significa también la pérdida del pasado y del presente.

Tanto esta oración final como el argumento completo de este párrafo causan especial dificultad a aquellos que, dentro de la fe cristiana, han hecho lo que aquí es solamente hipotético para los corintios: negar la resurrección de Cristo y, por consiguiente, también la nuestra. Parece haber poca esperanza de eludir el argumento de Pablo, según el cual, el negar la resurrección de Cristo es equivalente a una negación de la existencia cristiana en su totalidad. Pero muchos lo hacen... para hacer que la fe resulte más digerible para el «hombre moderno», se nos dice: eso no funciona. Lo que el hombre moderno acepta en su lugar ya no es la fe cristiana, la cual establece que el

[31] Gr. **rlxmKOTes eapev; se discute si se trata de un perfecto perifrástico (=hemos esperado), o un verbo copulativo con un participio que funciona como sustantivo (= somos personas que han esperado; cf. Weiss, «somos esperadores»). Esto tiende a tener sentido solamente si se entiende que liovov modifica el verbo.**

perdón, obtenido mediante la muerte de Cristo, depende de su resurrección. Ninguna otra cosa es la fe cristiana, y aquellos que rechazan la realidad de la resurrección de Cristo necesitan enfrentar las consecuencias de tal rechazo: que están dando falso testimonio contra el mismo Dios. Como los corintios, habrán creído en vano, ya que la fe depende, a fin de cuentas, de si Pablo tiene o no razón en este asunto.

Por otro lado, el mensaje para quienes aceptan la resurrección de Cristo como una realidad es sin duda lleno de bienaventuranza. No sólo incluye el perdón de los pecados, y por consiguiente la plenitud de vida en el presente, sino que también significa un futuro glorioso, que incluye una resurrección como la de Cristo. Puesto que verdaderamente Cristo ha resucitado de entre los muertos, ni nuestra fe ni nuestra predicación resultan vanas: y ése es el punto que Pablo procederá a establecer a continuación.

b. Pero Cristo SI resucitó

Cap. 15.20-28

20 Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho. [1]

21 Porque por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos.

22 Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados.

23 Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo, en su venida.

24 Luego el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia.

25 Porque preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies.

26 Y el postrer enemigo que será destruido es la muerte.

27 Porque todas las cosas las sujetó debajo de sus pies. Y cuando dice que todas las cosas han sido sujetadas a él, claramente se exceptúa aquel que sujetó a él todas las cosas.

[1] **Este «es hecho» de RVR responde a la adición, en el TMay, de un eyeveio, que origina la existencia de dos cláusulas.** Cf. **RVA, que no sigue al TMay: «Pero ahora, Cristo s(ha resucitado de entre los muertos, como primicias de los que durmieron.»**

28 Pero luego que todas las cosas le estén sujetas, entonces también[2] el ***Hijo*** mismo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos.

En el párrafo precedente Pablo había intentado mostrar la irresponsabilidad del argumento de los corintios, según los cuales no hay resurrección de los muertos. Lo hizo señalando las consecuencias, si ellos tenían razón, en función de la propia existencia de ellos. Pero como todo eso era hipotético, Pablo se torna ahora a demostrar que la resurrección de Cristo, en la cual creen tanto él como ellos (vv.l-11), ha hecho que la resurrección de los muertos sea tan necesaria como inevitable.

A fin de comprender cómo se da tal cosa, y por consiguiente también la lógica del argumento presente, hay que tener en mente dos realidades que se refieren al punto de vista teológico de Pablo: (1) Aunque incluya otras dimensiones, el pensamiento de Pablo es totalmente escatológico. El entendía tanto la muerte y resurrección de Cristo como el subsiguiente don del Espíritu como realidades escatológicas. En otras palabras, él reconocía que en esos eventos Dios había puesto en movimiento los acontecimientos del fin de manera tal que éstos debían, por divina necesidad, ser llevados a su consumación. El asunto absolutamente crucial en esta noción es la resurrección de Jesús de entre los muertos. Según el patrimonio escatológico que Pablo traía como judío, la resurrección pertenecía a los acontecimientos últimos del fin. El hecho de que la resurrección ya hubiera tenido lugar dentro de la historia significaba que el fin había sido puesto en movimiento de modo inexorable; la resurrección de Cristo garantizaba absolutamente, según la perspectiva de Pablo, la resurrección de todos los que están «en Cristo». Este es el punto que él establece en los vv. 20-22, sirviéndose de la metáfora de las primicias y de la analogía Adán-Cristo.

(2) Como se señaló anteriormente (vv. 4, 15), resulta fundamental para la visión que Pablo tiene de las cosas el hecho de que Cristo no resucitó de entre los muertos, sino que Dios lo resucitó. Por consiguiente, la serie inevitable de acontecimientos que fue puesta en movimiento por la resurrección de Cristo tiene que ver, en última instancia, con la absoluta autoridad

2 **Este «también» (gr. aar) está presente en la mayoría de los Mss., de modo que significa «incluso el mismo Hijo»; pero falta en B D• F G 0243 33 1175 1739 PC b cop. Aunque podría ser de cualquiera de las dos formas, es más probable que el texto más breve sea el original (la adición es fácil de explicar como modo de intensificar el punto del texto; una omisión independiente y temprana es menos fácil de explicar).**

3 **A este respecto en 1 Corintios, ver especialmente bajo 4.1-5; 6.1-11; 7.29-31.**

4 **Sobre esto ver G. E. Ladd,** *Creo en la resurrección,* **Miami, 1977, pp. 59-67.**

de Dios sobre todas las cosas, especialmente la muerte [s] Para Pablo, la resurrección y la ascensión de Cristo significaban que ahora Cristo está reinando (v.25); pero también es claro que, a pesar de su reinado, el enemigo todavía está en acción, puesto que la gente sigue muriéndose. De manera que para Pablo existe una divina necesidad en cuanto a la resurrección de los muertos, puesto que sólo eso será la evidencia de la derrota final del último enemigo, la muerte misma. Por lo tanto la resurrección de Cristo también puso en movimiento la derrota de la muerte, y la forma final de esa derrota es la victoria sobre su dominio de la humanidad, en la forma de la resurrección. Cuando eso suceda, es decir, cuando el último enemigo quede así derrotado mediante la resurrección, entonces Dios llegará a ser «todo en todos».

Tal es el punto de las vv. 23-28,[6] los cuales no son una digresión, como han sugerido algunos, ni tampoco una elaboración apocalíptica de la cronología de la resurrección. Más bien son cruciales para el argumento en su conjunto: la resurrección de Cristo exige nuestra resurrección; si no, la muerte no será nunca derrotada y Dios no podrá ser «todo en todas». Así pues, el interés es en última instancia teológico; lo que le interesa aquí a Pablo no es solamente la muerte de los individuos, sino la muerte misma en

tanto enemigo final de Dios y de sus designios soberanos en el universo. La obra de Cristo es, por tanto, la clave de todo, tanto de la resurrección de

los creyentes, puesta en movimiento por su propia resurrección, como al mismo tiempo, mediante esa resurrección, la consumación de los «actos salvadores de Dios», que incluyen la absoluta derrota de todos los enemigos de Dios.

s Este énfasis en la soberanía de Dios, que incluye la obra de Cristo y su reinado, se encuentra en la repetición rrac nctvres en los vv. 24-28 (diez veces); Cristo destruye ***todo*** dominio y ***toda*** autoridad y potencia (v.24); reina hasta que él haya puesto a ***todos*** sus enemigos bajo sus pies (v. 25); sujeta ***todas*** las cosas a Cristo (vv. 27-28), para que Dios sea ***todo*** en ***todos.*** *Cf.* G. Barth, «Erwiigungen zu 1. Korinther 15,20-28», Ei T 30, 1970, pp. 515-527, esp. p. 523.

6 Algunos sugieren que el propósito de Pablo en estos versículos es afirmar la realidad del ***futuro,*** en contraposición a la escatología superrealizada de los corintios. Ver, p.ej., Lincoln, p. 38; Martin, pp. 112-113; Güttgemanns,Apostel, pp. 70-77; G. Barth, «Erwágungen», p. 521. Podría ser así, pero en tanto insistencia no sale a la luz en los enunciados propiamente dichos del texto en sí. Así tb. Lambrecht, «Christological Use», p. 515.

7 Así K. Barth, ***Resurrection,*** p. 150; Grosheide, p. 364; y en realidad Barrett (al hacer de los vv. 1-22 un solo párrafo, y de los vv. 23-28 otro). En la posición opuesta, ver W. Dykstra, «I Corinthians 15:20-28, an Essential Part of Paul's Argument Against Those Who Deny the Resurrection», CTJ4, 1969, pp. 195-211; y G. Barth, «Erwiigungen».

8 Cf. J. D. McCaughey, «The Death of Death (I Cor.15:26)», Reconciliation and Hope, New Testament Essays on Atonement and Eschatology, R. Banks, ed., Grand Rapids, 1974, pp. 246-261.

9 Palabras de Parry, p. 222.

De modo que, en un pasaje de «grandiosidad épica», 9 Pablo responde a la negación que hacen los corintios de la resurrección de los muertos. La forma de espiritualidad que ellos tienen, que da cabida a tal negación, brota no sólo de una noción falsa de la naturaleza de la humanidad, sino también de una noción menos que adecuada de Dios como el Señor soberano de la historia.

20 Esta oración inicial de afirmación recoge el tema de los vv. 1-11, con el lenguaje del v. 12 («Cristo ha resucitado de los muertos»); al mismo tiempo, tanto el contenido («primicias de los que durmieron») como la introducción «pero, a decir verdad»[10] dejan claro que se contrapone a las cláusulas hipotéticas, dos veces repetidas, de los vv.14 y 17, y especialmente a esta última, a la cual esta oración sirve de respuesta lógica: «Si Cristo no resucitó, como lo exige la consecuencia lógica de la actual postura de ustedes, entonces la consecuencia posteriores el desastre tanto para los vivos como para los muertos. Los creyentes siguen estando en sus pecados, y los muertos en Cristo han perecido.» En contraste con eso, Pablo afirma: «Pero, tal como están las cosas, la verdad es que Cristo ha sido resucitado de entre los muertos, primicias de aquellos (mencionados en el v. 18) que se han dormido.»[11] Por supuesto, el punto es que aquellos que se han dormido en Cristo (v. 18) no perecerán, sino que están destinados a la resurrección.

Esta es la última mención de la resurrección de Cristo en el argumento, pero todo lo que sigue depende de ella. El interés actual de Pablo consiste en demostrar no sólo que la resurrección de Cristo se yergue lógicamente contra la idea que ellos sostienen de que no hay resurrección de los muertos (vv. 12-19), sino también que la resurrección de Cristo conlleva inherentemente aquello que hace inevitable la resurrección de los difuntos creyentes.[12] Lo hace en primer lugar llamando a Cristo «primicias[13] de los

10 Gr. vuvt be (RVR «mas ahora»); ver el análisis bajo 12.18 y esp. 13.13. Si bien se trata de un vuvt 8e lógico, subraya el punto hecho en 13.13, de que esta combinación nunca carece de sentido temporal. Aquí, por medio de un contraste enfático, expresa cómo están en realidad las cosas en el momento presente (cf. BAGD: «introduciendo la situación real después de una cláusula u oración condicional irreal»). Entonces: «pero, tal como son las cosas ... en verdad». Eso recarga un tanto el adverbio, pero ayuda a mantener la fuerza tanto lógica como temporal del vocablo.

11 Conzelmann, p. 268, pasa por alto este lazo con el v.18 y sugiere que Pablo deliberadamente no dice «el primero de los que han sido resucitados, sino de los que se han dormido»; su punto es que Pablo, con esas palabras, está resaltando la necesidad de la muerte antes de la resurrección.

12 Por ello no parece muy exacto llamara esto una apología cristológica, como lo hace G. L. Borchert, «The Resurrection: l Corinthians 15», RevExp 80, 1983, pp. 407-409.

13 Gr. anottpXn; cf. 16.15; 2 Ts. 2.13 (casi ciertamente el texto original; ver Metzger, pp. 636-637); Ro. 8.23; 11.16; 16.5. Sobre este uso ver G. Delling, TDNT I, pp. 484-486, y esp. R. Murray, «New Wine in Old Wineskins XII. Firstfruits», ExpT 86, 1975, pp. 164-168.

14 En cuanto a este verbo ver bajo v. 6; aquí en particular resalta el uso constante que Pablo

que durmieron».[14] Si bien este término tiene una rica trayectoria en el AT,[15] lo que a Pablo le interesa no son sus matices bíblicos,[16] los cuales tienen que ver con consagrar a Dios las primicias de la cosecha (cf. Lv. 23.9-14), sino su función como metáfora para representar el hecho de que el primer fruto de la cosecha sirve como una especie de garantía de la cosecha completa. Por lo tanto, en su uso, la metáfora funciona de un modo semejante a la del «primer pago» o «anticipo» (RVR «arras») del Espíritu en 2 Corintios 1.22 y 5.5 (cf. Ef. 1.14); ambas sirven como una prenda o garantía presente, por parte de Dios, de la cosecha o pago final y escatológico. Es así como los tesalonicenses (2 Ts. 2.13) y la familia de Estéfanas (1 Co. 16.15) son las «primicias» en determinada área geográfica, lo cual significa no sólo que son los primeros conversos, sino también que son el primer fruto de una cosecha mucho mayor que todavía está por recogerse. Así también con Cristo. El es las «primicias» de Dios, la prenda dada por el propio Dios de que habrá una cosecha completa de aquellos que serán resucitados de entre los muertos. Al llamar a Cristo las «primicias», Pablo está afirmando por vía de una metáfora que la resurrección de los muertos creyentes es absolutamente inevitable; ha sido garantizada por el propio Dios.[17]

21-22 Con estas dos oraciones Pablo procede a explicar aún más[18] la metáfora del v. 20 y su implicación inherente de la inevitabilidad de la resurrección de los difuntos creyentes. Las dos oraciones se plantean en un perfecto paralelismo doble, la primera de ellas (v. 21) explicando por medio de una analogía cómo es que el acto de Dios de haber resucitado a Cristo como «primicias» hace que la resurrección de los muertos creyentes sea un hecho concomitante e inevitable, y la segunda (v. 22) elaborando aún más el v. 21 de manera que no pueda perderse de vista su punto. Así:

hace de este verbo para referirse a los creyentes que han muerto. No todos los que han muerto (ano0vrlvrtt), v. 22) son resucitados a la vida en Cristo, sino solamente aquellos que se han dormido en él. CE J.C. Bowmer, «A Note on ano6vrlarcal and tcotpato in I Corinthians 15:20, 22», ExpT 53, 1941-1942, pp. 355-356. Aquellos que consideran que navse5 en el v. 22 se refiere a una resurrección general, o a una resurrección en dos etapas niegan, desde luego, esta distinción. Ver más adelante, n. 19.

15 A este respecto ver Murray (n.13) pp. 164-166.

16 Así tb. Conzelmann, p. 267.

17 Martin, p. 110 (cf. Conzelmann, p. 268) considera que la metáfora es en parte polémica, en el sentido de que *solamente* Cristo ha resucitado hasta el momento. Pero eso parece dudoso, puesto que la proposición de ellos (v. 12) no implica que ya haya tenido lugar alguna forma de resurrección (sería poner demasiada confianza en la interpretación personal del oscurísimo v. 29 el sugerir que se encuentra allí), sino que la resurrección (que para ellos significaría siempre una resurrección «corporal») no sucede del todo.

18 Ambas oraciones comienzan con un yap explicativo.

porque (explicando cómo el hecho de que Cristo sea las primicias conduce inevitablemente a la resurrección de los muertos)

Puesto que por medio de un solo hombre, la muerte,
también por medio de un hombre, la resurrección de los muertos;

porque (explicando cómo así)

Así como en Adán todos mueren,
así también en Cristo todos serán vivificados.

Hay que señalar desde el principio que a Pablo no le interesa la resurrección general de los muertos, ni aquí ni en ningún otro punto del argumento.[19] Tanto el contexto, como el conjunto de la teología de Pablo, dejan claro que con la expresión «en Cristo todos serán vivificados» él quiere decir que «en Cristo todos *los que están en* Cristo serán vivificados»[20] La ausencia de tal modificador en la oración misma es resultado tanto del estilo equilibrado como del hecho de que él esperaba que eso se leyera en el contexto de su discusión con ellos, y no como una pieza de teología abstracta. En el presente contexto, estas dos oraciones siguen siendo parte de su respuesta a los vv. 17-19, iniciada en el v. 20. En el v. 18 Pablo se refirió a «los que durmieron en Cristo», dejando bien claro que inclusive ese párrafo se interesaba solamente por la resurrección de los creyentes. En el v. 20 afirma

19 Contra, p.ej., R. D. Culver, «A Neglecied Millennial Passage from St. Paul», *Bibsac* 113, 1956, pp.141-152; W. B. Wallis, «The Problem oían Intermediate Kingdom in 1 Corinthians 15:20-28», JETS 18, 1975, pp. 229-242. Este último, en particular (p. 234), arguye que si una porción del género de Adán se queda permanentemente en la muerte, el argumento de Pablo queda incompleto. Pero eso es anteponerla propia lógica a los intereses de Pablo. No se puede dudar que lo que a él le interesa es la resurrección de los creyentes; esto se afirma claramente en las palabras «luego los **que son de Cristo»; si hubiera mostrado parecido interés por** todos **los** muertos, uno hubiera podido esperar que eso también fuera explícito, y no algo que uno debe descubrir por medio de varios ejercicios alambicados en lo que uno considera ser «16gico» para Pablo.

Las dificultades con ese punto de vista son varias e insuperables. Requiere (a) que Cristo sea las primicias incluso de los que perecen; (b) que «los que durmieron en Cristo» (v. 18) incluyan a los que perecen, puesto que ése es el punto que se recoge en el v. 20; (c) que el verbo «serán vivificados» sea sinónimo de la resurrección, en vez de tener que ver con la «vida» en sí; (d) que la analogía Adán-Cristo no tenga nada que ver con la creación de una nueva humanidad, sino estrictamente con la muerte y la resurrección. Además, choca contra el paralelo en los vv. 50-57, donde el hecho de que la muerte es sorbida en la victoria se limita estrictamente a la resurrección/transformación de los creyentes.

20 Tal es el punto de vista usual, puesto que es el único que encaja en el contexto. Cf. el estudio de W.V. Crockett, «The Ultimare Restoration of all Mankind: 1 Corinthians 15:22», en *Studia Biblica 1978: 111. Papers on Paul and Other New Testament Authors,* E. A. Livingstone, ed., Sheffield, 1980, pp. 83-87, quien, a pesar del título, argumenta también a favor de este punto de vista.

la inevitabilidad de su resurrección, llamando a Cristo «primicias de los que durmieron», que se refiere a los mencionados en el v.18. La actual analogía Adán-Cristo es, por consiguiente, un intento más por mostrar cómo la resurrección de Cristo hace inevitable la resurrección de aquellos que se han dormido ***en Cristo***[21]

Este es el primer uso de la analogía Adán-Cristo en las cartas de Pablo que han llegado hasta nosotros 22 Volverá a recogerlo, pero de un modo diferente en los vv. 45-49, así como en Romanos 5.12-21. El uso variado de este tema sugiere que se trata de un lugar común en Pablo, para quien Cristo se halla en el inicio de la nueva humanidad de una forma análoga, pero no idéntica, a la forma en que Adán se halló al inicio del antiguo orden, tanto temporal como causalmente. El interés de Pablo en este punto es doble: (a) en la muerte y en la derrota de la muerte por medio de la resurrección, motivo que dominara el resto del argumento; y (b) en la mediación ***humana*** tanto de la muerte como de la vida, y por lo tanto en la auténtica humanidad de Cristo. No importa qué puedan haber creído los corintios acerca de la resurrección de Cristo, no puede argumentarse que fuera de un orden diferente por ser él divino. Más bien, al igual que la muerte, la resurrección viene ***por un hombre.***

De manera que la analogía comienza por afirmar que «la muerte entró por un hombre». El punto de Pablo es que la muerte es inevitable a causa de que compartimos la humanidad y la pecaminosidad de ese hombre, Adán. Pero el hecho de que los creyentes comparten la resurrección de los muertos

2 Cf. la expresión parecida en 1 Ts. 4.16, «los muertos en Cristo resucitarán primero». Eso no quiere decir que los cristianos que hayan muerto resucitarán antes que todos los demás, sino que *aquellos muertos* que sean cristianos resucitarán como primer punto en el orden del día escatológico, después de lo cual los vivos que sean cristianos serán tomados con ellos. En estos pasajes simplemente no hay interés alguno por una resurrección general de los muertos, ni por un surgir final a la vida en Cristo por parte de aquellos que no son suyos. En este caso, ciertos compromisos teológicos previos han originado algunas extrañas compañías, p.ej., los dispensacionalistas y los universalistas, quienes, por razones radicalmente diferentes, quieren que la resurrección de Cristo sea las primicias de todos los seres humanos.

22 Conzelmann, p.268, es representativo de muchos que consideran que Pablo usa un «esquema mítico» de un «hombre primigenio»; pero como las fuentes de este esquema son de dudoso valor en cuanto a que digan algo acerca del ambiente propio de Pablo, y como el propio Conzelmann admite que Pablo lo ha modificado (y radicalmente, podría añadirse), cabe preguntarse acerca de la utilidad exegética de tal modo de hablar. Cf. J. Gillman, «Transformation into the Future Life. A Study oí 1 Cor.15:50-53, lis Context and Related Passages», disert. doctoral inéd., Universidad Católica, L.ovaina, 1980, pp. 314-315, citado por Lambrechi, «Christological Use», p. 516.

23 Aunque lo que Pablo enfatiza es la condición humana común que todos comparten en Adán, poco se puede dudar de que consideraba que Adán era un individuo real en el mismo sentido que Cristo.

por medio del segundo Hombre, Cristo, quien en su resurrección efectuó la inversión del proceso iniciado en Adán, es igualmente inevitable. Que ésta sea la intención de Pablo queda claro por el segundo conjunto de cláusulas, que explican cómo el primer conjunto funciona en realidad. Al decir que «en Adán todos mueren», Pablo quiere decir que esta suerte común de nuestra humanidad es resultado de que estamos «en Adán», es decir, de que nacemos de su linaje y por lo tanto estamos involucrados en el pecado y en la muerte que proceden de él (cf. Ro. 5.12-14,18-19). Al decir que «en Cristo todos serán vivificados», Pablo quiere decir que aquellos que están «en Cristo», que han ingresado a la nueva humanidad mediante la gracia por medio de su muerte y resurrección, con igual certeza «serán vivificados» 24; serán resucitados de entre los muertos para que pasen a la ***vida compartida*** del resucitado. Por eso Cristo es las primicias; es la garantía que da Dios de que todos los que son suyos serán resucitados de entre los muertos. El proceso inevitable de muerte iniciado en Adán será invertido por el proceso igualmente inevitable de «vivificar», iniciado en Cristo. Por lo tanto, no es posible que los corintios digan que no hay resurrección de los muertos. Tal resurrección es determinada por la de Cristo.

23-24 Aunque la analogía precedente se expresaba en función de Adán y Cristo, a Pablo le interesa menos la elaboración de esta analogía en sí misma (que él retomará en los vv. 45-49) que el ***hecho*** de que la resurrección de Cristo hace absolutamente necesaria la resurrección de los creyentes de entre los muertos. Lo que subyace al razonamiento de Pablo aquí es la continua realidad de la muerte. Por medio de la Caída, Adán puso en marcha el proceso de la ***muerte*** (nótese ese énfasis tanto en el v. 21 como en el 22); ahora ese proceso ha sido vuelto al revés por medio de la resurrección, lo cual significa que, al resucitar a Cristo de entre los muertos, Dios realmente ha triunfado sobre la muerte. El problema es que a pesar de la resurrección de Cristo (= su triunfo sobre la muerte), los creyentes siguen muriendo aún así. Por eso ***deben*** ser resucitados, (a) porque están «en Cristo», el cual ha resucitado ya, y (b) porque sólo así será subyugada por fin la muerte, el último enem igo, para que, mediante la obra de Cristo, Dios sea por fin «todo en todos». El argumento en el resto de este párrafo deja claro que ése es el verdadero interés de Pablo.

En estos dos versículos (que en griego son una sola oración) comienza por establecer el «orden» de los acontecimientos que conduce hasta «el fin».

24 Gr. **lorojrotgOrlaovsat (cf.** vv. 36, 45). **Este verbo se usa en lugar de eyetpto porque ofrece el contraste adecuado con ano0vrlamro; sin embargo, es difícil eludir la conclusión de que el matiz «dar vida vivificar» significa algo más que la simple resucitación de un cadáver. Resucitan a la «vida» porque ya han recibido «vida» en Cristo.**

En ese momento[25] Cristo hará dos cosas: (1) «entregará el reino (reinado) al Dios y Padre»; y (2) «suprimirá todo dominio, toda autoridad y potencia». Como lo indica el resto del argumento, estos dos rubros, desde el punto de vista lógico, se dan en orden inverso (por eso RVR «cuando haya suprimido») 27 Sin embargo, en la oración de Pablo están coordinados y sin conjunción; lo más probable es que él tuviera la intención de que fueran una doble aposición a «el fin». Según eso, la oración completa tendría este aspecto:

Pero cada uno en su debido orden:
(1) Cristo, las primicias;
(2) Luego en la parusía
los que son de Cristo;
(3) Luego el fin (=1a meta):
(A) Cuando entregue el reino al Dios y Padre,
(B) Cuando suprima todo otro dominio.

Algunos han considerado que esto se aparta levemente del argumento en interés de detallar un esquema apocalíptico judío (ahora cristiano) acerca de los tiempos del fin;[29] pero en realidad es tanto pertinente como crucial para el argumento, y tiene poco que ver con la mentalidad apocalíptica 30 El punto de interés de Pablo es singular: demostrar, sobre la base de la resurrección de Cristo, la necesidad de la resurrección de los muertos, al enlazar ese acontecimiento con los acontecimientos últimos del fin, particularmente la derrota de la muerte (cf. vv. 54-55).

Habiendo afirmado que «en Cristo todos serán vivificados», Pablo se dedica a explicar lo de «pero cada uno (o rada acontecimiento)[31] en su

25 Ambas cláusulas comienzan con el indefinido c«av («cuandoquiera que») que indica una realidad futura cuyo momento no se conoce. Cf. el uso similar en 13.10; 15.27, 28,54.

2s Gr. Paal.>,cLa, el mismo sustantivo que se usa para «reino de Dios». Su verbo de igual raíz, parn>,evor, aparece en la siguiente oración a modo de explicación adicional de lo que esto significa.

27 Con frecuencia se sugiere que esto es inherente también al uso del aoristo en la segunda cláusula; pero eso no funciona bien gramaticalmente, y en todo caso es innecesario porque el contexto posterior lo deja perfectamente claro.

2s Gr. he, aquí levemente adversativo a «todos serán vivificados».

29 Ver arriba, a. 7.

30 He aquí un caso del uso laxo del lenguaje, en que «apocalíptico» y «escatológico» tienden a volverse sinónimos. Lo poco que pudiera considerarse apocalíptico en este pasaje es puramente conceptual (una supuesta esquematización de la historia [1]; la autoridad de las potestades malignas; el reinado «intermedio» del Mesías), e incluso en ese caso no es ni predominante, ni lingüísticamente relacionado con materiales apocalípticos. Esto es escatología paulina, indudablemente influida por su herencia judía, pero que carece del «material» esencial de la apocalíptica.

31 El erravso5 es singular, y se refiere primero a Cristo y luego a los muertos en Cristo.

debido orden». 2 El primer «orden» es el que ya se mencionó en el v. 20, aquel del cual depende el argumento entero: la resurrección de Cristo como «primicias». En virtud de eso, el propio Dios ha puesto en movimiento una serie de acontecimientos relacionados con la resurrección y la derrota de la muerte. Es así como el acontecimiento que sigue en este esquema tiene lugar con ocasión de la *venida*[33] de Cristo, cuando él resucite de entre los muertos a aquellos que son suyos.[35]

Si bien el tercer elemento viene precedido de otro «luego», es poco probable que Pablo tenga en mente todavía otro *acontecimiento* en la secuencia iniciada por la resurrección de Cristo.[36] El «orden» de las resurrecciones incluye solamente dos fases: Cristo, las primicias; luego la cosecha completa de los que son de Cristo, en su parusía3 7 Pablo no manifiesta interés aquí en ninguna otra cosa fuera de éstas. En este tercer caso el «luego» es sin duda secuencal, pero en un sentido más bien lógico,[38] con el sentido de que, a continuación de la resurrección de los creyentes en

32 Gr. tay¡Ra, término técnico militar para referirse a cuerpos de soldados en diversos números, pero que en cierto momento llegó a designar sencillamente una clase o grupo. En este caso tal vez se acerque a «a su vez, en su turno» (cf. Arriano, Tácito 28.2), pero es más probable que mantenga el sentido básico de clase militar (= cada uno en su propio batallón o compañía).

33 Gr. napovrna (cf. 1 Ts. 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; 2 Ts. 2.1, 8, 9). En el ámbito político tiene que ver con la llegada de un gobernante; en religión, con la epifanía de una deidad (como aquí). Esta es la última vez que aparece en Pablo con referencia a la «venida» de Cristo.

34 El enelsaqueda entonces definido por la frase preposicional «en su venida». Esto armoniza exactamente con 1 Ts. 4.14-18, donde la resurrección de los muertos en Cristo también tiene lugar en su venida.

35 Gr. of tov XplaTov = «los que son de Cristo» (así RVR), es decir, aquellos que le pertenecen.

3s Esto ha sido motivo de un largo debate. Entre los comentaristas que piensan de otro modo ver Weiss y Iietzmana; ef. los artículos por Culver y Willis (n.19 arriba). En la otra posición, ver esp. J. Héring, «Saint Pan¡ a-t-il enseigné deux résurrections?» *RHPR* 12, 1932, pp. 310-320; y H.-A. Wileke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs be¡ Paulus*, ATANT 51, Zürich, 1967.

37 Esto no quiere decir que Pablo *negara* una resurrección de los impíos (Hch. 24.15 sugiere lo contrario), sino simplemente que eso queda fuera de su interés en este pasaje.

38 Como con el ¢nena que le precede, este eusa queda definido por las dos cláusulas con arav que le siguen. Puesto que éstas no dicen nada en absoluto de la resurrección, sino sólo de lo que resulta al final, es pura presuposición el leer en este texto una tercera resurrección. Igual sucede con el afán de hallar aquí una etapa intermedia entre la resurrección de «los que son de Cristo» y la entrega final del reino a Dios Padre. Pablo puede haber creído en tal cosa, pero queda muy por fuera de su interés actual. El punto es que él no habla de eso ni explícitamente ni por alusión, cosa que tenía plena capacidad de hacer, si le hubiera interesado. Lo que dice es «luego el fin». Sin un verbo, esto sólo puede significar que a continuación de la resurrección de los muertos viene el fin, el cual se describe entonces en sus dos partes.

la parusía, ocurren los dos «acontecimientos» finales. Con la resurrección de los muertos, se ha alcanzado ya el fin o la meta;[39] cuando eso es lo que se propone transmitir.

Es un «fin» que tiene dos caras. Por una parte, la resurrección de los muertos significará que Cristo ha subyugado, y por lo tanto destruido al último enemigo que es la muerte, expresado en este caso en la terminología «todo dominio» y «toda autoridad y potencia».[41] Que esta destrucción de las «potestades» se refiera a la derrota de la muerte es cosa que queda clara por el argumento de apoyo de la Escritura que viene a continuación. Por otra parte, con la derrota final del último enemigo se habrá hecho realidad la subyugación de todas las cosas, de modo que Cristo pueda entregarle el «gobierno» a Dios Padre. El resto del argumento detalla cómo es que ocurre esto.

25 El argumento que comienza con este versículo y que continúa hasta el v. 28 es la explicación que Pablo da del cómo y el porqué de los dos «acontecimientos» del fin, mencionados al final del v. 24. La explicación se basa en su uso (¿interpretación?) de dos pasajes de los Salmos (110.1 y 8.6 [LXX 8.7]), que tienen el tema similar de «poner a sus enemigos (someter

39 Weiss, p. 358, y Ilietzmann, p. 80, sugieren que aquí te>.o5 significa «el resto / **los demás» (=1a resurrección de los** muertos injustos). Pero no sólo no hay evidencia de tal significado para esta palabra (cf. Héring, «Saint Paul», p. 304, n. 3), sino que Pablo es perfectamente capaz de decir or k~oL. Pero **«el fin» tal vez no sea una traducción plenamente adecuada, ya que** el sentido básico de esta palabra incluye una fuerza de propósito («télica»). De modo que Pablo no está hablando de un «final» del gobierno de Cristo, sino de que su meta habrá sido alcanzada con la resurrección y su concomitante derrota de **la muerte y subsiguiente entrega del reino** al Padre. Sin embargo, es también el «final» de la historia como la conocemos.

40 Sin embargo, ver T. Aono, *Die Entwicklung des paulinischen Gerichugedankens be¡ den Apostolishen Vütern,* Bema, 1979, pp. 26-28, quien arguye sobre la base de la exégesis que realiza del v. 25, que debe entenderse que Dios es el sujeto de este verbo. Pero eso es poco probable, ya que no hay nada que prepare al lector para un cambio tan radical de sujetos.

41 Gr. apXil, el **ovarn,a y 8vvaNr.S. Es** la primera vez que Pablo usa esta terminología para referirse a las «potestades espirituales». Cf. Ef. 1.21, donde los mismos tres términos (a los que se añade xvprosn5) aparecen combinados; por lo menos dos de ellos aparecen juntos en Ro. 8.38; Col. 1.16; 2.10, 15; Ef. 3.10; 6.12. Estos otros pasajes dejan ver claramente que Pablo las considera como potestades malévolas y demoníacas. En la cruz, Cristo ha decretado ya la perdición de las mismas (Col. 2.15), la cual se realizará con ocasión de su venida.

42 Pablo no usa con frecuencia el **lenguaje del «reino»** (ver bajo 4.20 y 6.9-10); cuando lo hace, la mayoría de las veces es la expresión tradicional «reino de Dios» (2 Ts. 1.5; 1 Co. 4.20; 6.10; 15.50; Gá. 5.21; Ro. 14.17; Col. 4.11; cf. 1 Ts. 2.12). Pero ver Col. 1.13; Ef. 5.8 («el reino de Cristo y de Dios»); 2 Ti. 4.18. Para Pablo el intercambio tiene que ver con su soteriología cristológica. El gobierno de Dios se hace manifiesto en el presente mediante el señorío de Cristo.

todas las casas) bajo sus pies». 3 Aunque el argumento se complica un poco, principalmente porque uno no puede estar siempre seguro del antecedente de todos los pronombres -si es Cristo o es Dios-, el punto del conjunto parece lo suficientemente claro. Dios mismo es a la vez la fuente y la meta de todo lo que existe; y puesto que él ha puesto en movimiento la destrucción última de la muerte, cuando eso suceda él será «todo en todas». El papel de Cristo consiste en llevar a cabo esa destrucción mediante la resurrección, la cual está inherentemente vinculada con la de él. Cuando eso suceda, todos los enemigos de Dios quedarán sometidos a Cristo, de modo que él a su vez puede quedar sometido a Dios, quien, según resulta, ha sido de todos modos el que le sometió a él todas las cosas.[44]

Así pues, Pablo comienza recogiendo el tema del «gobierno de Cristo» que viene del v. 24. Este gobierno está actualmente en vigor, pero cuando llegue «el fin», cuando él haya destruido a todas las potestades, lo «entregará ··· al Dios y Padre». Ahora Pablo coloca eso en una perspectiva bíblica. El reinado de Cristo, que por implicación comenzó con su resurrección (o su subsiguiente ascensión), debe contmuar[45] hasta que se cumpla lo que dice el Salmo 110.1, «hasta que haya puesto a todos' sus enemigos debajo de sus pies».

Lo que no queda claro es cuál es la intención de Pablo en cuanto al sujeto del verbo «hasta que haya puesto». [7] En favor de «Cristo» tenemos (a) la

[43] Hay que señalar que en ninguno de los dos casos Pablo usa un lenguaje «citacional», aunque parece más atado al texto del AT en el segundo caso. Las alusiones son seguras; de hecho, la combinación similar de citas en He. 1.13 y 2.6-9 sugiere que estos eran textos mesiánicos bien establecidos en el cristianismo primitivo (Sal. 110.1 es el pasaje del AT más citado en el NT; verel estudio de D. M. Hay,Glory, *at theRightHand: Psalm 110inEarlyChristianity*, Nashville,1973). Sin embargo Pablo no cita realmente el lenguaje de los textos del AT, sino que lo reelabora en sus propias frases. A este respecto ver esp. LAmbrecht, «Christological Use», pp. 506-511.

[44] La cuestión de que si el pasaje es básicamente cristocéntrico o teocéntrico es quizás un problema fantasma. Es ambas cosas. **Es decir, Dios es la fuente álfnta de todas las cosas; pero él lleva adelante sus designios en la historia** por medio de Cristo. De ahí que Cristo y Dios pueden funcionar en forma alterna como sujeto de la mayoría de los verbos de este párrafo. Cristo es el sujeto de los verbos por lo menos hasta el final del v. 26; Dios es el «sujeto» de los pasivos en los vv. 27c-28. Lo que no queda claro es cómo ha de entenderse el v. 27ab. Ver el estudio de Lambrecht, «Christological Use», pp. 506-512.

[45] Gr. óer (RVR «es preciso»); cf. v. 53. El «debe» tiene que ver con los propósitos divinos, no con la necesidad de «cumplir» las Escrituras, puesto que no se da ninguna fórmula introductoria. El interés teológico de Pablo tiene que ver con la realidad continua de la muerte. Cristo *debe reinar* hasta que haya puesto fin al reinado de la muerte.

[46] Esta palabra es una adición paulina al Salmo, quizás bajo la influencia del Sal. 8.6, que va a citar a continuación. En cualquier caso, refleja un claro énfasis en este pasaje (ver n. 5 arriba).

[47] Ver el estudio de Iambrecht, «Christological Use», pp. 509-510.

gramática misma, dado que el antecedente natural es el sujeto del verbo precedente «reine», que se refiere a Cristo; y (b) el hecho de que esto sirve de explicación al v. 24, donde Cristo es el sujeto de la cláusula «cuando haya suprimido todo dominio, etc.»[48] En favor de «Dios» tenemos (a) el hecho de que en el Salmo mismo es Dios quien pone todas las cosas bajo los pies del Mesías, y (b) que en el v. 28 Dios es designado, finalmente, como sujeto del Salmo 8.6, como quien ha sometido todas las cosas a Cristo.[49] Es casi seguro que debemos seguir aquí la gramática, y considerar como sujeto a Cristo[50] De manera que debe reinar (como está haciéndolo ya al ser Señor) hasta que ponga a todos sus enemigos (especialmente la muerte, como lo aclara el v. 26) debajo de sus pies. Al someter a sí mismo la muerte mediante la resurrección de los muertos, lo cual está conectado causalmente con el hecho de que él es las primicias, Cristo habría puesto así fin a la tiranía de Satanás.

Así pues, lo que a Pablo le interesa no es hablar de «dos reinos», sino de cómo el Mesías lleva a la consumación su obra de redención[51] La explicación posterior de los vv. 27-28 deja claro que, en última instancia, Dios se halla tras esta acción final del Mesías. La razón de esto es que la destrucción de la muerte tiene lugar en el hecho mismo de la resurrección de los muertos, acontecimiento que ocurre porque aquellos que están en Cristo están en solidaridad con él, de modo que la resurrección de él se convierte en fundamento de la de ellos; y Dios es la «causa» última de la resurrección, la cual se da en dos «órdenes».

26 La gramática de esta oración es un tanto desconcertante; sin embargo, su punto es seguro. Esta es la interpretación del propio Pablo acerca del «último enemigo» que debe ser puesto bajo los pies del Mesías reinante: la muerte misma, y por lo tanto es la razón de toda esta explicación. La oración

48 De hecho, esta es una lectura tan natural del texto griego que la mayoría de los comentaristas ni siquiera plantean la pregunta.

49 Esta postura ha sido defendida o adoptada por F. W. Maier, «Ps 110,1 (LXX 109,1) in Zusammenhang von 1 Kor 15,24-26», BZ 20, 1932, pp. 139-156; Aono, *Entwicklung*, pp. 26-28; Grosheide, p. 367; Barrea, p. 358 (con titubeos); Holladay, p. 203; Wallis, «Problem», p. 236.

50 Especialmente porque *no* se trata de una cita sino de una adaptación del Salmo a la gramática del propio Pablo, y un lector (o un oyente) no habría podido entender que «Dios» fuera el sujeto sino hasta llegar al v. 27c. Si Pablo hubiera tenido la intención de que en este punto el sujeto fuera «Dios», casi a la fuerza, desde el punto de vista gramatical, habría insertado un o Ovos.

51 El interés teológico posterior en cuanto a lo que le pasa a la «humanidad» de Cristo, simplemente no está dentro del campo de visión de Pablo. Para una comparación de tres debates posteriores (Marcelo de Ancira, Calvino, A.A. van Ruler) con este asunto a la luz de este texto, ver J. F. Jansen, «l Corinthians 15:24-28 and the Future of Jesus Christ», en *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers*, W. E. March, ed., San Antonio, 1980, pp. 173-197.

dice literalmente: «El último enemigo está siendo destruido,[52] a saber, la muerte.» La dificultad estriba en el tiempo presente y la voz pasiva del verbo, sumado al hecho de que no hay conjunción ni partícula que lo una con lo anterior. F. C. Burkitt[53] sugirió que sirve de apódosis de las dos cláusulas con «cuando» en el v. 24, y que «el fin» se entiende de manera adverbial (= «al final») y el v. 25 como un paréntesis que explica las prótasis gemelas del v. 24. Así: «Luego al final, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya destruido todo dominio, toda autoridad y potencia (porque es preciso que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies), el último enemigo está siendo destruido, la muerte misma.» Por atractivo que sea eso como forma de salir del embrollo gramatical, la lectura del v. 25 como un paréntesis, cuando el contenido del v. 26 depende de él, parece anularlo.

Aún así, es probable que Burkitt esté en el sendero correcto en lo que se refiere a comprender la intención de Pablo. El asíndeton (ausencia de conjunción) le da a la oración una «prominencia fuerte y decisiva» entre las dos adaptaciones de la Escritura[s] El pasivo presente se entiende mejor como referencia a lo que tiene lugar con ocasión del v. 24; es decir, se refiere a que Cristo destruye «todo dominio, autoridad y potencia». En cierto sentido la muerte, el enemigo final por subyugar, ya está destruida por la resurrección de Cristo; pero lo que aquí le interesa a Pablo es su destrucción final, que ocurre cuando la propia resurrección de Cristo como primicias culmina en la cosecha completa de la resurrección de los que le pertenecen. La muerte es el último enemigo. A su destrucción, se le da a la vida misma su verdadera significación. Mientras la gente siga muriéndose, los propósitos soberanos de Dios siguen sin cumplirse todavía a cabalidad. De ahí la necesidad de la resurrección: ¡para destruir a la muerte «despojándola» de su botín formado por aquellos que no le pertenecen a ella porque le pertenecen a Cristo! Este es precisamente el punto que se establece otra vez al final del argumento de los vv. 53-57.

27 Con este versículo y el siguiente Pablo procede, sobre la base del Salmo 8.6, a mostrar cómo es que Dios, a fin de cuentas, es responsable por toda esta cadena que comenzó con la resurrección de Cristo y que culmina en la destrucción de la muerte mediante la resurrección de los creyentes. El versículo comienza con un «porque» explicativo, que se refiere a los vv. 25-26, y una adaptación del Salmo 8.6: «Todas las cosas las sujetó debajo

52 Gr. xasapyeLsat (cf. v. 24).

53 «On1Corinthiansxv26»,JT817,1916,pp.384-385.Estohabíasidosugeridoanteriormente en el comentario de von Hofmann (ver el análisis de Héring, p. 166).

54 Cf. McCaughey, «Death», p. 251.

de sus pies.»[55] Pero no resulta claro en absoluto ni quién es el sujeto que se tiene en mente (Cristo o Dios), ni cómo es que este verbo en pretérito explica más los vv. 25-26. Hay dos opciones.

Primero, es posible que se trate simplemente de una reiteración más del punto de los vv. 25-26, con Cristo como sujeto y el pretérito retenido del salmo pero explicado en la cláusula siguiente, en el sentido de que se refiere solamente al ésjaton.[56] Esta sería, ordinariamente, la lectura natural del sujeto del verbo. El alegato en favor de esta opinión se ve fortalecido especialmente por la introducción de la siguiente cláusula con la misma conjunción que en los vv. 24 y 28.[57] Según eso, Cristo es también el sujeto del siguiente verbo, que debe traducirse entonces: «Cuando él haya dicho: `Todas las cosas han sido sujetadas'». Entonces los dos versículos tienen el siguiente aspecto:

27 (a) Porque «él (Cristo) ha sujetado todas las cosas debajo de sus pies.»
pero
(b) ***Cuando*** él (Cristo) haya dicho:
«Todas las cosas han sido sujetadas»
[refiriéndose al v. 25]
(c) (exceptuando a aquel que sujetó a él todas las cosas),
28 pero
(a) ***Cuando*** todas las cesas hayan sido sujetadas a él,
(b) ***entonces*** también el Hijo mismo se sujetará
al que le sujetó a él todas las cosas,
(c) para que Dios sea todo en todos.

La dificultad para esta perspectiva radica en la tercera cláusula (v. 27c), la cual debe entenderse como una especie de extraño paréntesis que anuncia el v. 28b, mientras que el v. 28a funciona como forma de retomar el v. 27b.

Segundo, es posible que esta «cita» del salmo, incluyendo la retención de su tiempo pretérito, avance ahora hacia el punto que va a hacerse explícito en el v. 28, que a fin de cuentas es Dios quien ha sujetado todas

55 **En el salmo esto se refiere al género humano. Algunos, por tanto, han considerado que esta «interpretación» es un abuso del sentido evidente del texto del AT. Pero eso no toma en cuenta la perspectiva de Pablo, en la cual Cristo en tanto *hombrees*, por lo tanto, el «Hombre» representativo a quien todas las cosas quedan sometidas.**

56 **Esta es la opinión de Findlay, p. 929; fue vigorosamente defendida por Parry, pp. 226-227. Para una presentación completa ver Lambrecht, «Christological Use», pp. 510-511.**

57 Gr. **otav, con el sentido de un tiempo indefinido en el futuro. Este uso resulta sin lugar a dudas el punto gramatical más difícil para la siguiente opción. Aún en el caso de que signifique solamente «cuandoquiera que», como en 14.23, es una forma extraña de referirse específicamente a un salmo que se acaba de «citar».**

las cosas a Cristo. En este caso, los vv. 25-26 y 27-28, respectivamente, sirven de explicación bíblica de las dos cláusulas con «cuando» del v. 24: los vv. 25-26 explican el v. 24c («cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia») en función del Salmo 110.1; y los vv. 27-28 explican el v. 24b («cuando entregue el reino al Dios y Padre») en función del Salmo 8.6. Así que, cuando la muerte sea destruida por fin (vv. 25-26), quedará preparado el camino para que al final «entregue el reino al Dios y Padre» (vv. 27-28). Según esta perspectiva Dios es el sujeto del verbo en la cita bíblica del v. 27, la cual se explica luego en la cláusula que le sigue (= «cuando [la Escritura] dice»), a la cual entonces sirve de apódosis la cláusula final. Así:

27 (a) Porque «él (Dios) ha sujetado todas las cosas debajo de sus pies (los de Cristo).»
Ahora bien,
(b) Cuando dice (la Escritura):
«Todas las cosas han sido sujetadas,»
(c) es claro que lo de «todas las cosas» excluye a Aquel que se las sujetó a él.
28 Pero
(a) Cuandoquiera que todas las cosas sean sujetadas a él,
(b) entonces también el Hijo se sujetará a Aquel que le sujeta a él todas las cosas,
(c) para que Dios sea todo en todos.

Es difícil elegir entre estas dos opciones. La primera resulta especialmente atractiva porque (1) mantiene el flujo del pensamiento con los vv. 25-26, y (2) le da a la conjunción del v. 27b su significado natural en este contexto. No obstante, la dificultad de encontrar una razón adecuada para el v. 27c (es natural sospechar de soluciones que exigen paréntesis) y el hecho de que el resto de los vv. 27-28 después de la cita parece ser una interpretación del Salmo 8.6 tienden a inclinarlo a uno en la dirección de la segunda opción.

Si es así, entonces la explicación comienza comentando el texto del Salmo mismo. Para Pablo la clave radica en el hecho de que un sujeto externo es responsable por el acto de sujetar todas las cosas a Cristo. Así: «Cuando dice que `todas las cosas han sido sujetadas', es claro que `todas las cosas' excluye a aquel (e.d., Dios) que se las sujetó a él (e.d. a Cristo).» Como lo deja claro el versículo siguiente, esto hay que explicarlo porque, desde el punto de vista de Pablo, en la resurrección de los muertos está dándose un doble acto de sujetar. Por una parte, la muerte misma habrá sido finalmente sujetada, en virtud de ello, a Cristo (v. 24c); por otra, con esa subyugación final de la muerte, llega a su fin el tiempo del reinado de Cristo, de modo

que él puede ya entregar el «gobierno» al Padre (v. 24b), quien entonces llega a ser «todo en todos» (v. 28).

28 Esta oración final del argumento enlaza todo lo que la precede. Primero, sirve de elaboración adicional de la interpretación que Pablo da del Salmo 8.6; segundo, explica aún más las cláusulas gemelas del v. 24, las cuales afirman que al final Cristo entregará el reino a Dios Padre, tras haber subyugado a todas las «potestades». Aunque no se dice aquí específicamente, sirve por tanto también como palabra culminante sobre la necesidad de la resurrección de los muertos. El punto de Pablo es que, al resucitara Cristo de entre los muertos, Dios ha puesto en movimiento una cadena de acontecimientos que deben culminar con la destrucción final de la muerte, para que así Dios vuelva a ser, como en la eternidad pasada, «todo en todos».

La primera cláusula repite así el punto de la cláusula final del v. 24, pero ahora con el lenguaje del Salmo. «Cuando todas las cosas hayan sido sujetadas (por Dios, se entiende) a él» es la nueva forma de decir: «cuando él haya suprimido todo dominio, autoridad y potencia». Por medio del Salmo, Pablo está destacando que Dios es responsable por esa sujeción ***por medio de Cristo.*** Como lo aseguran los vv. 20-22 y 26, «todas las cosas» se refiere especialmente a la muerte.

La segunda cláusula, asimismo, repite la primera cláusula del v. 24, también con el lenguaje del Salmo. «Entonces también el Hijo mismo se sujetará a Aquel (Dios) que le sujetó a él (al Hijo) todas las cosas (la muerte)» es la nueva forma de decir: «cuando entregue el reino a Dios Padre». Esto deja claro la cláusula final de propósito: «para que Dios sea todo en todos». Las palabras finales «todo en todos» son un giro idiosincrásico de Pablo,[58] y deben entenderse a la luz de los vv. 54-57 o de Romanos 11.36. En cualquier caso, como señala Barrett, han de entenderse en sentido soteriológico, y no metañsico. Lo más probable es que aquí se proponga decir que, al momento de la resurrección de los muertos, cuando Dios por medio de Cristo haya subyugado al enemigo final de su pueblo, la voluntad de Dios prevalecerá en todos los campos y en todos los sentidos. En la perspectiva de Pablo, la consumación de la redención incluye también la esfera completa de la creación (cf. Ro. 8.19-22; Col. 1.15-20). Nada queda por fuera de los designios redentores de Dios en Cristo, en el cual todas las cosas quedarán a fin de cuentas «reunidas» (EL 1.9-10). Por consiguiente, con la muerte de la muerte, la brecha final del universo quedará sanada y Dios solo será quien rija a todos los seres, desterrando a aquellos que hayan rechazado su ofrecimiento de vida, y gobernando con amor a todos aquellos que por la gracia hayan entrado en el «descanso» de Dios.

5e Cf. **Col. 3.11 (de Cristo) y esp. Ef. 1.22.**

Como en 3.22-23 y 11.3, el lenguaje de subordinación del Hijo al Padre es funcional, en referencia a su «obra» de redención, y no ontológico, en referencia a su ser como tal. La unidad de Dios es lo que está detrás de todas estas expresiones.

Este es uno de los grandes pasajes del NT, no sólo por lo que concierne a la argumentación propia de Pablo, sino especialmente por cuanto se refiere a la verdadera significación de la pascua. Es, por lo tanto, lamentable que, a veces, esta poderosa demostración de la certeza de nuestra propia resurrección se pase por alto a favor de una apologética que trata de probarles a los no creyentes la resurrección. Primero que nada, no es eso lo que Pablo está tratando de hacer. Lo que él pone como base es el terreno común de su misma fe en la resurrección de Cristo. Hay un puesto adecuado para la apologética, vale decir, para la defensa del cristianismo ante los ineonversos; pero la pascua no es ese puesto. La pascua, que debería celebrarse en la iglesia más frecuentemente y no sólo en la temporada de pascua, exige que reafirmemos la fe ante los conversos. La resurrección de Cristo ha determinado nuestra existencia para todos los tiempos y para la eternidad. No es cuestión de que vivamos simplemente los días que Dios nos ha asignado, y después, a modo de añadidura, tengamos la esperanza de la resurrección. Más bien, como lo deja bien claro Pablo en este pasaje, la resurrección de Cristo ha puesto en movimiento una cadena de acontecimientos inexorables que determina de modo absoluto nuestro presente y nuestro futuro. Cristo es las primicias de aquéllos que le pertenecen, los cuales serán resucitados cuando él venga. Eso debería, por una parte, transformar nuestro modo actual de vivir; y, por otra, dar nueva forma a nuestro culto en tiempos de dar rienda suelta al regocijo.

c. *Argumentos* ad hominem *a favor de la resurrección*

Cap. 15.29-34

29 De otro modo, ¿qué harán los que se bautizan por los muertos, si en ninguna manera los muertos resucitan? ¿Por qué, pues, se bautizan por los muertos?[1]

[1] Este «por los muertos» (gr. Zov veKptvv) representa un cambio del original «por ellos» (gr. unep autaov), cambio introducido por el TMay contra todas las evidencias tempranas (y seguido por RVR), aparentemente para conformarse con la cláusula precedente. La preferencia que tiene J. C. O'Neill por la lectura singular del códice 69, autmv ~ vEKpmv, carece de fundamento textual (ver «1 Corinthians 15.29»,ExpT 91, 1979-1980, p. 310). De una lectura hay quedemostrar que tiene un linaje, y ésta carece de él; cf. el argumento textual en n. 6 bajo 8.8.

30 ¿Y por qué nosotros peligramos a toda hora?

31 Os aseguro, hermanos,[2] por la gloria que de vosotros[3] tengo en nuestro Señor Jesucristo, que cada día muero.

32 Si como hombre batallé en Efeso contra fieras, ¿qué me aprovecha? Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, porque mañana moriremos.

33 No erréis; las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres.

34 Velad debidamente, y no pequéis; porque algunos no conocen a Dios; para vergüenza vuestra lo digo.

Este párrafo deja claro que el asunto de que ellos nieguen la resurrección no es cosa insignificante. Pablo acaba de establecer los cambios en un argumento teológico potente -y que, dada la fe común de él y ellos en la resurrección de Cristo, es conclusivo- a favor tanto de la inevitabilida de la resurrección de los muertos como de su necesidad. Sin embargo, con este párrafo arremete todavía otra vez en contra del mismo asunto, ahora con muy poco que tenga aspecto de teología. Es puro argumento ad hominem. Como es habitual en ese tipo de argumento (cf. 14.36-38), Pablo está utilizando preguntas retóricas, a las cuales añade sus propias respuestas retóricas antes de pasar a la exhortación. Las acciones de algunos de ellos (v. 29),

2 **Aunque se halla en Mss. significativamente tempranos (Alef A B K P 33 81 104 365 1175 1241s 2464 pc lat sy co), es especialmente difícil dar cuenta de la omisión de este vocativo en un grupo bastante disperso de testigos (P46 D F G Psi 075 0243 May b Ambst Pel) si hubiera estado originalmente en el texto. La adición sería natural en un ruego de este tipo.** Cf. **Zuntz, pp. 176-177; de otro modo Metzger, p. 568.**

3 **Esto traduce (correctamente) el vp.etepav de Pablo como un uso objetivo (a pesar de Zuntz, p. 176, o. 2; Parry, p. 230; Ruef, p. 168). Algunos escribas (A 6 365 614 629 1241s al) malentendieron eso y, sobre la base del modificador «que ... tengo», lo cambiaron a 7jMSeptty (cf. Metzger, p. 568). Como señala Godet, p. 392, gwTepctv encaja muy mal entre los dos verbos de primera persona singular que la rodean. La naturaleza del cambio hecho por los escribas queda ilustrada, sin saberlo, por el argumento a su favor en J. D. Joyce, «Baptism on Behalf of the Dead, An Interpretation oí I Corinthians 15:29-34», Encounter 26, 1965, p. 269, n. 2. Ver el comentario.**

4 **Principalmente sobre la base de lo que él considera una mezcla de adiciones, más lo que ve como una fórmula paulina, Zuntz, p. 182, arguye que lo original es la forma más breve, ev rcupuo (D' b Ambst Pel). La verdad es que no tiene casi nada que la recomiende.**

5 **Como evidencia adicional de que en el cap. JjÚ** *Fui* **no es lenguaje técnico para referirse a mensajes del Señor o mera «charla», Pablo usa aquí el verbo en cuestión en esa aseveración solemne (posteriormente en el TMay se cambió a** a£ytu).

6 **En cuanto a los vv. 12-34 como otro ejemplo de la forma de argumentación de Pablo con estilo A-B-A', ver n. 1 bajo 15.12-19.**

para no mencionarse a sí mismo (vv. 30-32), rayan en lo absurdo si es que los muertos no resucitan. Pero, lo que es aún más importante, concluye (vv. 33-34) con una exhortación a la vida recta, cosa que implica fuertemente que había algunos vínculos cercanos entre este asunto en particular y la conducta aberrante que ha venido atacando todo a lo largo de la carta

El párrafo consta entonces de tres partes, marcadas por tres (o cuatro) cambios en los pronombres personales. Las primeras dos partes son retóricas, y concluyen con la misma nota de los vv. 12-19, «si los muertos no resucitan», mientras que la tercera es una serie de tres imperativos; cada parte brota de la anterior. Así:

I. De otro modo (si los vv. 20-28 no son verdaderos),
¿qué harán ellos, esos que se bautizan por los muertos?
Si los muertos no resucitan en ninguna manera,
por qué, pues, se bautizan esos por ellos?

II. ¿Por qué, pues, nosotros mismos peligramos a toda hora?
Yo muero cada día
-por mi «jactancia» de vosotros,
que yo tengo en Cristo Jesús nuestro Señor-
Si yo batallé en Efeso contra «fieras»
por razones puramente humanas,
¿qué me aprovecha a mí?
Si los muertos no resucita%
Comamos nosotros y bebamos,
que mañana nosotros moriremos.

III. [Vosotros] no erréis:
«Las malas compañías corrompen las buenas costumbres.»
[Vosotros] razonad debidamente;
[Vosotros] dejad de pecar; porque algunos no conocen a Dios.
Lo digo para vergüenza vuestra.

Por razón de su naturaleza tan personal, los argumentos ad ***hominem*** son sumamente ad hoc. El resultado es que en ambos casos (I y II) Pablo menciona actividades que son especialmente difíciles de descifrar por lo que respecta a sus detalles. Tanto es así, que para el primer rubro (el bautismo por los muertos) se han sugerido por lo menos cuarenta soluciones

7 A. Malherbe, «The Beasts at Ephesus», *JBL* 87, 1968, pp. 71-80, esp. pp. 72-73, ha demostrado convincentemente que el párrafo completo tiene rasgos de la diatriba, la «predicación» moralista del Imperio Romano. Es probable que los opositores corintios de Pablo estuvieran familiarizados también con ese estilo, y que se hubieran visto a sí mismos reflejados como los antagonistas.

diferentes.[8] Podría considerarse axiomático que, cuando hay tan amplia divergencia de opiniones, nadie sabe en realidad de qué se trata. Lo mejor que puede hacerse por lo que rrespecta a los detalles es señalar lo que parecen ser las opciones más viables, pero admitir a fin de cuentas la ignorancia. Lo que es seguro es cómo *funciona* el texto en el argumento. Sea lo que fuere que algunos de ellos estaban haciendo, esas acciones son una contradicción a la postura de que no hay resurrección de los muertos (v. 12).

29 Esta retórica brota de modo natural, aunque no necesariamente lógico, del argumento precedente en el cual Pablo insistía en la necesidad de la resurrección, dado el hecho de la resurrección de Cristo y de que ésta puso en marcha la derrota final de la muerte. «De otro modo»,[9] insiste, insinuando que si lo que se acaba de argüir no es cierto, entonces (literalmente) «¿qué harán[10] ellos, ésos que están bautizándose (o están haciéndose bautizar) por" los muertos? De modo típico, para asegurar la claridad, repite la pregunta, usando otra vez el lenguaje de la afirmación de ellos: «Si de veras[13] los muertos no resucitan, ¿por qué, entonces,[14] se bautizan por ellos?»

8 Para reseñas y críticas de la mayoría de ellas ver B. M. Foschini, «'Those Who Are Baptized for che Dead,' I Cor. 15:29, An Exegetical I-Iistorical Dissertation», *CBQ* 12, 1950, pp. 260-276, 379-388; 13, 1951, pp. 46-78, 172-198, 276-283 y M. Rissi, *Die Taufe fir die Toten,* Zürich,1962. Ver tb. los útiles comentarios en Schnackenburg, *Baptism, pp.* 95-102; y Beasley-Murray, *Bapfsm, pp.* 185-192.

9 Gr. *enEt;* en cuanto a este uso de la conjunción para preceder a preguntas y como respuesta a lo que se acaba de alegar, ver bajo 14.15 (cf. Ro. 3.6).

10 Gr. *nolrlvouorv,* futuro de indicativo, y no subjuntivo deliberativo; el futuro es probablemente «lógico» (= cuando ellos se den cuenta de lo que están haciendo, y de que no hay verdadero futuro para los muertos, ¿cómo les afectará?), aunque, como señala Barrett, p. 362, aquí el verbo también podría significar «lograr» (= «qué lograrán», o «qué esperarán lograr»), postura que adoptan Joyce, «Baptism», p. 271; O'Neill, «1 Corinthians 15.29», y Martin, p. 120.

11 Gr. *vnep;* cf. el análisis bajo el v. 3. Gran parte del debate depende del significado de esta preposición, que de ordinario significa «a favor de», «en aras de»; especialmente en el uso paulino con personas como complemento (ver, p.ej., 11.24; Gá. 2.20; Ro. 5.6, 8; 8.32; Ef. 5.25). Ver el comentario a continuación.

12 Aquí se usa el artículo con YMp01, (ver tb. vv. 35, 42, 52). Este uso en particular excluye la traducción «muerte». Ver tb. n. 11 bajo v. 12.

13 Gr. okw5. Verel análisisbajo 5.1; con negativo puede significar, como en RVR, «en ninguna manera», lo cual tiene sentido aquí. O'Neill, «l Corinthians 15.29», y Murphy-O'Connor, «Baptized», objetan independientemente esta traducción sobre la base del orden de palabras. Puesto que, como en 6.7, o>,w5 precede inmediatamente al sustantivo *vexpot,* ellos arguyen que aquí debería traducirse «los verdaderamente muertos», en contraste con los de la primera cláusula. Pero eso es fiarse demasiado de una evidencia muy exigua, cuando del orden de las palabras se trata. Es más probable que en cada caso en que esta palabra aparece al principio en la oración paulina, sea por razones de énfasis; el verbo aparece al final aquí porque esa es la fórmula fija de principio a fin. Tampoco queda claro que okco5 modifique el sustantivo en 6.7; ver la traducción sugerida allí («es en todo sentido una derrota»).

14 Para esta traducción de ti, rca1, ver BDF 442 (14).

La lectura normal del texto consiste en entender que algunos corintios[15] están haciéndose bautizar, aparentemente en forma vicaria, en favor de algunas personas que ya han muerto. Justo es añadir que esta lectura es una comprensión tan directa del texto griego, que nadie habría imaginado jamás las diversas alternativas, de no ser por las dificultades que esto involucra.[16] El problema es doble: (1) No existe ningún precedente histórico ni bíblico para ese tipo de bautismo. El NT permanece, por lo demás, completamente en silencio al respecto; no hay ninguna práctica así conocida en ninguna de las otras iglesias ni en ninguna comunidad cristiana ortodoxa en los siglos inmediatamente siguientes;[17] tampoco hay paralelos ni precedentes en la religión pagana.[18] Se trata de un fenómeno histórico auténticamente idiosincrásico. Por esa razón, si es verdad que algunos realmente estaban practicando ese tipo de bautismo, quedamos totalmente confusos por lo que respec ta a todas las preguntas esenciales: (a) *¿Quiénes* estaban bautizándose? (b) *¿En favor de quiénes? (c) ¿Por qué* estaban haciéndolo? (d) *¿Qué efectos* creían ellos que tenía para aquellos en favor de los cuales se hacía? Es imposible dar una respuesta definitiva a ninguna de estas preguntas.

(2) El segundo problema es teológico, y tiene que ver con cómo es que Pablo puede apelar, sin una desaprobación evidente,[19] a una práctica que contradice tan abiertamente su propio modo de entender tanto la justifica-

15 Este es uno de los casos raros en esta carta en que Pablo aborda un asunto comunitario solamente en tercera persona plural. En otros casos (p.ej., 4.18-21; 15.12-19), aun cuando se especifiquen «algunos», el resto del argumento se dirige a la comunidad en su conjunto en segunda persona plural. Dado que aquí no sucede tal cosa, podría suponerse que quienes están haciendo esto son sólo unos pocos.

16 Esto parece seguir siendo cierto, a pesar de la suave censura de Murphy-O'Connor contra quienes lo dicen («'Baptized'», p. 532). Lo de si es *probable o correcto* es asunto aparte, pero la plétora de opiniones existe precisamente porque esto es lo que *parece* decir, frente a ciertas dificultades con ello tal como aparece. Cf. la opinión de A. Oepke, TDNT I, p. 542, n. 63: «Todas las interpretaciones que procuran evadir el bautismo vicario por los muertos ... conducen a equívocos» (cf. H. Riesenfeld, TDNT VIII, pp. 512-513); y Parry, p. 228: «[Este es] el sentido llano y necesario de las palabras».

17 Juan Crisóstomo, *hom. 40 sobre 1 Cor. 1,* describe una práctica así entre los marcionitas. Este es un argumento especialmente fuerte contra los mormones, p.ej., quienes justifican su práctica sobre supuestas bases «bíblicas» (cosa que es de por sí interesante, ya que la exégesis del texto bíblico generalmente tiene muy poco interés para ellos). ¿Cómo es posible que una práctica así sea tan *completamente* desconocida si en realidad hubiera tenido alguna autorización dentro de las iglesias del siglo I? Este completo silencio en todas las demás fuentes es la evidencia histórica segura de que, si tal práctica existía realmente, lo era como cosa totalmente excéntrica entre algunos miembros de la comunidad corintia.

18 Aunque la Escuela de Historia de las Religiones señaló algunos ejemplos de ritos vicarios en los misterios. Ver Foschini, «Baptized», *CBQ* 13, p. 51, a. 118.

19 Foschini, «'Baptized'», *CBQ* 13, pp. 64-65, arguye que la estructura de los vv. 29c y 30, la repetición de «por qué, pues», implica la aprobación de la primera cosa a causa de la segura

ción por gracia mediante la fe, la cual implica siempre una respuesta por parte del creyente, y del bautismo como una respuesta personal a la gracia recibida. Esto huele a una visión «mágica» del sacramentalismo de la peor especie, en la cual un rito religioso, efectuado a favor de alguien más, puede tener eficacia salvadora. Esto queda muy lejos de la perspectiva del NT.

Esta combinación de dificultades ha conducido a una gran variedad de soluciones alternativas, que son, en el mejor de los casos, difíciles de clasificar, pero que en su mayor parte tienen en común el intento de encontrar un significado alternativo al sentido evidente de una o más de las palabras (ya sea «bautizan», «por», o «los muertos»).

(1) Una opción consiste en entender «bautizar» en sentido metafórico, a la luz de Marcos 10.38 y Lucas 12.50. O bien (a) algunos estaban «bautizándose en las filas de los muertos» mediante el martirio, [20] o (b) los apóstoles «se destruían por sus trabajos a favor de los muertos (e.d., los que están perdidos)»,[21] punto de vista que ha sido revivido recientemente por J. Murphy-O'Connor, el cual, sin embargo, toma el v. 29a como una burla de los corintios respecto a los esfuerzos de Pablo, a lo cual éste responde en el resto del párrafo

(2) Otros consideran «bautizar» como una referencia al bautismo cristiano, pero le dan diversos matices de significado a la preposición «por»; a veces estas posturas sugieren también significados especiales para «los muertos». Quienes así piensan abarcan toda esta Aama: (a) que ellos están bautizándose «sobre» las tumbas de los muertos; ~b) que están bautizándose, por así decirlo, «con la muerte ante sus ojos»; 2 (c) que significa «con

aprobación de la segunda. Pero eso no es una inferencia necesaria, así como tampoco la parábola de Jesús sobre la astucia en la acción por parte del mayordomo corrupto implica una aprobación tácita de sus tretas financieras (Lc.16.1-8).

20 Ver, p.ej., Godet, p. 391.

n Para comentaristas más antiguos que mantuvieron esta postura, ver Foschini, «'Baptized'», CBQ 12, pp. 266-267. Ver pp. 264-276 para otras opciones metafóricas menos viables, junto con la crítica de Foschini.

22 «'Baptized'». Además de las dificultades inherentes de hacer que VEKPOL cambie de significado en las dos líneas yuxtapuestas, especialmente sin algún tipo de adversativo, y la improbabilidad de que ellos usaran una metáfora así para describir las penurias apostólicas (a pesar de Murphy-O'Connor, la influencia del judaísmo fil6nico es, cuando más, cuestionable), no parece haber preparación contextual alguna para esto (una vez más, a pesar de Murphy-O'Connor, sigue siendo un misterio cómo esto puede fluir lógicamente a partir del v. 28). Tampoco hay insinuación alguna en el texto de que (a) Pablo esté citándolos,(cosa que, desde luego, ellos hablan sabido, de haber sido aso, ni de que, lo que es más importante, (b) el resto sea una respuesta, cuando no hay adversativo de ninguna clase.

23 Opinión de Lutero, apoyada por Grosheide, p. 373, como una de las dos mejores opciones.

24 Es la opinión de Bengel; en cuanto a la improbabilidad de que «los muertos» signifique «la muerte», ver arriba, n. 12.

miras a», sugiriendo así que loj difuntos son cristianos y que quienes se bautizan son recién convertidos q~e están bautizándose con miras a reunirse con sus seres queridos difuntos; (d) que significa «con referencia a», y tiene que ver con el significado simbólico del bautismo, que hace referencia a la muerte, sepultura y resurrección; (e) que la frase preposicional va con el verbo «harán», y no con «bautizan», y debe decir: «¿Qué harán en favor de los muertos (en el futuro, dado que no creen en la resurrección) los que se bautizan?»[27]

(3) Otro conjunto de soluciones trata de encontrar un significado para «los muertos» que resulte más compatible con la teología paulina. Entre ellas están: (a) que «los muertos» se refiere a los «cuerpos (que pronto estarán) muertos» de los cristianos mismos, y que éstos se bautizaban en aras de esa parte de su ser que estaba muriendo y a punto de convertirse en cadáver, y (b) que «los muertos» se refiere a aquellos entre quienes se contaba Cristo, de modo que sería: «¿Qué harán aquellos que han jurado lealtad a uno que, según ellos, debe contarse entre los muertos?»[29]

(4) Por último, algunos han ofrecido una puntuación alterna: ya sea (a) «En ese taso, ¿qué harán los que se bautizan? (Es) por los muertos (= no más en la muerte), si en ninguna manera los muertos no resucitan. ¿Por qué, pues, se bautizan por ellos (= y para qué puede servir tal cosa)?»;[30] o (b) «De otro modo, ¿qué harán los que se bautizan? ¿por los muertos? (e.d., ¿se bautizan para pertenecer a los muertos, o ser contados entre ellos, los cuales nunca han de resucitar?). En efecto, si los muertos no resucitan, ¿por qué se

25 Ver M. Raeder, «Vikariatstaufe in I Kor.15:29?», ZNW46,1956, pp. 258-260, apoyada por su mentor, J. Jeremias, «Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God», NTS 2, 1955-1956, pp. **155-156; cf.** tb. J.K. Howard, «Baptism for the Dead, A Study of 1 Corinthians 15:29», EvQ 37, 1965, pp. 137-141. Para expresiones más antiguas, y levemente diferentes, de esta postura, ver Findlay, pp. 930-931, y R-P, pp. 359-360.

26 Ver A. G. Moseley, «'Baptized for the Dead'», *RevExp* 49, 1952, pp. 57-61.

27 Bachmann, p. 457.

28 Esta era la postura de la mayoría de los Padres griegos. Ver, p.ej., Juan Crisóstomo, hOm. 40 sobre 1 Cor. 2. Ver además la colección de evidencias en K. Staab, «1 Kor 15,29 im I-ichte der Exegese der griechischen Mrche», Studiorum Paulinorum CongressusInternationalis Catholicus, Roma, 1963, I, pp. 443-450. Esta opinión fue defendida por A. B. Oliver, «Why Are They Baptized for the Dead? A Study of I Cor.15:29», *RevExp* 34, 1937, pp. 48-53; ha sido revivida recientemente por O'Nei11, « 1 Corinthians 15.29», y, con leves modificaciones, por Martin, pp. 120-121. Este punto de vista, en particular, tiene gran dificultad a la hora de dar cuenta del uso de la tercera persona, ya que, si esto fuera correcto, en realidad Pablo estada dirigiéndose a la congregación entera.

29 P. J. Heawood, «Baptism for the Dead», *ExpT* 55, 1943-1944, p. 278. Para expresiones anteriores de este punto de vista ver Foschini, «'Baptized'», CBQ 13, pp. 181-182.

30 Esta fue la propuesta de Sir Robert Anderson, The *Bible or the Church?,* Londres, 1905, p. 234; es la traducción que da F. J. Badcock, «Baptism for the Dead», *ExpT* 54, 1942-1943,p.330.

bautiza la gente? ¿Por ellos? Es decir, ¿se bautizan para ser contados entre los muertos que nunca han de resucitar?»[31]

En parte, a causa de esta misma abundancia de opciones, ninguna de las cuales resulta decisiva como lectura natural del texto, la mayoría de los eruditos piensan que Pablo está refiriéndose a alguna forma de bautismo vicario. Pero, una vez más, no hay unanimidad en cuanto a la «forma» que esto pudo haber asumido. Algunas cosas, sin embargo, parecen ser requisitos previos necesarios. Primero, como ya se señaló (n. 15), este uso inusitado de la tercera persona plural, cuando en otros lugares Pablo siempre convierte esas referencias en un mensaje dirigido a la comunidad entera (p.ej., vv.12-13, 35-36), sugiere que no se trata de la acción de toda la comunidad. Por otra parte, no hay razón para negar que estaba ocurriendo con el pleno conocimiento de la comunidad y probablemente con su aprobación. Segundo, la actitud de aparente indefinición de Pablo al respecto, si bien no implica aprobación, parecería sugerir que él no consideraba que la cosa fuera una falta tan grave como la considera la mayoría de los intérpretes.[32] Por otro lado, es difícil imaginar circunstancia alguna bajo la cual Pablo pensara que era permisible que unos cristianos vivos se bautizaran en aras de los no creyentes en general. Esta postura, que es en parte la que adoptan los mormones, queda totalmente fuera de la forma en que el NT entiende tanto la salvación como el bautismo. Por lo tanto, las opciones más probables son (a) que refleje la práctica de algunos creyentes de bautizarse por otros que, al morir, o eran creyentes o estaban en vías de llegar a serlo (p.ej., como en 11.30), pero que nunca se habían bautizado;[33] o (b) que refleje la preocupación de los miembros de familias por algunos de sus familiares que habían muerto antes de hacerse creyentes.

No queda muy claro qué pueden haber esperado ellos ganar de esto, pero puede conjeturarse que, por lo menos, creían que el bautismo era necesario

31 Tal es el punto de vista (y la trad.) de Foschini, «Baptized'», CBQ 13, pp. 276-283; cf. K. C. Thompson, «I Coriathians 15,29 and Baptism for the Dead», StudiaEvangelica 2, 1964, pp. 647-659, quien ofrece una traducción y matiz levemente diferente para «los muertos», considerando que se refiere a «cuerpos muertos».

32 Tal vez sea éste el significado del pasaje de 2 Mac. 12.39-45, en el cual Judas Macabeo ofrece oraciones y recoge una ofrenda para proveer para la ofrenda por el pecado en favor de aquellos de sus hombres que habían muerto mientras usaban «objetos consagrados a los ídolos de Jabnia». No se trata tanto de sacrificios vicarios por los muertos, sino de un ruego a Dios para que se apiade de los judíos circuncisos que, al momento de su muerte, llevaban puestos objetos que eran expresión de idolatría. ¿Podrá ser que ese «bautismo por los muertos» encaje en algo parecido a esta categoría general de «inocencia», de modo que Pablo no sentía gran urgencia de «corregirlo»?

33 Esta es la postura que defiende Rissi, Die Taufe, y que adoptan Barrett, p. 364, y Bruce, pp. 148-149, entre otros.

para entrar en el reino escatológico final.[34] En cualquier caso, y todo debe entenderse como tentativo, esto probablemente refleja la actitud corintia con respecto al bautismo en general, ya que 1.13-17 y 10.1-22 implican de parte de ellos una postura sacramental bastante fuerte en relación con el bautismo, con algunas implicaciones aparentemente mágicas. Tal vez ellos creían que, junto con el don del Espíritu, el bautismo era su punto de entrada «mágico» al nuevo pneumatismo que parece haberlos caracterizado en todo sentido. Si es así, entonces es posible que algunos de ellos estuvieran bautizándose por otros, porque consideraban que eso era una forma de ofrecerles a los difuntos una espiritualidad parecida. Pero, a fin de cuentas, debemos admitir que simplemente no lo sabemos.

En todo caso, sea lo que fuere que estaban haciendo y por la razón que fuera, Pablo lo consideraba como una clara contradicción con la postura actual de la comunidad en general en cuanto a que «no hay resurrección de los muertos». Si es así, Pablo arguye, entonces esta otra acción que realizan algunos de ellos es el colmo del absurdo. Según su punto de vista, la resurrección de Cristo hace que cualquier otra forma de existencia espiritual más allá del sepulcro resulte una incoherencia.

30 Mientras se mantiene en esta tónica, Pablo se toma a otra cuestión que subyace en gran parte de su carta -la forma en que ellos consideran su apostolado, frente a la forma como lo considera él-que ahora va a defender por medio de un gran rodeo. Como se ha señalado en todo momento,[35] los corintios se oponen al *punto de vista* de Pablo en tantas cosas porque están opuestos a él. Su oposición se basa en parte en posturas conflictivas acerca de lo que significa ser *pneumatikos,* lo cual lleva inherente el que ellos asuman una posición menos que entusiasta respecto a las debilidades de Pablo y sus sufrimientos como apóstol. Lo que Pablo parece hacer en los tres versículos que siguen es aprovechar una vez más sus propias debilidades (cf. 2.1-5; 4.10-13;15.9-10), si bien esta vez concuerda en que, si ellos tienen razón en el primer punto (que no hay resurrección), entonces sin duda también tienen razón en el otro (que el apostolado de él no vale para nada). Pero claro que no tienen razón en lo primero (vv. 20-28), y el apostolado de él tiene que ver con que ellos mismos sean su «jactancia» en Cristo Jesús.

Es así como la nueva linea de pensamiento avanza en el estilo de la última oración del versfculo anterior: «¿Y por qué nosotros[36] peligramos a toda

[34] Así tb. H. V. Martin, «Baptism for the Dead», ExpT 54, 1942-1943, pp. 192-193.

[35] Cf. el comentario bajo 1.10-17; 2.1-4; 3.18-23; 4.1-21; 5.1-5; 9.1-27; 14.6, 15-19, 36-38; 15.8-10.

[36] Este es uno de los raros casos de la aparición del pronombre personal en caso nominativo. Eso se expresa en español, precisamente, utilizando el pronombre «nosotros» por razones de énfasis, en vez de contentarse con su presencia implícita en el verbo «peligramos». Este

hora?»[37] Esta pregunta sirve de comentario significativo sobre la forma en que Pablo considera su propia vida. Como lo detallará en más de una ocasión,[38] su ministerio apostólico era una ronda constante de penurias y peligros de todo tipo. Aquí se pone énfasis en sus peligros continuos (= «a toda hora») (cf. 2 Co. 11.26), para lo cual sirven de comentario los dos versículos que siguen. Su punto, desde luego, es que sin duda él está loco al poner su vida en constante peligro en aras de los demás, si ni él mismo ni ellos tienen esperanza de resucitar. Pero lo que es más, esta oración indica también el puesto absolutamente central y crucial que desempeñaba en su vida la resurrección de Cristo. Hay que recordar en todo momento que negar la resurrección de los muertos significaba negar la resurrección de Cristo (vv. 12-19), lo cual para Pablo equivalía a negar la vida cristiana por completo. De manera que todo lo que los cristianos hacen como cristianos -y especialmente los esfuerzos de un apóstol- resulta absurdo si no hay resurrección.

31 El punto de Pablo pudo haberse establecido si él simplemente hubiera añadido aquí el contenido del v. 32b.[39] En vez de eso, por el bien de ellos, desarrolla los continuos peligros mencionados en la oración inicial: «Cada día[40] muero». Tomado como elaboración del v. 30, esto significa algo así como «Todos los días me enfrento a la realidad de la muerte».[41] Aunque no podemos estar seguros de a qué se refiere específicamente, hay en esta carta y en 2 Corintios varios indicios de que su estadía en Efeso no fue ninguna gira turística por las costas del Egeo. En la oración siguiente se refiere a «batallar en Efeso contra fieras»; en 16.9 señala que, aunque estaba abierta una gran puerta para el ministerio, muchos se le oponían. Luego, un tiempo después, al escribir nuestra 2 Corintios, poco después de haber salido de Efeso, le da gracias a Dios por ser librado de un peligro de muerte en el cual llegó incluso a desesperar de la vida (1.8-11), mientras que el resto de esa

«nosotros» **enfático, inmediatamente a continuación del v. 29, excluye a los corintios** (a pesar de R-P, p. 361); puede incluir a otros apóstoles (como en el v.11; así Findlay, p. 931; Lenski, p. 692), pero la elaboración que sigue sugiere que es un plural editorial y que significa «yo».

37 Gr. naaav rupav. Es una traducción literal. El acusativo implica «duración de tiempo»; la frase es un modismo que significa «todo el tiempo».

38 Ver bajo 4.11-13; ef. 2 Co. 4.8-9; 6.43,8-10; 11.23-29; 12.10.

39 En otras palabras, todo lo que él necesitaba decir a fin de establecer su punto, en forma comparable al v. 29, era: «¿Y por qué nosotros peligramos a toda hora? Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, porque mañana moriremos.»

40 Gr. xa0 gp£pav, que se halla en primera posición por razones de énfasis: «¿Y por qué nosotros peligramos a toda hora? *Cada día* estoy en peligro de muerte.»

41 Cf. su cita del Sal. 43.23 (LXX) en Ro. 8.36; cf. tb. 2 Co. 4.10; 11.23 («en muchas muertes»). De modo que no tiene nada que ver con la devoción ni con el morir diariamente a uno mismo y al pecado ... ¡si bien la constante exposición al peligro podría tener también ese efecto!

carta es una letanía de penurias y sufrimientos que parecen estar demasiado frescos en su mente como para ser simplemente un catálogo general. En momentos así se pregunta uno qué panorama tan diferente, tanto del apóstol como de la iglesia primitiva, habríamos recibido si Pablo hubiera escrito un diario de su estadía en Efeso.

Lo que sigue resulta un tanto sorpresivo. Es una especie de juramento, en que la[42] primera palabra sirve como partícula de afirmación (= «lo juro por»),[43] y las palabras que siguen sirven para indicar aquello por lo que uno jura. Literalmente dice: «Juro por vuestra jactancia», cosa que él prontamente matiza como «(jactancia/gloria) que tengo en Cristo Jesús nuestro Señor». La traducción de RVR «la gloria que de vosotros tengo» traduce el adjetivo posesivo «vuestra»[44] más el sustantivo del acto de «gloriarse/jactarse»[45] Aunque gramaticalmente esto podría referirse a la jactancia de ellos en él, eso no encaja ni en el contexto inmediato (especialmente la oración siguiente de modificación) ni en el contexto de la carta en su conjunto. Más bien, aquí el posesivo es objetivo y se refiere a la «jactancia» de Pablo en los corintios como creyentes, «jactancia» que probablemente no se refiere tanto a que él les cuente a los demás acerca de los corintios,[47] cuanto a la propia existencia de ellos como resultado de los trabajos apostólicos de él (cf. 9.2, 15-16).

Este es un juramento muy revelador. Para asegurarse de que ellos entiendan la verdad de cómo él constantemente se enfrenta con la muerte, jura por aquello que es lo más querido para él, la propia existencia de ellos en Cristo, la cual también surgió mediante esfuerzos que lo habían expuesto a él a peligros así.[48] Ese parece ser también el punto de la adición modificadora, «que ... tengo en Cristo Jesús nuestro Señor». La jactancia es_ de él, pero no es egoísta ni para exaltarse a sí mismo. Se fundamenta totalmente en lo que Cristo había hecho entre ellos por medio de los esfuerzos de Pablo

42 Sólo aquí en el NT; ver los ejemplos en LXX Ga. 52.15 («lo juro por la salud del faraón»), y Jos., c. Ap. 1.255 («lo juro por Zeus»).

43 Moffatt parece captar bien el sentido: «¡No pasa un día sin que me halle a las puertas de la muertel Lo juro por el orgullo que tengo en ustedes, hermanos, por medio de Cristo Jesús nuestro Señor.»

44 Gr. vp£sepav; en Pablo ver 16.17; 2 Co. 8.8; Gá. 6.13; y Ro. 11.31. Aunque es poco común un uso objetivo de este pronombre, sí se da. Ver esp. Tucídides 1.69.5 («las esperanzas que han puesto en vosotros»; Loeb); cf. tb. 1 Co. 11.24, «en memoria mía» (= en memoria de mf).

45 Gr. KetvXqrnv, que aparece en toda 2 Corintios (1.12; 7.4, 14; 8.24; 9.4; 11.10, 17). En cuanto al uso de este grupo de palabras en Pablo, y especialmente en 1 y 2 Corintios, ver bajo 1.29-31; cf. bajo 5.6; 9.15-16.

46 CL 1 Ts. 2.19 y Fil. 2.16 (xavXilNa) y la perspectiva escatológica de este tipo de «jactancia».

47 Como lo sugieren, p.ej., Holladay, p. 205; Bruce, p. 149.

48 Como señala Barrett, p. 365, para Pablo «esto vale muchas muertes».

(cf. vv. 9-10). 9 De modo que ellos constituyen la jactancia de Pablo; pero para él, a fin de cuentas, eso significa jactarse en Cristo.

32 La primera oración de este versículo desarrolla aún más los vv. 30-31 por medio de un caso específico; la segunda oración lo conecta todo con el argumento, con la misma forma de cláusula condicional que en el v. 29. La lucha «en Efeso contra fieras» debe entenderse metafóricamente, so no sólo porque, de haber sido literal, resulta que Pablo sobrevivió para contarlo (!),51 sino también porque (a) una metáfora así era fenómeno común en la literatura moralista del helenismo,[52] y (b) su ciudadanía romana debió haberlo excluido a él[53] de lo que habría significado una muerte segura si se tratara de una auténtica «batalla» en la arena. 4 Pero la metáfora no es una

49 MacDonald, «Emendation», ha ofrecido la propuesta imaginativa, pero nada convincente, de que el v. 31c es una interpolación hecha por alguien que estaba tratando de armonizar 1 Corintios con las Epístolas Pastorales (en este caso, 2 Ti. 4.17). Según su opinión, el original paulino toma una postura de los corintios, de que ellos habían creído en un relato legendario de que él habla luchado contra un león en Efeso. Además de ser especulativa en todos los puntos principales, el autor deja.a un lado en particular el propio argumento de Pablo en los vv. 30-31a, y exige demasiadas improbabilidades gramaticales y léxicas contingentes para lograr que funcione. Ver tb. la crítica en Murphy-O'Connor, «Interpolations», p. 93.

50 Héring, pp. 171-172, siguiendo a Weiss, argumenta a favor de un uso hipotético: «Si alguna vez tuviera yo que batallar, etc.» Pero es difícil ver cómo algo que nunca ha ocurrido puede servir de desarrollo adecuado para el punto del v. 31. Para un resumen útil de los argumentos en pro y en contra de un entendimiento metafórico o literal, ver R. E. Osborne, «Paul and the Wild Beasts», *JBL* 85, 1966, pp. 225-230.

51 Sin duda muchos han tomado el verbo 0npLolwcXew (un hapax legomenon en el NT) en sentido literal, como si en **realidad Pablo hubiera lidiado con fieras salvajes en la** arena. Ese argumento suele basarse en una forma de entender la relación con el v. 31 que considera que este versículo es el clímax (p.ej., Godet, p. 394), opinión que fue defendida vigorosamente por C. R. Bowen, «'I Fought with Beasts at Ephesus'», JBL 42, 1923, pp. 59-68. Pero es probable que eso sea una hipótesis falsa, así como una falla a la hora de considerar seriamente la naturaleza de la oposición señalada en 16.9.

52 Ver esp. el estudio de Malherbe, «Beasts», cuya equilibrada presentación ayuda a poner cierto orden en el caos de mucho de lo dicho anteriormente. Cf. tb. el bien conocido paralelo en Ignacio, Ro. 5.1, que se refiere a sus captores: «Desde Siria hasta Roma voy luchando con fieras salvajes, por tierra y por mar». Conzelmann, p. 277, n. 130, sugiere que no es un verdadero paralelo porque su muerte inminente estaba ya muy cerca. Pero el uso de Ignacio es metafórico, no importa hasta qué punto lo que le esperaba provocara la metáfora.

53 Con frecuencia se señala que, según Hch. 19.31-40, Pablo tenía en Efeso algunos amigos influyentes, que en determinada ocasión lo protegieron. Es difícil pensar que ellos hubieran permitido que él, siendo ciudadano romano, fuera echado a las fieras en la arena.

54 Sobre la base de evidencias arqueológicas de Corinto, J. W. Hunkin («1 Corinthians xv.32», ExpT 39, 1927-1928, pp. 281-282) sugirió que la metáfora podía ser una referencia no a personas condenadas (aunque ver bajo 4.9), sino a esa especie de gladiadores *(venatores o óestiarit)* que eran entrenados para presentar luchas de exhibición con fieras salvajes. Entonces no se trataría del retrato de alguien condenado a la arena, sino de un luchador bien entrenado, endurecido por un largo entrenamiento. MacDonald, «Emendation», p. 273, dice con razón que esa opinión es «tan insatisfactoria como romántica».

palabra acerca de su lucha con los opositores en general; más bien, especifica que se trató de «fieras» en *Efeso.* Puesto que está en Efeso al momento de escribir, y puesto que unos cuantos párrafos más adelante (16.9) se refiere a muchos que se le oponen allí, es probable que ésta **sea una** referencia a aquella lucha. El lenguaje del v. 31 sugeriría que no se trataba simplemente de una lucha ideológica sino, como era frecuente en su vida, de una lucha que lo exponía también a graves peligros físicos. Fuera de eso, todo lo que se diga será especulación.

Con este modo de entender la metáfora, la tan debatida frase preposicional «como hombre» puede zanjarse también fácilmente [55] Su significado no es «por motivos humanos» (BJ, NBE), sino exactamente como en 3.3, donde Pablo, en contraste con la jactancia de ellos de estar verdaderamente «en Espíritu» , acusa a los corintios de actuar «humanamente», es decir, «como simples seres humanos» que no tienen el Espíritu de Dios. [56] Aquí lo que quiere decir es que, si no hay esperanza en la resurrección, entonces su lucha de vida o muerte contra los que se oponen a su evangelio se realiza en un nivel meramente humano; él no es nada más que un «simple hombre» entre otros «simples seres humanos». [57] Su punto, por supuesto, es: ¿qué sentido tiene vivir asís¡ sólo vivimos a un nivel puramente humano, como los demás que no tienen esperanza para el futuro?

La apódosis final, «¿qué me aprovecha?», suele verse como una reflexión sobre su propia vida personal. Si bien eso entraña cierto grado de verdad, es más *probable* que otra vez esté poniendo en perspectiva su ministerio, y en ese sentido su vida personal. El que no haya resurrección significa que ha hecho el papel de tonto con su vida; todos sus esfuerzos, después de todo, han sido en vano. Esto se acerca mucho al punto de los vv. 9-10 y 14-15: que la existencia de ellos depende del ministerio de él, el cual tenía como corazón y alma la resurrección de Cristo. Por ello, sin la resurrección, la

[55] Las sugerencias son muchas y variadas: «en la naturaleza de hombre» (= buscando las recompensas por las cuales la gente pone en juego su vida); «humanamente hablando» (= para usar una metáfora); «por lo que a la voluntad humana concierne» (= los que trataban de ejecutar a Pablo actuaban contrariamente a la voluntad de Dios); «según la locura humana» (propuesto por MacDonald, «Emendation», para apoyarsu propia interpretación); «en forma humana» (= luchando con fieras salvajes en forma humana), opinión propuesta por C. P. Coffin, «The Meaning of 1 Cor. 15.32», *JBL* 43, 1924, pp. 172-176.

[56] MacDonald, «Emendation», pp. 269-270, parece equivocarse gravemente al considerar que este pasaje y 3.3 son comparables con el uso en 9.8 o Ro. 3.5. Aquí no se trata de hablar, el versículo tiene que ver con el modo de vivir.

[57] Cf. Malherbe, «Beasts», p. 80: «Si no hubiera resurrección del cuerpo, su lucha en Efeso habría sido en vano. Habría sido xara avOpwnov, una lucha en un nivel puramente humano, sin esperanza de resurrección». Esto explica tan bien la frase en su contexto, que uno se pregunta porqué ha habido tanto debate acerca de su matiz.

lucha terrena de Pablo carece de sentido; no ha ganado nada, no sólo ahora sino en la vida venidera, y no sólo para sí mismo sino además para todos aquellos que han llegado a Cristo como resultado de esa lucha.

Para coronar el argumento Pablo repite una vez más la prótasis contra la cual debate todo su argumento, a saber, la postura corintia «si los muertos no resucitan». En este caso la apódosis ofrece la conclusión lógica en cuanto a la dirección en la cual debe encaminarse la vida de cada uno, en contraste con las luchas diarias, incluso al punto de enfrentar la muerte, que caracterizan la vida del apóstol. Si no hay resurrección, entonces, en vez de «batallar con las fieras en Efeso», más valdría seguir el sendero de la desesperanza -y de la disolución- con el lema de «comamos y bebamos, que mañana moriremos». Esta expresión es una de esas felices ambivalencias de Pablo, que apuntan simultáneamente en dos direcciones. 8 Por una parte, se trata de una cita al pie de la letra de Isaías 22.13, y sin duda encierra la intención de ser la alternativa lógica a su propia clase de «vida diaria». Si no hay resurrección, ha argumentado, esa vida de «enfrentamiento con la muerte» es sin provecho. Lo mismo daría emprender el rumbo de la desesperanza y dedicarse a comer y beber, porque de todos modos «mañana moriremos». Vivir sin esperanza en la vida de resurrección es un constante ciclo de sinsentido.

Por otra parte, esta cita de Isaías 22.13 refleja también los sentimientos antiepicúreos de la época, los cuales (no con toda justicia) creían que los epicúreos enseñaban precisamente ese tipo de filosofía.59 Por ejemplo, en los escritos antiepicúreos de Plutarco, la expresión «comer y beber» era una fórmula para designar la vida disoluta 60 Puesto que Pablo pone, inmediatamente después de esta cita, una serie de imperativos que exhortan a los corintios a abandonar sus propios caminos para llevar una vida «sobria» en Cristo, en la cual «dejen de pecar», estas palabras de desesperanza sirven también de transición hacia lo que sigue. Los corintios, conscientes de las luchas apostólicas de Pablo por un lado, y por otro del estilo de vida menos que disciplinado que llevaban ellos, tendrían que estar verdaderamente adormilados (cf. v. 34) si no captaban su punto y no veían su aplicación.

33 En el estilo típico de la diatriba, el ***argumenam ad absurdum*** se vuelve verdaderamente ***ad hominem, y*** se convierte en palabra de exhortación a los corintios para que enmienden sus caminos. Cuando uno considera que el punto del argumento entero consiste en lograr que ellos cambien sus puntos de vista en cuanto a la resurrección de los muertos, resulta difícil no ver en

58 **Muchos comentaristas (p.ej., Godet, p. 394; Findlay, p. 932) consideran que introduce lo que sigue, cosa que en efecto hace; pero se pierde mucho si no logra verse también su papel formal como conclusión a los vv. 30-32, al igual que la cláusula similar en el v. 29.**

59 **Ver especialmente el comentario en Malherbe, «Beasts», pp. 76-79.**

60 **Ver, p.ej., mor. 1098C, 11001), 11251).**

estas palabras una conexión directa entre gran parte de la conducta que está corriginédose con esta carta, y esta negación de ellos. La inquietud de Pablo es sencilla: ellos deben adoptar la conducta que debe esperarse de aquellos para quienes el futuro es a la vez «ya» y «todavía no», que han sido «lavados de sus pecados» por medio de Cristo Jesús (cf. 6.11; 15.3) y que todavía aguardan la destrucción final de la muerte (vv. 24-28). Deben vivir como personas que no sólo tienen en Cristo un pasado, sino también un futuro.

Por consiguiente, esta exhortación inicial repite el imperativo de 6.9 (cf. 3.18): «No erréis» (o «no os dejéis engañar»). El rumbo que ellos llevan al presente es de engaño, tanto por lo que respecta a su teología como por la conducta consiguiente. En este caso el engaño se desglosa con el lenguaje de un epigrama de la obra de Menandro ***Taís:*** «Las malas compañías corrompen las buenas costumbres»,[61] que aparece en el argumento como una especie de salto. Por una parte, como lo han experimentado incontables generaciones en toda cultura y ambiente, este epigrama es verdadero por sí mismo y comporta en gran medida el mismo efecto que el proverbio más judío que cita Pablo en 5.6. El hacerse acompañar de malos compañeros puede ejercer una influencia corrosiva en las actitudes y conductas de la persona. Pero ¿por qué esa palabra aquí, en medio de un argumento en contra de la negación que hacen ellos de la resurrección de los muertos?

Puede ser que se trate simplemente de una cuestión de estilo, y que, en armonía con la diatriba, Pablo esté simplemente generalizando acerca de las pautas de conducta de los corintios. Pero es más probable que se trate de una palabra muy directa acerca de la situación actual de ellos. Puesto que la palabra que RVR traduce «conversación» puede significar ya sea «compañía» (cf. RVA, DHH, BJ) o precisamente «conversación»,[62] cabe preguntarse si aquí el énfasis se pondrá más en la «compañía» de la «mala conversación» que niega la resurrección, y no simplemente en el asociarse con personas que la niegan.[63] En ese caso, aquí significaría algo como «las malas conversaciones como las que niegan la resurrección de los muertos no pueden sino ejercer un efecto de corrupción en el buen carácter de ustedes». Si no, parecerla estar apuntando hacia los «algunos» del v. 12 que están negando

[61] **Como señalan tanto Conzelmann, p. 278, a. 139, como Malherbe, «Beasts», p. 73, de esta cita no puede deducirse gran cosa del conocimiento que tuviera el propio Pablo de esa literatura, ya que para su época esta se había convertido en epigrama popular. Ver Conzelmann y Malherbe en cuanto a la evidencia.**

[62] Gr. **olu,kta, la palabra que designa también un «discurso», de donde nuestra «homilía».**

[63] **Algunos (p.ej., Godet, p. 395) consideran que se refiere a dejarse seducir por los amigos paganos (como en los caps. 8-10), pero la interpretación que aquí ofrecemos explica mejor el contexto presente.**

la resurrección. Lo que esto implica es que ellos deben, entonces, separarse de tales personas.

34 Los dos imperativos finales sugieren que la «mala compañía» es en realidad su negación de la resurrección, la cual indudablemente tenía una función en la corrupción de su conducta cristiana. Por eso los exhorta: «Volved a la sobriedad, como es justo,[65] y no pequéis más» (RVA). El verbo «volver a la sobriedad» puede ser una metáfora para referirse ya sea al acto de despertarse del sueño[66] o al de volver en sí saliendo del estupor de la embriaguez.[67] No puede decirse con seguridad cuál de los das se tiene en mente aquí, aunque tanto el contexto («comamos y bebamos») como la forma compuesta del verbo sugieren que se trata del segundo. En todo caso, es una metáfora reveladora en cuanto al actual estado de engaño en que ellos se encuentran, en el cual niegan la resurrección y a la vez se comportan como si no existiera un futuro para el reino de Dios. Por eso, recobrando el juicio, deben «dejar de pecar» (NBE). Esta prohibición implica el cese de una acción que ya está ocurriendo (RVA, NBE); y aparentemente no es la acción de uno solo ni de unos pocas. La carta está repleta de ejemplos de pecado a los cuales esto podría referirse.

Lo que resulta menos claro es la razón final de esta doble exhortación: (lit.) «porque ignorancia de Dios algunos tienen». Es posible que se trate de una palabra que apunta hacia afuera, a aquellas personas fuera de la comunidad que no conocen a Dios y, dado el actual engaño teológico de esta comunidad cristiana y sus aberraciones de conducta, no tienen probabilidades de llegar a conocerlo. Sin embargo, en el contexto presente lo más seguro es que se trate de una ironía, la censura última contra aquellos que son responsables de haber conducido a esta iglesia por su actual rumbo de desastre. De los que están conduciendo a los demás hacia una nueva forma de entender el Espíritu, la sabiduría y el conocimiento, se dice aquí que son

64 Gr. **Exvil+co, un hapax legomenon en el NT; cf. la forma no compuesta que se usa en 1 Ts. 5.6, 8, donde el contexto exige la metáfora del sueño y no de la embriaguez.**

6s Gr. **bixauop, cf. 1 Ts. 2.20 y Tit. 2.12, donde significa vivir con rectitud, cosa que probablemente esté incluida en la intención de Pablo. BAGD sugieren «como debéis» (tal vez, «como conviene» o «como es propio»); cf. RVR «debidamente».**

66 **Así se usa literalmente en Hab. 2.7, 19. Ese sería el sentido que da RVR al traducir aquí «velad».**

67 **Como en Ga. 9.24 y 1 S. 25.37 (literalmente) y JI. 1.5 (metafóricamente). Este sentido da RVA al traducir aquí «volved a la sobriedad».**

68 **Aunque Martin, p. 124, quizás estrecha demasiado la metáfora al asegurar que se refiere a «la `embriaguez' de ellos con su exuberancia espiritual».**

69 **Así, p.ej., Gromacki, p. 192. Aunque no se trata de una opinión popular entre los comentaristas, no hay que descartarla con ligereza, especialmente a la luz del lenguaje que pone fin a la siguiente sección (v. 58), donde «creciendo en la obra del Señor» probablemente se refiere a la evangelización.**

como los paganos que los rodean, pues en última instancia son «ignorantes de Dios». Lo más probable es que esto haya de entenderse a la luz del párrafo precedente (vv. 20-28), en el sentido de que quienes niegan la resurrección viven, a fin de cuentas, en la ignorancia de Dios, el cual, mediante la resurrección de Cristo, ha puesto en marcha esa serie de acontecimientos que conducirá a que al final él sea todo en todos. No obstante, también es posible que, puesto que la cláusula sirve de explicación a lo de «dejar de pecar», Pablo tenga en mente una perspectiva mucho más amplia (p.ej., como en 8.2-3, que la falta de amor de ellos también pone de manifiesto el desconocimiento de Dios). En cualquier caso, esto lo dice «para vergüenza vuestra», probablemente de un modo muy parecido a la primera aparición de esta cláusula en 6.5, donde el argumento mismo es un intento de «avergonzarlos» para que cambien de modo de pensar y de actuar.

Es así como el largo argumento que había comenzado en el v. 12 llega a su fin con esta palabra tan fuerte de exhortación. La postura de ellos implica el acabóse de su existencia como creyentes (vv. 14,17) y la ausencia de toda esperanza para los muertos (v. 18); también significa que las actividades de algunos de ellos, y especialmente las propias faenas apostólicas de Pablo, son contradicciones vivientes. Por eso es necesario que ellos recobren el juicio, como va a insistir de nuevo a la conclusión de la carta (16.13). Pero antes de ese final debe llevar a su conclusión total el asunto que tiene entre manos, y lo hará tocando el problema de lo que significa la resurrección en tanto se relaciona con nuestra actual existencia corporal.

Probablemente debido a que la mayoría de la gente ha encontrado tanta dificultad decidiendo qué hacer con el v. 29, ha habido en la iglesia un extraño silencio con respecto a este párrafo. Pero es uno de los textos más significativos que apuntan hacia una auténtica relación entre lo que uno cree acerca del futuro y cómo se comporta uno en el presente (cf. 2 P. 2-3). Esto no quiere decir que el futuro sea la única motivación para una conducta correcta, pero sí es insistir en que es una motivación apropiada, porque a fin de cuentas tiene que ver con la naturaleza y el carácter de Dios. Debemos vivir en este mundo como personas cuya seguridad de la vindicación final de Cristo mediante nuestra propia resurrección determina el presente. A este respecto ver también bajo 7.29-31. Es materia de un análisis histórico objetivo el constatar que las fallas en este punto clave de la teología cristiana van acompañadas, muy a menudo, de una actitud relajada con respecto a la ética cristiana. No es de extrañar que el mundo se quede tan frecuentemente sin «escuchar» nuestro evangelio, el cual a veces tiene sin duda el aspecto de cualquier cosa menos la buena noticia que en realidad es: que Cristo libera a los seres humanos de la esclavitud del pecado, y garantiza su futuro con él en una vida en la cual ni el pecado ni la muerte tendrán poder alguno.

3. El cuerpo resucitado

Cap. 15.35-49

Hasta este punto, el interés de Pablo ha consistido en refutar a aquellos que niegan la resurrección de los muertos, insistiendo en su absoluta necesidad para que exista la fe cristiana. Si no hay resurrección, todo queda puesto en duda: la muerte de Cristo como acontecimiento salvador, el perdón de los pecados, la esperanza para el futuro, la ética cristiana, el carácter del propio Dios. Pero, casi con toda seguridad, detrás de esa negación lo que acecha es una concepción del orden material que consideraba que la resurrección de los cuerpos materiales (es decir, de los cadáveres) resultaba una doctrina en extremo detestable.' Es a ese asunto al que ahora se toma Pablo.

El viraje en el argumento queda marcado tanto por las dos preguntas que abren esta sección (v. 35) como por el decidido cambio de lenguaje. La palabra *nekros* («muerto») había aparecido once veces en los vv. 1-34, seis de ellas dentro de la frase «si los muertos no resucitan». Esa palabra aparece sólo tres veces en esta otra sección (vv. 35, 44, 52) en puntos clave donde las dos secciones se enlazan. La palabra que ahora domina es *sóma* («cuerpo»), que aparece diez veces aquí pero sólo una en los vv. 1-34. No obstante, son nociones relacionadas. «Los muertos» se refiere no simplemente a personas que han muerto, sino también a sus cuerpos muertos que han sido colocados en la tumba. Eso queda claro por tres porciones de evidencia: (a) En el conjunto inicial de preguntas, la mejor forma de entender la segunda es como una especificación de la primera; así: «¿Cómo resucitarán los *muertos?*», es decir,« ¿con qué clase de *cuerpo* vendrán?» (b) El significativo verbo «resucitar» aparece en ambas secciones, en los vv. 1-34 para referirse a la resurrección de los muertos, en los vv. 35-58 para hablar de la resurrección de los cuerpos. (c) La aparición final de «los muertos serán resucitados» -en el v. 52- queda ahora matizada por la palabra «incorruptibles», palabra clave tomada del argumento de los vv. 42-49, que responde a las preguntas iniciales de cómo y con qué clase de cuerpo.

t Algunos (p.ej., Schmithals, pp. 155-157; Conzelmann, p. 280) han preguntado si esta parte del problema procedía de los propios corintios. Pero tanto el lenguaje (~ow) como la energía que se invierten como respuesta a ella tienen poco sentido si las preguntas son puramente hipotéticas.

2 Ver más adelante, n. 36 bajo vv. 42-43. Cf. la evidencia para este mismo tipo de uso en Filón, que aduce Horsley, «Elitism».

Todo esto sugiere que la verdadera inquietud detrás de su negación de la resurrección de los muertos era una concepción implícita de que eso significaba la reanimación de cuerpos muertos, la resucitación de cadáveres. La respuesta de Pablo, a su vez, va impulsada por dos preocupaciones. Primero, la negación de la resurrección significaba para él la negación de toda auténtica continuidad entre el presente y el futuro. El punto de la continuidad radicaba en lo referente al cuerpo;[3] por lo tanto debe haber una resurrección del cuerpo.[4] Segundo, y lo que es aún más importante, la realidad de la resurrección de Cristo dominaba absolutamente su pensamiento a cada paso.[5] Como Cristo resucitó corporalmente -fue *sepultado*, resucitado, y visto-, necesariamente tiene que haber una resurrección corporal de los creyentes. No obstante, Pablo estaba igualmente convencido de que la resurrección de Cristo no era la resucitación de un cadáver, sino la transformación de su cuerpo físico en un «cuerpo glorificado» (Fil. 3.21) adaptado a su actual existencia celestial. Es esta realidad lo que domina en última instancia el presente argumento. Así que, el largo debate acerca de si el énfasis se pone en la continuidad o en la discontinuidad está un tanto descaminado. Es obvio que a Pablo le interesan ambas cosas; sin embargo, es mucho mejor hablar de continuidad y transformación. ¿Con qué clase de cuerpo? Como con Cristo, el mismo pero no igual; este cuerpo,

3 A pesar de Conzelmann, p. 281, n. 15 y *passim*. Pero para negar esto, Conzelmana simplemente hace caso omiso del énfasis que en esta sección se pone en awga.

4 Una de las cosas curiosas de una generación anterior de eruditos del NT era su presteza a adoptar tan abiertamente la postura de Bultmann (y de Robinson; ver n. 32 bajo 6.13-14) de que con owpa Pablo se refería a la persona esencial («El hombre no *tiene* un *sima;* él *es sóma»; Teología, p.* 248). Pero a Bultmana se le hizo tan difícil mantener eso a la luz de este pasaje, que acusó a Pablo de traicionarse a sí mismo, sin admitir jamás que podía ser su reconstrucción de Pablo lo que tenía fallas. Ver la crítica en R. J. Sider, «The Pauline Conception oí the Resurrection Body in I Corinthians xv.35-54», *NTS* 21, 1974-1975, pp. 428-439, esp. p. 438; y Gundry, pp. 164-169.

5 Cf. C. F. D. Moule, «St Paul and Dualism: The Pauline Conception oí Resurrection», *NTS* 12,1965-1966, p.107: «Pablo recorrió una ruta notoriamente coherente entre, por una parte, una doctrina materialista de la resurrección física y, por otra, una doctrina dualista del alma que huye del cuerpo; ... el secreto de su coherencia en este punto es su tenacidad en aferrarse al tema central: Jesús, Hijo de Dios».

Esto explica también sus diferencias esenciales con sus contemporáneos en el judaísmo rabínico. Para este debate entre los seguidores de Hillel y los de Shammai, verCavallin, Life, pp. 171-192; cf. R. Morisette, «La condition de ressuscité. 1 Corinthiens 15,35-49: structure littéraire de la péricope», *Bib* 53, 1972, pp. 208-228.

6 Algunos tienden a resaltar la una a exclusión de la otra; esto sucede especialmente con lo referente a la discontinuidad. Ver, p.ej., Conzelmann, p. 281; para correctivos a esto ver M. E. Dahl, *Resurrection, y* Sider, «Conception». Para un punto de vista similar al que se aduce aquí, verJ. Gillman, «Transformation in 1 Cor 15,50-53»,ETL 58, 1982, pp. 309-333, esp. pp. 322-333.

pero adaptado a las nuevas condiciones de la existencia celestial; sembrado de un modo, resucitado de otro, pero el mismo cuerpo es sembrado y resucitado

El argumento, que muestra un continuo desarrollo en su línea de pensamiento,[8] consta de tres partes, encerradas por las preguntas del v. 35 y la exhortación final del v. 58. En la Parte 1 (vv. 36-44) Pablo prepara el camino para la idea de un cuerpo «espiritual» (= celestial o glorificado) por medio de dos conjuntos de analogías: semillas y clases de cuerpos. Las analogías tienen la intención de llevarlos a ellos de lo conocido a lo desconocido. La de las semillas (vv. 36-38) ilustra tanto la auténtica continuidad del cuerpo futuro con el presente, como la realidad de su transformación, en la cual el propio Dios da un «cuerpo» para cada modalidad de existencia; la de las diversas clases de «cuerpos» (vv. 39-41) ilustra todavía más este último punto, a saber, que los cuerpos difieren y tienen diferente «gloria». En los vv. 42-44 las dos analogías son aplicadas a la resurrección de los muertos, y aquí la palabra clave, para el nuevo cuerpo es «incorruptible».

La Parte II (vv. 45-49) ilustra aún más los dos temas de «cuerpos sembrados de un modo pero resucitados de otro» y de «el cuerpo transformado, adaptado a sus nuevas condiciones», tomando la analogía Adán-Cristo de los vv. 21-22. Así como los creyentes han compartido el cuerpo terrenal del primer hombre, así también llevarán el cuerpo celestial del segundo hombre. Esta es, por supuesto, la clave de todo. La razón última de la fe de Pablo estriba en la resurrección de Cristo y en el hecho de que así él fue resucitado en incorrupción, gloria y poder. La continuidad existía porque ése que había sido crucificado fue también visto, patente y corporalmente, después de su resurrección; pero su existencia, actualmente celestial, también significaba para Pablo que había una evidente transformación. Lo mismo con nosotros, argumenta. Llevamos y llevaremos la semejanza tanto de Adán como de Cristo.

El argumento llega a su resonante clímax en la Parte III (vv. 50-57), donde Pablo arguye a favor de la absoluta necesidad de transformación para que los creyentes entren en su existencia celestial. Muy en contraste con aquellos que piensan que el punto principal de Pablo en este argumento es que los creyentes deben morir a fin de ser resucitados,[9] lo que le interesa es en realidad que la transformación debe tener lugar para que los creyentes, ya

7 Cf. el término de M. E. Dahl (pp. 10, 94-95) «somáticamente idéntico», que remarca la continuidad pero ha de diferenciarse de «materialmente idéntico».

8 Así tb. K. Usami, «`How are the dead raised?' (1 Cor 15,35-58)», *Bib* 57, 1976, p. 474. Cf. n. 13 más adelante.

9 Ver n. 20 bajo v. 36, más adelante.

sea que estén muertos o vivos, ingresen en la existencia celestial: «Es *necesario* que esto corruptible se vista de incorrupción». Así, no importa qué piensen ellos acerca de su propia espiritualidad actual, ésa no es la existencia celestial que ha de venir. Es más, cuando la transformación efectivamente ocurra, entonces el punto del argumento de los vv. 2428 quedará realizado: ¡la muerte no sólo es derrotada, sino que es sorbida en victoria!

Esta sección, por consiguiente, resulta absolutamente crucial para el argumento del capítulo 15, por cuanto responde al verdadero problema que los condujo a ellos a negar la resurrección. Al mismo tiempo, es crucial para la carta entera. El problema central tiene que ver con el ser *pneumatikos.* Los corintios están convencidos de que mediante el don del Espíritu, y especialmente la manifestación de las lenguas, han ingresado ya a la existencia espiritual, «celestial», propia del futuro. Solamente el cuerpo, del cual se despojarán en la muerte, se interpone entre ellos y su espiritualidad última. Así pues, han negado el cuerpo en el presente, y no le ven provecho alguno en el futuro.[10] Nada de eso, dice Pablo. Al igual que con Cristo será con nosotros. Esto corruptible *debe* revestirse de incorrupción; sólo entonces viene el fin. Está en juego la doctrina bíblica de la creación. Según las Escrituras, Dios creó el orden material y lo declaró bueno. Pero en la raída, ese orden quedó también sujeto a la maldición. Por lo tanto, según el punto de vista de Pablo, el orden material debe experimentar también los efectos de la redención en Cristo, y eso involucra asimismo al cuerpo físico. Puesto que en su expresión actual se halla bajo la maldición, debe ser transformado; y eso tiene lugar en el ésjaton, de modo que de principio y fin se encuentren en Cristo Jesús.

a. Analogías de semillas y «cuerpos»

Cap. 15.35-44

35 Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán?

36 Necio, lo que tú siembras no se vivifica, si no muere antes.

37 Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de salir, sino el grano desnudo, ya sea de trigo o de otro grano;

38 pero Dios le da el cuerpo como él quiso, y a cada semilla su propio cuerpo.

[10] Sobre todo este asunto, ver esp. bajo 6.12-14.

39 No toda carne es la misma carne, sino que una carne es la de los hombres, otra carne la de las bestias, otra la de los peces, y otra la de las aves.

40 Y hay cuerpos celestiales, y cuerpos terrenales; pero una es la gloria de los celestiales, y otra la de los terrenales.

41 Una es la gloria del sol, otra la gloria de la luna, y otra la gloria de las estrellas, pues una estrella es diferente de otra en gloria.

42 Así también es la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción.

43 Se siembra en deshonra, resucitará en gloria; se siembra en debilidad, resucitará en poder.

44 Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual. Hay ll cuerpo animal, y hay cuerpo espiritual.

Esta respuesta inicial al primer conjunto de preguntas (v. 35) tiene dos partes. En los vv. 36-41 Pablo ofrece dos conjuntos de analogías relacionadas que se aplican en los vv. 42-44 a la resurrección de los muertos. La analogía de la semilla (vv. 36-38) ilustra, a partir de la experiencia cotidiana de ellos, que un ser viviente, por medio de la muerte, puede tener dos modalidades de existencia. Como lo indica la aplicación en los vv. 42-44, lo que se remarca es el hecho de que ese ser es sembrado (en la muerte) de una forma, y es resucitado de otra. Inherente a esta analogía se halla la otra, que los «cuerpos» existen en una gran variedad de formas, algunas de ellas adaptadas a una existencia, otras a otra. Como lo deja claro la ilustración posterior Adán-Cristo, esto tiene también gran significación para el argumento. Va a explicar cómo es que el mismo cuerpo puede pasar de una forma de existencia a otra. Dios ya ha dispuesto el universo de tal manera que los «cuerpos» están adaptados a una variedad de clases de existencia. De manera que la primera analogía, la de las semillas, remarca tanto la continuidad como la transformación; la segunda analogía, la de las clases de cuerpos, se propone ilustrar el fenómeno de cómo los cuerpos están adaptados a su existencia. Ambas se aplican a la resurrección en los vv. 42-44.

35 El adversativo fuerte 12 con el cual comienzan estas preguntas indica que Pablo sabe que hasta aquí su tarea sólo se ha realizado en parte; todavía

11 Aquí RVR se conforma al TR, el cual, siguiendo a unos pocos ~, omite un EL(«si»). Dicha omisión (aunque Godet, p. 415, la prefiere) hace que se pierda el impacto del argumento de Pablo.

12 Gr. ockka.

queda la objeción filosófica que debe haberse hallado, desde el inicio, detrás de la negación que ellos hacen de la resurrección. Aunque estas preguntas continúan la forma de la diatriba de los vv. 29-34, en la cual un autor usa un interlocutor («pero dirá alguno») para plantear la pregunta que desea abordar a continuación, en este caso parece sumamente probable que Pablo supiera, por información de primera mano, que éste era el verdadero problema. Inherentemente a la negación de la resurrección estaba la presuposición de ellos de que ésta tenía que ver con reanimar cadáveres. Por lo tanto, como ellos no sabían manejar el cómo, habían renunciado al qué: la resurrección misma. Habiendo hablado largamente, con todas sus destrezas retóricas y teológicas, acerca de la segunda cuestión, se torna ahora a la primera.

Como se señaló anteriormente, probablemente haya que entender que las dos preguntas se corresponden entre sí. La primera, «¿Cómo resucitarán los muertos?», se especifica en la segunda: «¿Con qué cuerpo vendrán?»[13] Inherente a la primera está el escepticismo del interlocutor («¿Cómo es posible que los muertos resuciten del todo?»'), escepticismo que se desarrolla aún más con la incredulidad de la segunda pregunta: «¿Con qué [clase de] cuerpo?» Como se señaló anteriormente, es esta conexión de «cuerpo» con «los muertos» lo que hace que el concepto de la resurrección les resulte tan dificil a esos corintios que están conduciendo a la iglesia por estos senderos.

36-37 Ahora Pablo le responde a su interlocutor en los términos más fuertes, comenzando con el vocativo «¡Necio!», apelativo tan rudo para los oídos cristianos que algunas traducciones tienden a modificarlo.[15] La implicación no es sencillamente que tales preguntas sugieren que uno ha dejado a un lado sus sentidos,[16] sino que uno actúa como el «necio/insensato» en el sentido del AT: una persona que no ha logrado tomar en cuenta a Dios.

13 Jeremías, «Flesh aud Blood», p. 157, propone que la sección entera, los vv. 35-58, es una respuesta quiástica a las dos preguntas del v. 35. Los vv. 36-49 (B') responden a la segunda pregunta (B), «¿Con qué cuerpo?»; los vv. 50-58 (A') responden a la primera pregunta (A), «¿Cómo resucitarán los muertos?» Aunque eso es verdad hasta cierto punto, parece pasar por alto tanto la progresión del argumento como la naturaleza de clímax que tienen los vv. 50-58.

14 Cf. Sider, «Conception», p. 429, quien señala que nc1S frecuentemente introduce preguntas retóricas que desafían o rechazan una idea.

15 Gr. a*powv, no el más peyorativo luopos que aparece en 3.18 y 4.10 (y en Mt. 5.22).

16 Si bien en una comunidad donde prevalecen la sabiduría y el conocimiento (cf. 1.10-4.21; 8.1-13) esto bien puede haberse oído de un modo diferente de como lo entendería un lector moderno (c*cov implica una persona sin sabiduría).

17 Cf. Sal. 14.1; 53.1; 92.6; y especialmente en la literatura sapienciO, donde aopoly aparece en la LXX para describir a esas personas. Cf. el uso de Lucas en la parábola de Jesús (12.16-21), en la cual al rico se le llama a*pwvprecisamente por la misma razón. Cf. Martin, p.132.

De manera que está haciéndose un contraste con el v. 38, donde Dios le da a la semilla muerta un nuevo cuerpo, según lo quiere.

Este vocativo va seguido inmediatamente en el texto griego por el pronombre personal, el cual de ordinario no se expresa y generalmente es enfático cuando se expresa, especialmente en primera posición. Pablo dice entonces: «Necio, tú, lo que siembras...» En otras palabras, «Tú tienes la respuesta en tus manos. Simplemente fíjate en cómo ha dispuesto Dios el orden natural de la vida vegetal. En el acontecimiento cotidiano de la semilla tienes la evidencia para responder tu pregunta.»

Las dos cláusulas que siguen son especialmente raras, pero por lo tanto revelan el propio énfasis de Pablo: «Tú, lo que siembras no *es vivificado*%s si no *muere; y* lo que siembras, no *el cuerpo que será* siembras, sino un grano desnudo, tal vez%D de trigo o de otro grano.» Las dos oraciones son coordinadas; cada una comienza con la cláusula de relativo «lo que siembras», y van unidas por un «y» paratáctieo que resulta inusitado (en Pablo). Juntas recogen los temas gemelos de «los muertos» y el , «cuerpo», de las dos preguntas del v. 35.

La primera cláusula nos recuerda a Juan 12.24, pero el punto es diferente aquí. En Juan el énfasis es en la necesidad de morir para dar fruto. A pesar de varios eruditos modernos que consideran que aquí el punto es también la necesidad de la muerte,[20] esa inquietud no se recoge en ningún punto del argumento que sigue, y los vv. 50-53 están muy en su contra. Lo que a Pablo le interesa es la muerte como condición previa de la vida, no en el sentido de que todos deben *morir* sino en el sentido de que la semilla misma demuestra que *apartir* de *la muerte* brota una nueva expresión de vida. Los designios de Dios no se ven frustrados por la muerte; como con la semilla, lo que se siembra en muerte resurge a la vida. Su punto, por lo tanto, como respuesta al escepticismo de ellos con referencia a la resurrección, es que es posible que los muertos resuciten, como lo muestra la propia experiencia de ellos al sembrar la semilla.

Pero como lo dice en la oración siguiente (v. 37), y éste es su punto de interés, la vida que brota lo hace en un «cuerpo» transformado.[21] El uso de

1s Gr. ɫ~etutt; cf. Y. 22, donde se usa respecto a la actividad de Jesús de vivificar a los muertos en la resurrección (así tb. en el v. 45); cf. Ro. 4.17; 8.11.

19 Gr. eL TuXoc; ver el comentario bajo 14.10.

20 Ver arriba, a. 86 bajo v. 6, opinión que ha sido remarcada de modo especial para este versículo por H. Riesenfeld, «Paul's 'Grain oí Wheat' Analogy and the Argument oí 1 Corinthians 15», TI, The Gospel Tradition, Filadelfia, 1970, pp. 171-186, esp. pp. 174-178. Cf. Conzelmann, p. 281; Martin, p. 132.

21 Para un uso diferente de esta analogía, cf. Rabbí Meir, cuya respuesta a si los muertos resucitarán vestidos es: «La respuesta se da ... tomando el caso de un grano de trigo. Si un grano de trigo fue enterrado desnudo y brota de la tierra abundantemente ataviado, cuánto

«cuerpo» en este punto de la analogía, y especialmente «el cuerpo que ha de salir»,[23] indica que ésa es la dirección en la que se encamina. No importa si uno habla de «trigo» o de cualquier otro grano, dice Pablo; la cosa es que uno siembra «grano desnudo», la simple semilla. Aunque Pablo se referirá después al cuerpo como «débil y sujeto a decadencia» (2 Co. 4.7-12), este conjunto de imágenes no insinúa nada parecido. No se pone énfasis en su debilidad sino en que es simplemente una semilla, sin que en la semilla como tal haya vestigio visible alguno de su «vida posterior» 24 Por eso lo que remarca es la naturaleza transformada del «cuerpo» de la semilla después de su «resun·eección». No obstante, algo inherente a este conjunto de imágenes, y crucial para ellas, es el hecho de la continuidad. La única «vida» se da en dos modalidades, una antes y la otra después de la muerte y la resurrección.[25]

38 Según su costumbre, Pablo procede a tomar el fenómeno «natural» que acaba de describir y lo atribuye a Dios 26 Al decir que «Dios le da [al grano desnudo] el cuerpo como él quiso» (cf. 12.11), lo que quiere decir es desde luego «el cuerpo que ha de salir», es decir, «el cuerpo de la resurrección». Aun cuando todavía está en medio de la analogía, su punto es claro: la respuesta a la pregunta «¿con qué cuerpo vendrán?» ha de entenderse en última instancia como una actividad de Dios. Por eso en el v. 36 al interlocutor se le llama necio; esa pregunta ha dejado por fuera a Dios. Dios hace lo que lo parece;[27] y lo que le parece es «transformar el cuerpo de la humillación nuestra para que sea semejante al cuerpo de la gloria [de Cristo]» (Fil. 3.21).

más los justos estarán vestidos de sus ropas» (b. *Sanh.* 90b). Eso presume no sólo una visión materialista de la resurrección, sino también una visión judía de la desnudez. La experiencia que ha tenido Pablo del Señor resucitado lo ha llevado a entender la resurrección en función de una transformación.

22 *Schueider,* «Corporate Meaning», p. 452, hace la sugerencia improbable de que aquí «cuerpo» significa «naturaleza». Al contrario, significa «cuerpo»-aunque eso no se adapte tan bien a las semillas-, porque lo que interesa no son las semillas sino la naturaleza del cuerpo de la resurrección.

23 Gr. to yevrlaogevov, el participio futuro que rara vez se usa.

24 Sin embargo volverá a recoger esta imagen en 2 Co. 5.1-5, donde aguarda con ansia que el cuerpo mortal sea «sobrevestido» con un cuerpo de resurrección, dado que en la muerte uno queda «desnudo».

25 Aquellos que recalcan la discontinuidad a expensas de la continuidad fruncirán el ceño ante esto; pero el énfasis que ellos hacen es una falsa dicotomía que Pablo no entenderfa.

26 Cf. Gn. 1.11: «Después dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla ... según su género. Y fue así.»

27 En cuanto a este significado de ica0wsrlOE>.naev verbajo 12.11. En la oración de Pablo el verbo es un soristo y se refiere ante todo a los decretos divinos de la creación. Los granos *mueren y vuelven* a la vida *con* determinado «cuerpo» porque Dios lo ha decretado así.

Pero Pablo todavía no está listo para hacer esa aplicación; eso vendrá en los vv. 42-49. Por ahora se ciñe a la analogía de las semillas. Sin embargo, la mención de cómo Dios le da al «grano desnudo» un cuerpo «resucitado» según le parece, le hace recordar la gran variedad de «cuerpos» que hay en el mundo vegetal. Por eso, «a cada semilla [le da Dios] su propio [= respectivo] cuerpo», en el sentido de que cada una de las clases de semilla es diferente, no sólo de su grano desnudo, sino también de otros. Es este último punto el que él se siente obligado a desarrollar en la siguiente serie de analogías.

39-41 Por medio de estos versículos Pablo elabora la última cláusula del v. 38, según la cual Dios le ha dado a cada semilla su respectiva clase de cuerpo. Lo que aquí le interesa es destacar la gran variedad y clases de «cuerpos» que hay en el universo, todo lo cual es obra de Dios en la creación. Aunque no se especifique claramente, las aplicaciones que siguen sugieren que el interés de Pablo consiste en remarcar que cada uno de ellos está adaptado a su propia y peculiar existencia; que «cuerpo» no significa necesariamente una sola cosa (= carne y hueso) puesto que hay muchas clases de cuerpos diferentes. Al mismo tiempo, aun cuando aquí con la expresión «cuerpos celestiales y terrenales» quiere decir algo diferente que en los vv. 45-49, parece estar previendo el lenguaje de ese otro argumento 28 En los vv. 36-38 el uso de la palabra «cuerpo» se circunscribía a aquello que es «resucitado», uso que venía determinado por la segunda pregunta del v. 35. En la presente serie, aunque Pablo usa la palabra «came» para el primer grupo, usa la palabra «cuerpo» para describir tanto los «cuerpos» celestiales como los terrenales. La serie parece empezar con «cuerpos terrenales» (v. 39), seguidos de los «cuerpos celestiales» (v. 41), con el v. 40 como el término intermedio que enlaza expresamente esas dos categorías. Los tres versículos juntos forman un quiasmo casi perfecto:

A No toda «came» es la misma; [cuerpos terrenales]
B Una es la de los hombres;
Otra la de las bestias;
Otra la de las aves;
Otra la de los peces.
C Hay cuerpos celestiales [B']
Hay cuerpos terrenales [B]
C Uno es el esplendor/gloria de los cuerpos celestiales;
Otro es el esplendor/gloria de los cuerpos terrenales.

28 Así tb. **Iincoln, p. 39.**

B` El sol tiene una clase de esplendor,
La luna otra clase de esplendor,
Las estrellas otra clase de esplendor,
A' Pues una estrella es diferente de otra en esplendor.
[cuerpos celestiales]

De manera que las oraciones primera y última (A-A') remarcan las diferencias dentro de una misma clase; las dos oraciones B remarcan las diferencias dentro de un mismo «género» (el terrenal se expresa en términos de «carne»; el celestial en términos de «esplendor/gloria»); en tanto que las dos oraciones centrales (C-C') simplemente enuncian las realidades de los «cuerpos» terrenales y los celestiales. La primera serie (v. 39) dirige la atención al fenómeno de la vida animal. Aquí Pablo usa el término «came» porque lo que le interesa no es la forma de sus cuerpos sino la diferente sustancia de cada uno, con lo cual también anticipa la diferencia entre la existencia terrenal y la celestial de los creyentes. Aquí se trata de los «cuerpos terrenales» mencionados en el v. 40. Las cuatro «clases» son expresiones corrientes de la vida «animal» (seres humanos, bestias, aves, peces).[30]

Aun cuando las afirmaciones del v. 40 parecen referirse claramente a los conjuntos mencionados en los vv. 39 y 41, por su misma expresión adelantan también el argumento de los vv. 45-49. Lo que es importante señalar es que cada uno tiene su propia clase de «gloria», de modo que en este argumento, aun cuando el cuerpo terrenal deba morir, no carece de su propia gloria. No obstante, difícilmente es accidental que la descripción de los «cuerpos celestiales» en el v. 41 se lleve adelante, no con la palabra «carne», cosa que no tendría sentido en absoluto, ni tampoco con la palabra «cuerpo», que sí podría tenerlo. Más bien, la tríada celestial del sol, la luna y las estrellas se describe en función de la «gloria» (aquí = brillantez, esplendor) de cada

29 Algunos han sugerido que «cuerpos celestiales» no puede referirse al sol, etc., del v. 41, sobre la base de que ese uso es desconocido en la antigüedad griega, y por lo tanto que Pablo está refiriéndose a seres angelicales (Findlay, p. 935; Parry, p. 236) o que «aquí se equipara a los astros con las potencias angélicas» (H. Traub, TDNT V, p. 541; cf. Héring, p. 174; Conzelmann, p. 282). Pero esto último es pura especulación, sin base alguna en el texto. Esto es hacer un estudio de palabras exactamente al revés. Aquí debe prevalecer el contexto. La pregunta del v. 35b ha determinado ya el lenguaje de Pablo; y en el v. 37 Pablo ha usado ya la palabra «cuerpo» para referirse a la espiga de trigo. Insistir, por tanto, en que «cuerpos celestiales» no se refiere al sol, etc., en el v. 41, cosa que el contexto exige con toda claridad, es meter el lenguaje de Pablo en un lecho de Procusto.

30 Estas son las cuatro clases que se mencionan específicamente, en orden inverso, como creadas en el quinto y el sexto días de la creación (Gn. 1.20, 24, 26). Cf. Ro. 1.23, donde «reptiles» sustituye a «peces» por tratarse de una expresión común de idolatría.

uno.[31] En la aplicación del v. 43, es el cuerpo resucitado (celestial) el que tiene «gloria». El hecho de que cada estrella difiera de otras en su brillantez ilustra las conocidas observaciones de los cielos que fascinaban a los antiguos.

42-43 Pablo procede ahora a aplicar ambas analogías al punto de interés presente, el cual vuelve a expresarse con la expresión de la negación de ellos: «Así también[32] es[33] la resurrección de los muerto». Pablo vuelve a recurrir a la retórica[34] Con una serie de cuatro cláusulas en staccato, cada una de las cuales repite «se siembra, resucita», aplica primero la analogía de la semilla (las primeras tres cláusulas, w. 42b-43) y luego la analogía de las diversas clases de cuerpos (v. 44a). Al hacerlo así, mantiene viva la metáfora de la semilla a lo largo del primer verbo («se siembra»), pero expresa el lenguaje de la resurrección con el segundo («resucita»). Las cláusulas no tienen sujeto expreso; lo más probable es que se tenga en mente «cuerpo»[35] como el sujeto de *ambos* verbos en cada conjunto,[36] lo cual ¡mplica una auténtica continuidad entre el cuerpo presente y su expresión futura.

Los primeros tres conjuntos de contrastes se proponen describir las diferencias esenciales entre el «grano desnudo» y «el cuerpo que ha de salir» (v. 37); es decir, a pesar del verbo «se siembra», no tienen la intención de describir el «cuerpo muerto» que se entierra, sino de contraponer el cuerpo presente con su expresión futura. El primer conjunto es primario, y describe la diferencia esencial entre el cuerpo presente, terrenal, y el futuro y celestial.[37] Como bien lo saben los corintios, el cuerpo presente

31 Los Padres, con su amor por la alegoría, gustaban de «identificar» a éstos como diversos grados de santos y pecadores, etc. (cf. Tertuliano, res. p. 52).

32 Gr. arnnw5 xay para usos similares al aplicar una metáfora o analogía en Pablo, ver 2.11; 12.12; 14.9,12; Gá. 4.3; Ro. 6.11.

33 En el texto griego no hay verbo; puesto que los verbos que siguen se expresan en presente, eso también parece preferible aquí. Se trata de presentes ga6micos, y por lo tanto intemporales.

34 Esto en sí debe infundirle a uno cautela en cuanto a forzar las antítesis. Unas de ellas funcionan mejor que otras; pero cada una de ellas describe la naturaleza humilde y terrenal de lo primero, y la naturaleza gloriosa y exaltada de lo segundo.

35 En efecto, el sujeto se especifica en el cuarto conjunto, donde «cuerpo» es el sujeto o la aposición del predicado. De otro modo Findlay, p. 936; Barrett, p. 372; y Gillman, «Transformation», p. 327, quienes optan por hacerlos pasivos impersonales («el sembrar se da en corrupción»).

36 Este es otro indicio claro, señalado en la introducción a esta sección (vv. 35-58), del intercambio entre «los muertos» y «el cuerpo». Apunta al hecho de que el problema expresado en lo primero radica en lo segundo.

37 Cf. Lincola, pp. 39-40, quien usa la expresión «el estado pre-escatológico del cuerpo en contraposición al escatológico».

está sujeto a la corrupción; de hecho, en la muerte es «sembrado en condición perecedera» y ésa es precisamente la razón por la cual están desencantados con ese cuerpo (cf. 6.13). Pero lo que ellos no han logrado tomar en cuenta es la transformación que realizará Dios: «resucitará en incorrupción». Tan importante es este conjunto básico de contrastes para el argumento de Pablo, que éste es el único lenguaje que se recoge en la descripción de la transformación final en los w. 50-54, donde se repite tres veces (w. 50/52, 53, 54).

El segundo conjunto recoge el tema de la «gloria» de los w. 40-41 con el fin de describir el cuerpo resucitado. Pero ahora ya no significa «brillantez/esplendor». Más bien, refleja el lenguaje escatológico judío para referirse al estado futuro de los justos.[9] Pablo ya lo ha usado para referirse al reinado personal de Cristo (1 Ts. 2.12). En Filipenses 3.21 es la palabra que se usa para describirel cuerpo resucitado de Cristo. Este uso es lo que domina aquí el pensamiento de Pablo. Su antónimo es «deshonra» (o mejor, «humillación»). También con esto estarían fácilmente de acuerdo los corintios. Para Pablo, no es tanto un término peyorativo para describir el cuerpo como algo vergonzoso, sino más bien una descripción de su actual estado «humilde» en comparación con su estado glorificado.

Lo mismo sucede con el tercer conjunto, «debilidad y poder». En este caso el lenguaje ha quedado determinado por su condición presente de «debilidad», palabra que reaparece de modo particular en 2 Corintios 10-13 para describir no solamente el cuerpo, sino toda la existencia presente de Pablo. Su antónimo, «poder», en este caso lo que hace es describir menos su estado celestial permanente que la naturaleza de su condición de resucitado.

44 Con este cuarto conjunto de contrastes, Pablo aplica ahora la analogía de las diversas clases de «cuerpos» de los w. 39-41. Así pues, en lugar de describir *cómo* se siembra el cuerpo, los dos adjetivos «natural/animal» (psychikos) y «espiritual» *(pneumatikos)* se usan con el sustantivo «cuerpo» *(sóma)* para describir, respectivamente, su expresión terrenal presente y su expresión celestial futura. Al mismo tiempo, sin embargo, este uso del lenguaje debe haber tenido en Corinto un valor especial por su impacto, ya que ahí la palabra *pneumatikos* es, con toda probabilidad, lo que los separaba de Pablo y era una contraseña de su visión antisomática de la existencia cristiana. Probablemente no tenían mucha dificultad con

38 Gr. ev Oopa; su antónimo es ev a*Occprnc% («en estado imperecedero»). Quizás sea reflejo de nuestra condición caída el que la palabra «positiva» sea la negativa (perecedero/corrupción), mientras que su antónimo «positivo» se forma con alfa privativa (imperecederorincorruptible).

39 P.ej., Da. 12.3; 1 Enoc 62.15; 105.11, 12; 2 Bar. 51.10.

la descripción del cuerpo presente como psychikos 40 Pero el uso de *pneumatikos* para describir al *sñma* debe haber sido con seguridad causa de problemas [4r]

Se trata de los mismos dos adjetivos que se usan en 2.14 para describir las diferencias básicas entre el creyente y el no creyente. Por consiguiente, en este caso, como lo hará ver claramente la siguiente analogía (vv. 45-49), no describen el «material» o composición del cuerpo; tampoco son términos de valor como en 2.14, donde describen la diferencia esencial entre los que pertenecen a Dios y los que no. Más bien, describen al único cuerpo en función de sus características esenciales corno terrenal, por un lado, y por lo tanto perteneciente a la vida de la edad presente, y, por otro, como celestial, y por lo tanto perteneciente a la vida del Espíritu en la edad venidera. Es «espiritual» no en el sentido de «inmaterial» sino en el de «sobrenatural»,4 como explicará con ayuda de las Escrituras en el v. 45, porque habrá sido recreado por Cristo, el cual en persona, por medio de su resurrección, llegó a ser «Espíritu vivificante».

Por lo tanto, el cuerpo transformado no está compuesto de «espíritu»; es un *cuerpo* adaptado a la existencia escatológica que se halla bajo el dominio último del Espíritu. De modo que para Pablo, ser verdaderamente *pneumatikos* es llevar la semejanza de Cristo (v. 49) en un cuerpo transformado, apto para la nueva edad. El problema que habrían tenido los corintios con esta idea parece ser la mejor explicación de la inusitada oración final de este argumento: (lit.) «Si hay cuerpo *psychikos* [asunto acerca del cual no habría disputa alguna], también hay cuerpo *pneumatikos»4*3 Pero ése sería precisamente el problema para los corintios, por lo cual Pablo se toma ahora a explicar cómo así, y lo hace sobre la base de la analogía Adán-Cristo, cuya presuposición es el cuerpo sobrenatural, es decir, «espiritual», de Cristo.

40 Sobre la base de la estadística de palabras es difícil eludir la conclusión de que *pneumatikos* era un término de los corintios. No puede decirse lo mismo de *psychikos.* Ver el comentario bajo 2.14. En términos generales parece poco probable que *psychikos* fuera término de ellos; probablemente se escogió por el uso de Gn. 2.7 que Pablo está a punto de citar con referencia a Adán (así tb. Martin, p. 136). Si el término fuera de ellos, no puede saberse con certeza su origen. A pesar de algunas semejanzas conceptuales con Filón (cf. Pearson, *Terminology, y* Horsley, «Pneumatikos»), este contraste lingüístico específico no se da. Lo de que Pablo y los corintios estuvieran en conflicto en cuanto a la interpretación de Gn. 2.7, como lo sugiere Pearson (pp. 17-26), es una tesis que no puede probarse ni refutarse.

41 Pero ver E. Schweizer, TDNT VI, p. 420; cf. H. Clavier, «Bréves remarques sur la notion de nvevpaTicov awpcr» en *The Background of the New Testament and its Eschatology,* W. D. Davies y D. Daube, eds., Cambridge, 1964, pp. 342-362.

42 El lenguaje es de Héring, p. 176; lo prefiere tb. Martin, p. 137.

43 Como destaca Lincola, p. 43, el argumento no es ni a *fortiori* (dada una cosa, entonces tanto más la otra) ni por inferencia (la existencia de una cosa es inferida de la existencia de la otra), sino tipológica, basada en las inferencias derivadas de Gn. 2.7 en el v. 45.

Así pues, con este conjunto de analogías y aplicaciones, Pablo ha argumentado primeramente con ilustraciones tomadas de la vida diaria, que Dios ya ha dispuesto el universo en tal forma que haya cuerpos de todo tipo, adaptados a sus diversas existencias. Y en un caso, la analogía de la semilla, la misma «vida» halla expresión en dos «cuerpos» diferentes. Pero esa analogía no debe forzarse, porque lo único que tienen en común la semilla y la espiga completa con su grano es su vida. En el caso del cuerpo de la resurrección hay una auténtica continuidad, punto que se establece usando el mismo sustantivo «cuerpo» para describir su doble expresión. Es así como el camino queda preparado para la siguiente analogía, la de Adán y Cristo, puesto que el argumento entero depende de la resurrección de Cristo.

b. Analogía de Adán y Cristo

Cap. 15.45-49

45 Así también está escrito: Fue hecho el primer hombre Adán' alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificante.

46 Mas lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual.

47 El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, que es el Señor,[2] es del cielo.

48 Cual el terrenal, tales también los terrenales; y cual el celestial, tales también los celestiales.

49 Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos[3] también la imagen del celestial.

[1] Esta redundancia del texto griego, avOpwarogAbalt, la omiten unos cuantos Mss. (B K 326 365 pc Iren).

[2] En interés de la piedad, se le introdujeron a este texto varios cambios. Marción puso o xvpLos en lugar de otv0p(~esa es también la lectura de 630, pero lo más probable es que se trate de una desviación del TMay, mediante una omisión). El TMay (y por eso tb. RVR, «que es el Señor») ha inflado añadiendo o icvplo5, creando así un texto cristolbgico («el segundo hombre es el Señor del cielo»), en lugar del texto escatológico-soteriológico de Pablo. P46 tiene la adición singular de trvevWal7,xos (= «el segundo hombre es espiritual del cielo»); F G latt añaden o ovpccw.os después de ovpavov. En ambos casos se trata de intentos por equilibrar la primera cláusula.

[3] La lectura «traeremos» está apoyada solamente en B 16 630 1881 al sa, y la mayoría de los comentaristas; otros ponen «traigamos» (como Tischendorf, WH, von Soden, Vogels). Cf. Metzger, p. 569, quien señala: «Consideraciones exegéticas (e.d., el contexto es didáctico, no exhortativo) condujeron al Comité a preferir el futuro indicativo, a pesar de su apoyo externo tan frági.». Pero en ese punto el comité de las SBU abandonó su sentido de lo que es mejor en cuanto a crítica textual. Si fuera original la lectura de B *et* al, dado que tiene

Esta división del párrafo es bastante arbitraria. La primera oración continúa el argumento de los vv. 42-44, y sirve de elaboración al v. 44b. Sin embargo, puesto que el contenido de los vv. 45-49 es tan diferente de lo que les ha precedido,[4] resulta adecuado aislar este material como párrafo y considerar su puesto en el argumento general, cosa que lamentablemente no resulta tan fácil en español a causa de la dificultad inherente en traducir algunas de las palabras y conceptos clave.

Para comprender el argumento hay que tener en mente dos asuntos contextuales cruciales: Primero, el interés no es cristológico;[5] más bien, su función en el argumento consiste en demostrar, a partir de la Escritura, la realidad del v. 44, a saber, que así como hay un cuerpo ***psychikos,*** así también hay un cuerpo ***pneumatikos.*** Como se señaló anteriormente, esto debe haber sido una especie de choque para los pneumátikos corintios. Segundo, la analogía Adán-Cristo presupone su uso anterior en los vv. 21-22, y por consiguiente trata sobre los efectos de la resurrección de Cristo, ahora en función del cuerpo resucitado. Todo esto equivale a decir, por ende, que en todo momento el punto de interés de Pablo tiene que ver con la pregunta: «¿Con qué cuerpo vendrán?» (v. 35). Así como la resurrección de Cristo es la base de nuestra resurrección (vv.1-11, 20-28), así también es la base del cuerpo de la resurrección.

El argumento consta básicamente de dos partes, y ambas se basan en una especie de interpretación midrásica de Génesis 2.7 a la luz de la resurrección de Cristo. En los vv. 45-46 Pablo cita el texto, en el cual la palabra clave, ***psyché,*** se usa con respecto a Adán, y la palabra implícita ***pneuma («Dios*** sopló») se aplica a Cristo, e insiste en que lo que es ***pneumatikos*** viene después de lo que es ***psychikos.*** En los vv. 47-49, otra vez con el lenguaje de Génesis 2.7, el contraste entre Adán y Cristo se hace en función de la

tanto sentido en el contexto, ¿cómo puede uno explicar un cambio casi universal (P46 Alef A C D F G Psi 075 243 May latt bo Clemente Orígenes Epifanio) al subjuntivo exhortativo? (Sólo podría explicarse como un itacismo extremadamente temprano que afectó a toda la tradición; B *et al* tendrían entonces el original de modo inadvertido, no como «copias» de él sino como intentos independientes de corregir el «error») Mucho mejor es dar sentido a lo que explica mejor cómo surgió lo otro, que presuponer que aquí el contexto no puede ser exhortativo (así lb. Grosheide, p. 389; Héring, p.179; Sider, «Conception», p. 434; lincoln, p. 50). Ver el comentario.

4 Widman, «Einspruch», pp. 47-48, considera que los vv. 446-48 son una interpolación. Ver la respuesta en Murphy-O'Connor, «Interpolations», p. 94.

5 Una cantidad considerable de energía intelectual se ha invertido tanto en el v. 45 como en el 47 por lo que respecta a sus implicaciones cristológicas. Pero eso está muy por fuera del punto de Pablo, el cual, como en los vv. 21-22, tiene que ver con cómo la *resurrección* de Cristo es el fundamento de la nuestra. El *lenguaje* ha sido dictado por el argumento en sí, especialmente el uso de Ga. 2.7.

naturaleza de la humanidad de ambos: el uno, en virtud de la creación, es «de la tierra»; el otro, en virtud de la resurrección, es «del cielo» (v. 47), punto que luego se aplica a los corintios creyentes (v. 48). Por último, en el v. 49 se les insta a portar la imagen de aquél que es ahora «celestial». Puesto que todos los creyentes han compartido la existencia del primer Adán, se les llama a portar la imagen del último Adán, que en su expresión escatológica será un cuerpo «celestial» como el que él tiene ahora.

45 En los vv. 21-22 Pablo había argumentado que «así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados». Ahora regresa a esa analogía, por medio de la Escritura, para apoyar su afirmación del v. 44, según la cual los creyentes resucitarán con un «cuerpo espiritual», es decir, con un cuerpo «sobrenatural» adquirido mediante la resurrección y adaptado a la vida del Espíritu en la edad venidera. Comienza citando el texto de Génesis 2.7 según la LXX, en una especie de midrás pesher (= cita que es a la vez citación e interpretación; cf. 14.21). Así:

El primer hombre, Adán, llegó a ser ***psyché*** viviente ***(zósan);***
el postrer Adán ***pneuma*** vivificante ***(zóiopoioun).***

Acerca de esta cita hay que hacer varias observaciones: (1) Las modificaciones en la primera linea, a saber, las adiciones del adjetivo «primero» y del nombre «Adán», tienen el propósito de conducir hacia la segunda línea, donde radica el interés de Pablo. (2) Las dos palabras que describen a Adán y a Cristo, respectivamente, son los sustantivos de la misma raíz que los adjetivos ***psychikos y pneumatikos*** del v. 44. Esta clara conexión lingüística implica que ***losportadoresoriginales*** de las dos clases de cuerpos mencionadas en el v. 44 son Adán y Cristo. (3) Aun cuando la segunda línea no está ni presente ni se infiere en el texto del Génesis, refleja sin embargo el lenguaje de la cláusula anterior en la LXX, «y sopló en su rostro el aliento de vida ***(pnoén zóés)». (4)*** Al mismo tiempo, la expresión «vivificante» repite el verbo usado respecto a Cristo en la analogía Adán-Cristo del v. 22, indicando de modo decisivo, según parece, que aquí el interés no se pone en su encarnación[8] ni en su actividad de creación, sino, como antes, en su resurrección como fundamento de la nuestra («en Cristo todos serán vivificados»).

6 **Ver Ellis, *Use, pp.* 141-143; es dudoso si aquí Pablo está citando un midrás que ya había echado raíces en círculos cristianos (pp. 95-97). Pablo es perfectamente capaz de dar este tipo de pesher. Para un rechazo vigoroso de todas estas ideas ver Lenski, pp. 717-721.**

7 Cf. **J. D. G. Duan, «I Corinthians 15:45 - last Adam, life-giving Spirit», *Christ and Spirit in the New Testament Studies in Honour of Charles Francis Digby Moule,* B. lindars y S. Smalley, eds., Cambridge, 1973, p. 130.**

a **Esta ha sido una interpretación común, pero parece perder de vista por completo el punto de Pablo. Ver, entre otros, Edwards, p. 444; Parry, p. 239.**

Si bien aquí están en acción algunas sutilezas, de estas observaciones pueden sacarse las siguientes conclusiones acerca de la intención de Pablo. Primero, la razón de la cita estriba en el deseo de Pablo de demostrar la realidad del cuerpo resucitado sobre la base de la anterior analogía Adán-Cristo. El uso de *psyché* para describir a Adán le da a Pablo una base bíblica para las distinciones que quiere establecer entre las dos clases de sóma, y al mismo tiempo le permite conectar eso con lo que ya había dicho en los vv. 21-22.

Segundo, como lo deja claro la explicación posterior en los vv. 47-48, el apremio dominante de este pasaje es mostrar de modo analógico que las dos clases de cuerpos «sembrados» y «resucitados» en el v. 44 ya están representadas en los dos «Adanes» arquetípicos. El primer Adán, que llegó a ser «*psyché* viviente», recibió en virtud de ello en la creación un cuerpo *psychikos,* un cuerpo sujeto a la corrupción y a la muerte. Este Adán, quien introdujo en el mundo la muerte (vv. 21-22), llegó así a ser el hombre representativo para todos los que portan su semejanza psychikos. Por otro lado, el último Adán, cuyo «cuerpo espiritual (glorificado)» le fue dado en su resurrección, no sólo llegó a ser el Hombre? representativo para todos aquellos que van a portar su semejanza *pneumatikos,* sino que además es, él mismo, la fuente de la vida *pneumatikos* l° así como del cuerpo *pneumatikos.* ll

Por consiguiente, y en tercer lugar, el cambio de «viviente» con referencia a Adán (él es simplemente receptor de vida) a «vivificante» (dador de vida) parece tener un doble sentido en relación con Cristo. En su resurrección, por la cual asumió su «cuerpo sobrenatural», llegó a ser también el dador de vida para todos los que habían de venir después de él. 12 El punto de Pablo parece ser que uno puede asumir una plena existencia *pneumatikos* como lo hizo

9 De ahí que se le llame «áltimo Adán», que significa no simplemente el final de esos representantes, sino el Adán «escatológico»: y «Adán», no «hombre», porque es representativo, y no simplemente un modelo o patrón. Schneider, «Corporate Meaning», sugiere que en este versículo «Adán» debe entenderse en sentido colectivo. Eso parece poco probable.

10 Cf. Duna, «Last Adam», p. 132; sin embargo, su énfasis en el verbo t *uwnoLew* como referente primordialmente al presente pasa de largo su claro vínculo con el v. 22, donde se usa con respecto a la resurrección.

11 Uncoln, p. 43, sigue a Vos *(Eschatology, p.* 169) al sugerirque mediante esta colocación de Adán y Cristo sobre la base de Gn. 2.7 Pablo da a entender que en la creación ya se tenía en la mira un cuerpo de otra clase. Según eso, «los corintios no deben considerar la idea de una forma corporal apropiada a la existencia espiritual como algo novedoso o inimaginable, porque en realidad ése ha sido siempre el propósito de Dios».

12 Cf. lincoln, pp. 43-44: «El último Adán, empero, tiene una nueva calidad de vida, porque en tanto *nveuwa* t *ownoLovv* ya no se limita simplemente a estar vivo y susceptible a la muerte, sino que más bien ha llegado a ser ahora dador de vida, en forma creadora.»

Cristo, mediante la resurrección, la cual incluye un *cuerpopneumatikos.* Por consiguiente, el interés de la línea 2 no es cristológico, como si Cristo y Espíritu fueran ahora, de algún modo, términos intercambiables para Pablo.[13] El interés es soteriológico-escatológico,[14] el lenguaje ha sido dictado tanto por el texto del Génesis como por el interés en demostrar que Cristo es el fundamento de la realidad de que los creyentes recibirán un «cuerpo espiritual».

Parte del punto de Pablo en todo esto parece ser el negar, sobre la base de la resurrección de Cristo, que ellos sean ya pneumáticos completos. También ellos deben aguardar la resurrección (o la transformación, v. 52) antes de que su «espiritualidad» quede completa, puesto que, como en el caso de Cristo, *debe* incluir una expresión somática. Este es el punto que va a recoger con el segundo uso de este texto y de la analogía Adán-Cristo en los vv. 47-49; pero antes de eso le asesta otro golpe a la escatología descaminada y sobreespiritualizada de los corintios.

46 Como el v. 47 fluye de modo tan natural a partir del v. 45, el presente versículo resulta un texto verdaderamente desconcertante en el argumento, tanto en cuanto a qué se refieren aquí «espiritual» y «animal/natural» (Cristo y Adán, o las dos clases de cuerpos), como en cuanto a por qué se dice en absoluto, especialmente con el adversativo «mas»[15] y el centraste «no/sino» que declaran marcadamente que lo «espiritual» viene en segundo orden. De varias sugerencias, la mejor solución parece hallarse en la anterior cita de Génesis 2.7, y casi ciertamente ha de entenderse en contraposición con los corintios mismos. Por una parte, al afirmar que el último Adán llegó a ser «espíritu vivificante», Pablo estaba haciendo alusión al acto anterior de Dios al infundir vida al primer Adán. Ahora Pablo corrige cualquier impresión errónea que pueda haber ocasionado esa alusión. El «último Adán» se refiere

[13] A veces se sugiere, sobre la base de este texto y de 2 Co. 3.17, que Pablo «no traza una línea bien definida entre el Espíritu y Cristo» (Ruef, p. 173). Pero eso refleja una comprensión bastante defectuosa de la cristología de Pablo, para no decir de 2 Co. 3.17, que no dice en absoluto nada de Cristo. Aquí el Espíritu es identificado, de un modo midrásico, como «el Señor» mencionado en el pasaje del Exodo citado en el v.16. Dunn («Last Adam»), aunque ha rechazado con razón el uso impropio de 2 Co. 3.17, lamentablemente ha perpetuado esta clase de «cristología del Espíritu» para el presente texto. Puesto que una idea asísólo se halla en un pesher como éste, mucho mejor parecería dar cabida a la fluidez en el uso que Pablo hace del lenguajeque argumentar que él tiende básicamente a identificara¡ Cristo Resucitado con el Espíritu: especialmente porque no lo hace en ningún otro lugar donde el lenguaje sea más directo.

[14] Algunos dirían «antropológico»; p.ej., R. Scroggs, *The Last Adam, A Study in Paufne Anthropology,* Filadelfia, 1966, p. 87. La cuestión, sin embargo, no tiene que ver con la «naturaleza» de la humanidad, sino con la salvación escatológica en tanto que incluye una expresión somática.

[15] Gr. otU'.

a la realidad *escatológica* de la resurrección de Cristo, y al hecho subsiguiente de que él da vida a los suyos a la resurrección de éstos. De modo que lo *pneumatikon* viene después de lo *psychikon,* tanto en función de Adán y Cristo como de las dos formas de existencia somática que los seres humanos experimentarán. Por consiguiente, el debate en tomo de Adán/Cristo o los dos cuerpos probablemente esté concebido en términos demasiado estrechos. Lo más probable es que las palabras se refieran a los dos órdenes de existencia connotados por este lenguaje, de los cuales Adán y Cristo son representantes, y los dos cuerpos son las expresiones concretas.[16]

Sin embargo, al mismo tiempo, el enfático «no/sino» sugiere que está afirmando este orden de acontecimientos en contraposición a los mismos corintios. Eso no quiere decir, como han sugerido algunos, que los corintios estuvieran afirmando alguna especie de visión filónica[17] o gnóstica[18] de la prioridad de lo espiritual respecto a lo físico. Después de todo, en ninguno de esos dos sistemas hay interés alguno por la cronología de lo uno en relación con lo otro. Aquí el orden es el establecido en el v. 23, el cual insiste en que cada uno viene en su propio orden, Cristo primero, y luego los que le pertenecen. Contra los corintios, que presuponían que ya ellos habían entrado en la totalidad de la existencia pneumática mientras seguían en su cuerpopsychikos, Pablo insiste en que esto último viene «primero», es decir, que ellos deben tomar en cuenta el lado físico de su actual vida en el Espíritu. «Luego»,[19] es decir en el ésjaton, viene lo *pneumatikos;* y ellos deben tomar en cuenta la realidad de que, puesto que lo psychikosviene primero e incluye un cuerpo, así también lo*pneuntatikos* que viene después incluirá un cuerpo, un cuerpo transformado, apropiado a la vida espiritual escatológica.[0]

is Cf. Lincoln, p. 44: «Lo que comenzó como una comparación entre dos formas de existencia corporal pasó a una comparación entre los dos representantes de esas formas, y procede ahora a incluir los dos órdenes del mundo ejemplificados por el primero y el último Adán.»

17 Entre quienes consideran esto como una respuesta aposturas filónicas, ver Allo, pp. 427-428; Héring, p.178; Barrett, pp. 374-375; Davies, *Paul, pp.* 51-52; Pearson, pp. 17-23; Horsley, «Pneumatikos». Esta opinión ha sido rechazada (con razón) por Scroggs, *Last Adam,* pp. 115-122; A. J. M. Wedderburn, «Philo's'Heavenly Man'», NovT 15, 1973, pp. 301-326; y Lincola, p. 44.

18 Cf. Schmithals, pp. 169-170; Jewett, *Terms, pp.* 352-356; E. Brandeaburger, *Adam and* Christus, WMANT 7, Neukirchen, 1962. Ver la crítica, especialmente a Brandenburger, en Kim, Origin, pp. 162-193, basada en parte en la disertación inédita de Wedderburn, «Adam and Christ», Cambridge, 1970.

19 Gr. ewtTa, como en v. 23.

20 Cf. Wedderburn, «Heavenly Man», p. 302, y Lincoln, p. 45. En palabras de Wedderburn: «Tomado en este sentido, el versículo se convierte en polémica contra una espiritualización irrealista de esta vida presente, una mezcla de cielo y tierra que se desentiende de la terrenalidad de esta última; el error de los corintios consistía en aferrarse a una soteriología *de* una *sola etapa,* y no en invertir el orden de una soteriología de dos etapas» (bastardilla mía).

47 Pero Pablo no ha terminado con la analogía Adán-Cristo, ni con su uso de Génesis 2.7 como el texto bíblico a partir del cual quiere establecer su punto. En el v. 45 había usado el texto del Génesis para demostrar que, así como Adán era el hombre representativo de todos los que portan un cuerpo *psychikon,* así también Cristo en su resurrección llegó a ser el Hombre representativo de todos los que han de portar un cuerpo *pneumatikon.* En el v. 46 insistía en que el primero prevalece hasta la llegada escatológica del segundo. Ahora recoge la expresión «polvo de la tierra»[21], del relato de la creación de Adán, y ofrece un opuesto apropiado para Cristo: «del cielo». Así, una vez más Pablo está usando el texto del Génesis para referirse a algo característico de Adán, para lo cual dirá algo acerca de Cristo que es su contrapartida escatológica. Al hacerlo así regresa a la expresión «hombre» para cada uno de ellos, como en el v. 21, pero recoge, por implicación, la expresión «primero» y «último» del v. 45.

Lamentablemente, ese uso del lenguaje ha conducido a considerables malentendidos, que a veces las versiones bíblicas acrecientan. La oración de Pablo dice literalmente:

El primer hombre de tierra hecho de polvo;[22]
El segundo hombre del cielo.

Hay una historia de interpretación que considera estas cláusulas como referentes al *origen* de Adán y Cristo.[23] Es decir, el origen del primer hombre es «de la tierra», y por tanto es «terrenal», en tanto que el segundo hombre «*proviene*[24] del cielo» y por tanto es «celestial». Sin embargo, es más probable que estas preposiciones, que han surgido pasando por Génesis 2, tengan la intención de ser sinónimos de *psychikos y pneumatikos* sy por lo tanto se propongan ser cualitativas, referentes a la vida *humana*[25] que se caracteriza por ser o bien «de la tierra» o «del cielo». Varias consideraciones apoyan este modo de ver las cosas:[26]

(1) El contexto prácticamente exige ese modo de entenderlo. Lo que aquí le interesa a Pablo, como en el v. 45, no son los orígenes de Cristo, sino su actual existencia (celestial) *somática* como fundamento de la exis-

21 La LXX dice Xovv ano Tris yn5; Pablo pone 8x yrls Xoncos.

22 Gr. Xorrco5, adjetivo del sustantivo Xoug usado en la LXX. El uso del adjetivo indica que el interés de Pablo no se trata del «material» o polvo de la tierra en sí mismo, sino más bien, describir el cuerpo de Adán como «terrenal», en otras palabras, sujeto a la corrupción y a la muerte.

23 Ver, p.ej., Parry, p. 240; Grosheide, p. 388; Barrett, pp. 375-376; Martin, p. 137.

24 Este es el verbo que añade Barrett, p. 375, para suplir la ausencia de verbo.

25 De ahí el uso de «primero y segundo *hombre*», con el énfasis en que la humanidad de Cristo es ahora «del cielo» en virtud de su resurrección.

26 Cf. entre otros, Godet, pp. 427-430; Findlay, p. 939; Bruce, p. 153; Lincoln, pp. 45-46.

tencia celestial similar de los creyentes al momento de su resurrección. Por eso la de él es «del cielo», del mismo modo que la de Adán -y la nuestra actualmente- es «de la tierra». (2) La gramática apoya también este modo contextual de entender el asunto. El adjetivo «hecho de tierra» está en caso nominativo y sigue a «de la tierra» como su duplicado, de modo que juntos modifican a «hombre» como adjetivos predicativos; el adjetivo parece haber sido añadido para mostrar que es, en efecto, con referencia al cuerpo que habla ahora Pablo, 27 Eso significa, por lo tanto, que el verbo «ser» hay que suplirlo, y que debe colocarse después de «hombre». Así, lo que caracteriza al primer hombre es que su vida es de la tierra presente, terrenal, en tanto que lo que caracteriza al segundo hombre es que su vida es «del cielo», es decir, celestial. (3) Los versículos que siguen, que desarrollan éste, indican con suma claridad que Pablo no se proponía identificar a Cristo como aquel que había venido del cielo. El mismo adjetivo, «hecho de tierra», se repite en el caso de Adán; la contrapartida que se usa con respecto a Cristo es ahora «celestial» -que describe cualitativamente su existencia de resucitado- y no «del cielo». La razón de esto es sencilla: se dice que los creyentes comparten dos clases de existencia, la de Adán por su humanidad, y la de Cristo por su resurrección. Ellos no comparten la existencia celestial de Cristo porque, *como él,*[28] *procedan del* cielo, sino porque, en la resurrección, recibirán un cuerpo celestial que es igual al de él. (4) Finalmente, el que ahora Pablo se refiera a la preexistencia y encarnación de Cristo sería contradecir precisamente el punto que acaba de establecerse en los vv. 45-46, a saber, que lo *pneumatikos* viene en segundo orden

Así pues, en los dos pasajes el punto de interés es el mismo. En la resurrección, el «último Adán», cuya resurrección señala el inicio del fin y cuya existencia somática como «segundo hombre» es ahora «del cielo», «transformará nuestro cuerpo de humillación para que tenga la misma

27 Así tb. Godet, p. 427, cuyo lenguaje hemos tomado.

28 Los correlativos oLo5 ... solovzoc son aquí cruciales: «de tal naturaleza como el uno, de igual naturaleza también el otro».

29 Algunos han sugerido que la intención de Pablo en el v. 47 es matizar el v. 46, de modo que los corintios no se extravíen llegando a pensar que Cristo es realmente el segundo con respecto a Adán, cuando en realidad existía antes que éste. Pero esa sutileza teológica está fuera del campo de interés de Pablo. Si fuera así, ¿entonces para qué el énfasis en el v. 46 en absoluto? ¿Y porqué no un auténtico modificador referente a Cristo, en vez de esta oración que comienza con una palabra acerca de la autenticidad de la humanidad de Adán? ¿Y cómo puede una referencia a la encarnación ayudar en **modo alguno al argumento de Pablo?** Después de todo, el punto fundamental es el v. 44, y el interés de Pablo de mostrar, mediante una analogía, que en la resurrección los creyentes asumirán un «cuerpo espiritual» que es como el de Cristo.

forma de su cuerpo de gloria» (Fil. 3.21 RVA). Ese punto se trata precisamente de lo que se desarrolla en los dos últimos conjuntos de cláusulas del párrafo.

Esto significa también que una gran cantidad de discusiones que ha rodeado a este versículo resulta prácticamente sin lugar, puesto que se ha preocupado por el trasfondo (u origen) de la idea del «hombre del cielo» en el pensamiento paulino, como si él hubiera recibido influencia de los mitos de un Hombre Primigenio o de un «Redentor redimido». 0 Como él no está pensando en absoluto según esos términos, la verdadera cuestión tiene que ver con el origen de su visión de la humanidad actual de Cristo como algo que es «del cielo». En este caso, sin duda tienen razón aquellos que han considerado que el trasfondo de eso radica en su propio encuentro con el «Cristo celestial» en el camino a Damasco, aparejado con el tema de la restauración de Adán a la existencia celestial, tema que se halla en la literatura apocalíptica judía. 31

48-49 Con este conjunto de oraciones perfectamente equilibradas, Pablo aplica ahora la analogía Adán-Cristo, del v. 47, a la situación de ellos. Estas oraciones también dejan ver claramente que el punto de los vv. 45-47 estriba en explicar la afirmación del v. 44, que el cuerpo «sembrado» en la muerte es *psychikon,* en tanto que el que se levanta en la resurrección es *pneumatikon.* Usando el lenguaje del v. 47, levemente modificado en el caso de Cristo, Pablo argumenta que Adán y Cristo son representantes de aquellos que pertenecen a uno y otro, primero a un orden terrenal de existencia y luego, por medio de Cristo, a un orden celestial. Así:

Tal como el hombre de la tierra,
así también los hombres de la tierra;
Tal como el hombre del cielo,
así también los hombres del cielo.

y
así como hemos llevado la imagen
del hombre de la tierra,
así también llevemos la imagen
del hombre del cielo.

De modo particular, el primer par indica que la descripción de Cristo en el v. 47 no tenía que ver con su encarnación, sino con su resurrección. El

30 Ver el útil estudio sobre este debate en Lincoln, pp. 46-50.

31 Ver, p. ej., Wedderburn, «Adam», pp.66-112; Lincoln, pp. 47-50; Kim, Origin, pp. 187-193. En cuanto a la apocalfptica como trasfondo ver tb. J. L. Sharpe, «The Second Adam in the Apocalypse of Moses», CBQ 35, 1973, pp. 35-46.

linaje del primer hombre le pertenece a éste; «llevan su imagen». [32] El es de la tierra, terrenal; así también ellos. Así como Adán murió, así, como él, ellos siembran en la muerte un cuerpo corruptible que es «de tierra». Este es el cuerpo ***psychikon,*** el cual pertenece solamente a la existencia presente. Como se señaló antes, eso apenas habría turbado a los corintios; ellos habrían estado contentos de sembrarlo en la tierra con el fin de adquirir la verdadera existencia «espiritual», es decir no somática, que su actual experiencia del Espíritu ya ha puesto a disposición de ellos. Pero la cosa no es así, dice Pablo. Porque aquellos que están «en Cristo» (v. 22) comparten también la imagen del hombre del cielo, cuya resurrección ha garantizado que ellos han de compartir también un cuerpo celestial.

Pero en este caso permanece la pregunta de si ese compartir ellos la existencia «celestial» no ha comenzado ya, es decir, si lo de que ellos correspondan al hombre del cielo se refiere sólo al cuerpo resucitado que han de asumir en el ésjaton, o si aquí Pablo se propone también un sentido más amplio, que incluye implicaciones conductuales, y que va implícito en el hecho de que ahora mismo comparten ellos su imagen. En circunstancias ordinarias, uno consideraría que esto último es cuando más una idea secundaria, introducida con rodeos por los vv. 21-22 hasta la discusión posterior en Romanos 5. [33] Pero en este caso la pregunta surge sobre la base del verbo final del v. 49. Si Pablo hubiera escrito el futuro indicativo, «traeremos» (así RVR), el caso estaría cerrado; entonces toda la discusión implicaría el cuerpo celestial y sólo tendría que ver con el ésjaton. Puede entenderse bien, por consiguiente, por qué la mayoría de aquellos que han escrito sobre este pasaje optan por esa lectura. No obstante, el futuro indicativo sólo se halla en unos poco manuscritos dispersos, y se explica fácilmente con las mismísimas razones por las que ahora tantos lo adoptan, mientras que es casi imposible dar cuenta de cómo alguien pudo cambiar un futuro claramente comprensible por el subjuntivo exhortativo, y cómo esto pudo ocurrir tan temprano y con tanta frecuencia que se abrió paso en todas las historias textuales como la lectura predominante. [34] Por esa razón debe ser el original, y si es original debe ser intencional por parte de Pablo, como una forma de llamarlos a ellos a prepararse ahora para el futuro que ha de venir.

32 Gr. **eopeoaltev rilv etK~ el verbo es una metáfora referente a ponerse ropa. Cf. la misma metáfora con el verbo evbuw en vv. 53-54 y 2 Co. 5.1-4. La frase probablemente signifique, como la interpretan BAGD, «representar en la propia apariencia». Así, aun cuando eucorv puede aquí tal vez ser un reflejo del Génesis (en este caso 1.26-27), probablemente no está cargada de matices teológicos. Lo que dice Pablo es que en nuestro cuerpo terrenal somos como el uno, y en nuestros cuerpos celestiales como el otro.**

33 **De hecho esto lo niega expresamente Barrett, p. 377.**

34 **Ver arriba, a. 3.**

Si es así, entonces la exhortación no consiste en que los corintios traten de asumir ahora su «cuerpo celestial»; tanto el argumento de los vv. 23-28 como el de los vv. 50-57 insisten en que eso sólo sucede en el ésjaton. Más bien, se los exhorta a conformarse a la vida del «hombre del cielo» como quienes comparten ahora su carácter y su comportamiento. Como en los vv. 33-34 y el v. 58, se funden aquí las preocupaciones en tomo de su negación de la resurrección con su cuerpo celestial, y en tomo a su conducta poco cristiana. La implicación es que ellos no sólo no son ahora plenamente ***pneumatikos,*** sino que además no serán plenamente ***pneumatikos*** en absoluto a menos que también, en el presente, «lleven la imagen del hombre del cielo». Es así como tenemos otra expresión del marco de referencia paulino de «ya/todavía no». Se los insta a convertirse en aquello que por gracia ya son; pero como lo hacen ver los vv. 50-57, lo que al presente son por la gracia no se realizará plenamente sino hasta que esto mortal se revista de inmortalidad y se lleve a cabo la derrota final de la muerte.

El problema es que los corintios creían haber asumido ya la existencia celestial futura, una existencia en el Espíritu que descartaba la existencia terrenal tanto en su expresión física como en su expresión de conducta. Lo que Pablo parece estar haciendo una vez más es refutar ambas nociones. Efectivamente ellos han llevado -y aún llevan- la imagen del hombre de la tierra. A causa de ello, están destinados a morir. Pero en la resurrección de Cristo, y en el hecho de que ellos están «en él», también han comenzado a llevar la imagen del hombre del cielo. La exhortación es a que de veras lo hagan así ahora, mientras aguardan la consumación en la cual lo harán a plenitud.

4. La seguridad del triunfo

Cap. 15.50-58

50 Pero' esto digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden[2] heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción.

51 He aquí, os digo un misterio: No todos dormiremos; pero todos seremos transformados,[3]

[1] **En lugar del be con que comienza este párrafo, los testigos occidentales (D F G b Ambst) ponen un yap, haciendo de este versículo la conclusión de los vv. 45-49.**

[2] **En conformidad (aparentemente) con 6.9-10, algunos testigos occidentales omiten el bv-vaiat (A C D May tienen buvavrat) y cambian el infinitivo a un futuro indicativo.**

[3] **Este texto ha sufrido considerable corrupción en el proceso de transmisión. Hay básicamente cinco formas textuales:**

52 en un momento, en un abrir y cerrar[4] de ojos, a la final trompeta; porque se tocará la trompeta, y los muertos serán resucitados incorruptibles, y nosotros seremos transformados.

53 Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad.

54 Y cuando esto corruptible se haya vestido de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad,[5] entonces se cumplirá la palabra que está escrita: Sorbida es la muerte en victoria.

55 ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria?[6]

56 Ya que el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley.

57 Mas gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo.

1. No todos dormiremos,
pero todos seremos transformados (B May)
2. Todos dormiremos,
pero no todos seremos transformados (Alef C)
3. No todos dormiremos,
y no todos seremos transformados (P46 Ac)
4. Todos dormiremos,
y todos seremos transformados (Alef')
5. Todos seremos resucitados,
pero no todos seremos transformados (D` Marci6n)

La mejor solución consiste en considerar la no. 1 como responsable de las demás, ya sea en vista de la muerte del propio Pablo o como reflejo de una escatología cristiana posterior (p.ej., no. 2: «todos los hombres deben morir, pero la transformación es sólo para los creyentes»). P46 es una fusión de no. 1 y no. 2. Cf. Zuntz, pp. 255-256; Metzger, p. 569; Conzelmana, p. 288, n. 1. H. Saake, «Die kodikologisch problematische Nachstellung der Negation (Beobachtungen zu 1 Kor 15.51)», ZNW 63, 1972, pp. 277-279, defiende como original la no. 2, pero propone cambiar la puntuación de modo que signifique lo mismo que la no. 1 (aavses Li£v Kor.ILTIOnaoREOct ov, navxes be aUayrlaolr£Oct); pero el supuesto paralelo de un ov postpositivo en Ro. 7.18 no resulta tan preciso.

4 **Para un análisis completo de la variante powrl que se halla en P46 D' F G 1739 y la mayoría de los testigos de su tiempo, según Jerónimo, ver Zuntz, pp. 37-39.**

5 **En la tradición de Mss. tuvieron lugar varias omisiones y trasposiciones subsiguientes, debidas al homoeoteleuton/areton. Ver el estudio de Metzger, p. 569.**

6 **Aquí RVR sigue a Mss. posteriores que, en conformidad parcial con la LXX para Os. 13.14, cambian el orden de las cláusulas y ponen abq («sepulcro») en vez de Oavate («muerte») en el segundo caso. El texto más autorizado, que consta en P46 Alef• B C 0881739• pc lat co, es como traduce RVA: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?»**

58 Así que, hermanos míos amados, estad firmes y constantes, creciendo en la obra del Señor siempre, sabiendo que vuestro trabajo en el Señor no es en vano.

Con este majestuoso crescendo Pablo pone conclusión al argumento que comenzó en el v. 35. Habiendo argumentado tanto a favor de la razonabilidad de un cuerpo resucitado (mediante las analogías de los vv. 36-44) como a favor de su certidumbre (sobre la base del cuerpo celestial de Cristo, vv. 45-49), ahora resalta: (1) la absoluta necesidad de una transformación con el fin de ingresar a la modalidad de existencia celestial (vv. 50, 53); (2) el hecho de que tanto los vivos como los muertos deben ser transformados de ese modo (vv. 51-52); y (3) que la resurrección/transformación, que tendrá lugar en la parusía (v. 52), señalará la derrota final de la muerte (vv. 54-55). Pero como nunca deja pasar un momento teológico sin hacer una exhortación, Pablo concluye con la nota elevada de la victoria actual de Cristo sobre el pecado y la ley también (vv. 56-57), lo cual conduce a una exhortación conclusiva a esforzarse en el contexto de la esperanza (v. 58).

Esta es la respuesta final y triunfante de Pablo a las preguntas del v. 35: «¿Es posible que los muertos resuciten? ¿Y con qué clase de cuerpo vendrán?» La respuesta: un cuerpo transformado, en el cual lo corruptible y lo mortal quedarán revestidos de incorrupción e inmortalidad. Pero al mismo tiempo, como el énfasis se pone ahora no en la resurrección en sí, sino en la necesidad de la transformación, Pablo añade -y remarca- la revelación de un misterio: la transformación les ocurrirá a los vivos así como a los muertos. Es difícil valorar el impacto que tal revelación puede haber ejercido en ellos; pero sin duda no fue sin propósito para Pablo. En una comunidad donde el ***serpneuntatikos* («espiritual»)** parece haberse entendido como una realización completa y actual de lo que ha de ser, y para la cual la idea de una existencia somática, fuera presente o futura, resultaba repugnante, la revelación de este «misterio» debe haber ocasionado un salto no pequeño.

Dos comentarios más: (1) Aunque aquí no lo diga así, el argumento precedente asegura que esta revelación se basa en la resurrección de Cristo, el cual en su actual existencia celestial ha asumido un cuerpo transformado y glorificado. (2) Puesto que para Pablo una teología correcta conduce siempre a una conducta correcta, no resulta sorprendente el que este argumento escatológico concluya con una afirmación y una exhortación acerca del presente. Aquel que en su parusía sorberá a la muerte (vv. 54-55) ya ha prevalecido victoriosamente a nuestro favor, mediante su muerte y resurrección, sobre el pecado y la ley (vv. 56-57). De ahí la exhortación del v. 58. El marco es entonces el mismo de principio a fin: la escatología es a la vez ya y todavía no. Por medio de Cristo, el fin ha comenzado ya; pero ellos no

han llegado todavía a la meta, como muchos de ellos lo creen. Por eso deben vivir en esperanza, y no en un falso triunfalismo que conduce a conductas aberrantes.

50 Aunque algunos consideran que este versículo es la conclusión de los vv. 45-49, poco puede dudarse de que sirve más bien para introducir este párrafo final. Esto queda confirmado por la conjunción de (= «pero, ahora bien»);[9] el vocativo «hermanos» (ver bajo 1.10); la afirmación inicial, «esto digo ... que», que es idéntica a 7.29,[10] donde también se inicia una nueva idea; como también sus claros vínculos lingüísticos con lo que viene a continuación. Por otro lado, desde luego, recoge el argumento hasta el v. 49 y comienza a llevarlo a su conclusión final. El punto de Pablo es el que ha venido haciendo desde el v. 37, que «el cuerpo futuro» es una expresión transformada del que fue <sembrado». Ahora desglosa eso en función de su incompatibilidad actual con el futuro. Lo que se dice aquí negativamente se reafirma positivamente en el v. 53.

Lo más probable es que haya que entender las dos líneas como un paralelismo sinónimo, 11 de modo que la segunda afirma el mismo punto que la primera.[12] Juntas declaran, de un modo sumamente decisivo, que el cuerpo

7 Entre las traducciones, RVR y RVA; entre los editores del texto griego, B. Weiss; entre los comentaristas, Calvino, p. 341; Héring, p.180; Iietzmann, p. 86; Gromacki, p.196; Wilson, p. 235; cf. tb. E.. Schweizer, *TDNT VII,* pp. 128-129.

8 Tanto más si el subjuntivo exhortativo es la lectura correcta al final del v. 49, como hemos argumentado.

9 Si hubiera sido un resumen de lo dicho hasta aquí, como mantienen algunos, entonces habría habido que esperar el yap explicativo (como en el v. 53), el cual algunos Mss., precisamente por esa razón, en efecto colocan aquí en lugar de¡ be (ver n. 1).

10 Como allí, no es seguro si se trata de una declaración solemne acerca de lo que va a decirse (así p.ej., Conzelmana, p. 289) o una especie de resumen de lo que se ha dicho hasta este punto, como «lo que quiero decir es esto» (DHH, NBE, Barrett).

11 Jeremias, «Flesh and Blood» (seguido por Barrett, pp. 379-380), ha argumentado que expresan un paralelismo sintético, y por lo tanto que la primera tiene que ver con los vivos, y la segunda con los muertos. Entonces considera que esta antítesis se repite a lo largo de los vv. 51-54, en forma de quiasmo. Si bien probablemente, en términos generales, tiene razón en lo de que «carne y sangre» se refieren a los vivos -aunque, como se señalará, también eso hay que matizarlo-, la verdadera dificultad con esta propuesta estriba en que identifica el sustantivo abstracto tl *0opa con los que ya están muertos. Eso obliga a meter el lenguaje de Pablo en un sentido tan estrecho, que simplemente no puede sostenerse. Además, como lo ha mostrado convincentemente J. Gillman, «Transformation», pp. 320-322, la estructura quiástica que ve Jeremias debe ceder a una estructura que parece constar de dos conjuntos de A-B-A'; cf. R. Morisette, *«'IA* chair et le sang ne peuvent hériter du Régne de Dieu' (1 Con, XV, 50), ScEs 26, 1974, pp. 39-67, esp. pp. 46-48.

12 Así la mayoría de los comentarios antiguos. Ver tb. Morisette, «'Ia chair'», pp. 46-48; Usami, «How», p. 489; Schweizer, *TDNT VII, pp.* 218-219; Gillman, «Transformation», pp. 316-318; y Conzelmann, p. 289. Pero este último parece bastante equivocado al sugerir que la primera es una porción de material tradicional tomada por Pablo en forma casi intacta,

en su actual expresión física no puede heredar la existencia celestial de los vv. 47-49. De los dos términos que describen la existencia física actual, el segundo, «esto corruptible», se había usado en el v. 42 y se repetirá en los vv. 52-54. Contrario a lo que dice Jeremias, no se refiere a lo que ya está muerto, sino a aquello que, en su forma presente, está sujeto a la corrupción, cosa que por sí misma le cierra la posibilidad de la longevidad eterna.

Probablemente también sea así como debemos entender la expresión más ambigua «carne y sangre». Por una parte, esto podría referirse a la composición del cuerpo presente; un cuerpo compuesto de ese modo no puede entrar en el ésjaton.[13] Es muy probable que haya que incluir cierta dimensión de ese punto de vista. Por otra parte, Jeremias (ver n. 11) popularizó la opinión de que significa «los vivos» en contraste con «los muertos»;[14] los vivos no pueden entrar en el reino así como están. Aunque esto parece encaminarse en la dirección correcta, es probable que estas dos opiniones estén concebidas demasiado estrechamente. Lo más probable es que se refiera simplemente al cuerpo en su forma presente, compuesto de carne y sangre, sin duda, pero sujeto a la debilidad, la corrupción y la muerte, y en cuanto tal poco adaptado para la vida del futuro.[15]

La descripción del futuro en términos de «heredar el reino de Dios» indica lo variado que era el lenguaje que se usaba para describir el futuro. Pablo ya había usado esta terminología en 6.9-10; su aparición aquí hace eco de los vv. 24-28, donde el futuro se describe en función de cómo el Hijo entrega el reino a Dios Padre (v. 24) para que Dios sea «todo en todos» (v. 28). Así, aquellos que actualmente están en el reino de Cristo (v. 25) están, en virtud de ello, destinados también al reino final y escatológico de Dios. Poco puede

mientras que la segunda es la exposición que hace Pablo de ella. En realidad, las expresiones «carne y sangre» y «heredar el reino de Dios» son ambas paulinas. La primera se halla en Gá. 1.16 y Ef. 6.12, mientras que la segunda sólo Pablo la usa en el NT (1 Co. 6.9, 10; Gá. 5.21; el uso en Mi. 25.34 no es idéntico y carece del matiz de¡ uso paulino). Cuando más, como arguye Morisette, la primera es una expresión tradicional judía que ha sido transformada en terminología helenística en la segunda cláusula.

13 Así p.ej., Godet, p. 433.

14 Jeremias señala que Schlatterhabla asumido esta postura antes que él. La verdades que tiene una historia mucho más larga. Cf. Godet, p. 434. Ver el estudio de Gillman, «Transformation», pp. 310-312.

15 Cf. Parry, p. 241: «la encarnación de la vida humana adecuada a su esfera terrena»; y R. Meyer,TDNT VII, p.116: «Desde el puro principio ... la idea de la mortalidad y la criaturidad parecen ir especialmente ligadas a esta frase». En este sentido ciertamente se refiere a los vivos, puesto que no puede referirse en absoluto a cadáveres en la tumba.

Por otro lado, la visión ética que se halla en la exégesis paMstica (p.ej., Juan Crisóstomo, hom. 42 a 1 Con 2) y favorecida por Edwards, p. 450, y Morisette, «'La chair'», pp. 46-48, tiene poco a su favor. Tanto la terminología como el argumento en su conjunto se le oponen. Cf. la refutación en Gillman, «Transforma don», pp. 318-319.

dudarse de que, según la opinión de Pablo, esto se refiere a nuestra existencia celestial final, en la cual los creyentes «heredarán» la imagen «celestial» del propio Cristo (vv. 48-49).

51 El punto de interés del argumento de Pablo es la naturaleza del cuerpo que asumirán los creyentes *en la resurrección.* Sin embargo, los contrastes que se han establecido no son entre los cadáveres de los difuntos y sus cuerpos reanimados, sino entre los cuerpos en su actual expresión terrena en contraposición a su transformación a imagen del cuerpo glorificado de Cristo. Por eso ha afirmado (v. 50) que el cuerpo *en su forma actual* no puede «heredar el reino». Aun cuando esto puede todavía referirse al cuerpo que «se siembra», la consecuencia lógica es que lo que vale para los muertos vale por igual para los vivos. El cuerpo perecedero, esté muerto o vivo, no puede heredar la vida imperecedera del futuro. Por lo tanto, Pablo pasa ahora a remarcar ese punto con referencia a los vivos. También ellos deben ser transformados antes de quedar aptos para la inmortalidad. Los corintios, desde luego, habrían optado de buen grado por una inmortalidad no somática; pero para Pablo la resurrección de Cristo y su actual existencia celestial somática excluyen la opción de ellos. De ahí la solemne afirmación: «He aquí,[16] os digo un misterio».

Como en otros lugares del corpus paulino, «misterio» no se refiere a lo que actualmente está oculto, sino a lo que una vez estuvo oculto y ahora ha sido revelado por medio de Cristo.[17] La existencia celestial de Cristo en un *pneumatikon sóma* («cuerpo sobrenatural») significa que todavía otro «misterio» ha sido revelado ahora al pueblo de Dios. El contenido de ese misterio se halla en el par de cláusulas que siguen, la primera de las cuales probablemente mantiene una relación concesiva con la segunda: «Aun cuando no todos[18] dormiremos,[19] sin embargo todos seremos transformados.»[20] Es menester hacer dos observaciones más.

16 Gr. t.Sou; en Pablo, excluidas las citas, sólo se halla en 2 Co. 5.17; 6.9; 7.11;12.14; Gá.1.20.

17 Verel análisis de esta palabra en el comentario bajo 2.7. Aunque no puede tenerse seguridad, es probable que aquí el uso refleje el de 13.2, donde, como profeta, Pablo ha recibido una revelación especial, una especie de conocimiento carismático (cf.12.8). Por otro lado, podría formar parte del gran «misterio», el plan de salvación tal como ha sido revelado ahora por medio de Cristo, y del cual éste es el acontecimiento final. Cf. el estudio en Brown, Semitic *Backgroung* pp. 47-48.

18 la mejor explicación del orden de palabras inusitado, rravTes ou probablemente sea que es estilístico, para anticipar la cláusula siguiente, navTes 8e. Lo único que puede significar es «no todos». Así Robertson,Grammar, p. 423 (contra su propia nota en p. 753); Moule, p.168.

19 Respecto a esta palabra como metáfora para la muerte de los cristianos, ver bajo 7.39;11.30; 15.6, 18, 20.

20 Sobre la base de sus semejanzas con 1 Ts. 4.14-17, G. Lóhr ha argüido a favor de una tradición oral en común entre estos dos pasajes («l Thess 4:15-17: Das 'Henenwort'», ZNW71, 1980, pp. 269-273), mientras que D. Gewalt ve aquí la reelaboración de un

Primero, Pablo ya se ha expresado de modo similar en 1 Tesalonicenses 4.13-18. Allí, en particular, es difícil eludir el sentido claro del lenguaje, según el cual él tenía la expectativa de hallarse entre los vivos cuando ocurriera la parusía. Eso no quiere decir que viviera en una intensa y anhelante expectación de ella, como a veces se asegura, sino que simplemente esperaba que ésta tuviera lugar en el lapso de su vida. Aquí prevalece un lenguaje semejante, pero con una nota aún más moderada por lo que se refiere a la expectación. Usa la primera persona plural principalmente porque es lo único que tendría sentido, sobre todo en la primera cláusula. En una carta donde fácilmente entra y sale de este tipo de uso, especialmente cuando quiere incluirse junto con ellos en los beneficios de la salvación,[21] difícilmente es posible que esta cláusula se hubiera expresado en segunda o en tercera persona. De modo que dice muy poco acerca de las expectativas de Pablo en lo referente a la parusía; lo que dice es que *actualmente* él está entre los vivos.

Segundo, el énfasis de Pablo se pone en la necesaria «transformación»[22] que les acontecerá a todos, tanto vivos como muertos. No todos morirán, ya que por la naturaleza de las cosas habrá algunos que estarán vivos cuando Cristo regrese; pero todos, incluyendo a los que estén vivos con ocasión de la parusía, deben ser transformados a fin de portar la imagen del hombre del cielo. Probablemente sea esta última realidad lo que constituye el contenido del «misterio». Puede ser que Pablo esté insistiendo en este punto como palabra directa en contra del punto de vista de los corintios; sin embargo, es igualmente posible que brote de modo natural como concomitante lógico del argumento hasta este punto. En cualquier caso, una palabra así tiene pocas probabilidades de ser recibida con entusiasmo en Corinto.

52 Con las tres frases preposicionales que inician a este versículo, Pablo indica la naturaleza y el momento de la transformación. Por el uso similar en 1 Tesalonicenses 4.16 es claro que tiene en mente el momento de la parusía. Sin embargo, puesto que aquí el énfasis se pone en la transformación que

logion de Jesús («1 Thess 4,15-17; 1 Kor 15,51 and Mk 9,1 - Zur Abgrenzung cines 'Herrenwortes' », LingBib 51,1982, pp. 105-113). Lo segundo es poco probable; lo primero innecesario.

21 Ver, p.ej., v. 49; cf. bajo 1.18,30; 2.7,12-13; 6.14; 9.25, etc.

22 Gr. akkaa~; en el NT sólo se usa aquí y en el v. 52 para referirse a una transformación así. La palabra que se usa para la transfiguración de Jesús en Marcos 9.2 (//ML 17.2) es usaWop*ocu, palabra que emplea Pablo para hablar de la actual «transformación» de nuestra vida a imagen de Cristo (2 Co. 3.18; Ro. 12.2). En cuanto a la idea de «transformación» en el judaísmo, ver 2 Bar. 51.10, donde, sin embargo, se da no en la resurrección sino en el juicio final.

todos experimentarán, no hay mención alguna de la venida del Señor en persona ni de la resurrección de los creyentes para estar con él. [23] Así, en lugar de expresiones referentes al grito de victoria, aquí el acento se pone en la naturaleza instantánea de la transformación: «Seremos transformados en un momento, en un abrir y cerrar de ojos».

Lo que señala la parusía es el clangor de «la trompeta final», imagen que había sido asumida en la literatura profética-apocalíptica judía en diversos sentidos para pregonar el ésj aton:26 para hacer sonar el último grito de batalla (p.ej., Jer. 51.27), para advertir de la proximidad del día del juicio (JI. 2.1), para anunciar la venida del Señor (7ac. 9.14), para convocar al pueblo de Dios de los cuatro vientos (ls. 27.13). Por tratarse de una imagen tan común para el pregón del fin, es posible que en este caso no porte ninguna carga metafórica. Sin embargo, sobre la base de la cláusula que le sigue, podría argüirse que esta imagen es la de llamar a los muertos para que salgan de sus sepulcros. Es la trompeta «final» no porque sea la última de una serie, sino porque es señal del fin.

Con un «porque» explicativo, la cláusula siguiente básicamente repite los puntos de los vv. 51-52a detallando lo que entrañan. Primero, «se tocará la trompeta», repitiendo lo que acaba de decirse. Con ello, en segundo lugar, «los muertos serán resucitados incorruptibles». Aunque esta expresión no ha sido frecuente en esta sección del argumento (vv. 35-58), su aparición aquí, como en el v. 42, indica que en todo momento ha sido esto lo que interesa. Los seres humanos mueren, en parte, porque viven en cuerpos corruptibles. Pero con la venida de Cristo, todo eso cambia. Son resucitadas,

as G.Luedemannencuentraconsiderablesdiferenciasentreestepasajeyeldel Tesalonicenses, y sugiere entonces cambios en la propia perspectiva de Pablo. Ver «The Hope of the Early Pan¡: From the foundation-preaching at Thessalonika lo 1 Cor. 15:51-57», PRS 7, 1980, pp. 195-201. Pero eso es sacar más de lo que parece permisible de dos afirmaciones *ad hoc* que tienen propósitos muy diferentes.

24 Gr. ay cetoluo, que literalmente significa «no cortado», de donde «indivisible» por su pequeñez (cf. «átomo»). El equivalente castellano sería «en un instante».

25 Gr. ay p4.nr1 oo"p.ov, equivalente literal de nuestro «un abrir y cerrar de ojos». Es curioso que este fenómeno físico fuera tomado por más de una cultura para expresar la rapidez con que puede ocurrir algo.

26 Ver el análisis de G. Friedrich, TDNT VII, pp. 71-88. Su raíz puede haber sido la teofanía original en el Sinaí (Ex. 19.16), transformada ahora escatológicamente. Por otro lado, el toque de la trompeta acompañaba diversas ocasiones especiales (en el culto; para la batalla; como alarma; en la «parusía» de un personaje importante). En cuanto a su uso en contextos escatológicos ver entre otros (en el AT) Is. 18.3; 27.13; Jer. 4.5; 51.27; Os. 5.8; JI. 2.1; 7ac. 9.14; (en la apocalíptica) 4 Esd. 6.23; *ApocMois.* 22, 27; *Or.Sib.* 8.239; *ApocAbr.* 31.1-2; (en la literatura rabínica) *b.Rosh.Hash. 116; Midr.Qoh.* 1.7; (en el NT) Mi. 24.31; 1 Ts. 4.16; Ap. 4.1; 8.2-9.14. Conzelmann parece reflejar un sesgo teológico al señalar sólo la tradición apocalíptica.

siempre con cuerpo, pero con un cuerpo que ha sido hecho otra vez para adquirir una forma «incorruptible». Tercero, junto con los muertos resucitados, «nosotros [= los vivos] seremos transformados». Estas últimas dos cláusulas, que a su modo repiten el v. 51, no son de interés cronológico, aunque se expresen en el mismo orden que en 1 Tesalonicenses 4.16-17. Para todos los propósitos prácticos, los acontecimientos tienen lugar al mismo tiempo: al toque de la trompeta escatológica.

53 Estas palabras cierran el presente argumento, cuyo punto es que tanto los vivos como los muertos deben tener cuerpos transformados a fin de ingresar en la existencia final, celestial. En Cristo Jesús, Dios ya ha decretado tal cosa; y por lo tanto debe ser así. Una vez más, como en el v. 50, las dos cláusulas son paralelos sinónimos, cosa que en este caso es segura a causa del demostrativo repetido «esto»[30] y de los adjetivos neutros que se usan como sustantivo (= «esto corruptible» = «este [cuerpo] corruptible»).[1] Ambas líneas resaltan la misma realidad, y en cada caso la primera palabra se refiere a nuestra existencia presente en cuerpos que están *sujetos a* la corrupción y la muerte.[32] Sus contrapartidas son cuerpos que se han «revestido»" a imagen de Cristo, con incorrupción e inmortalidad. La larga cadena de corrupción y muerte que fue inaugurada por el primer Adán será finalmente rota, de modo irrevocable, por el último Adán.

54 Con la repetición completa, y retóricamente poderosa, de las dos cláusulas del v. 53, Pablo lleva adelante el argumento indicando los resul-

27 En cuanto al debate acerca de si esto significa, como en el v. 51, tanto los vivos como los muertos, ver Giliman, «Transformation», pp. 319-320. Aquí el contraste con los muertos resucitados, más el uso de navses en el texto anterior, habla a favor de «los vivos» en este punto.

28 Gr. Sew cf. v. 25. No se trata de una necesidad de orden natural, sino de escatología decretada por Dios.

29 Una vez más, pese a Jeremias, «Flesh arad Blood», p. 153, quien en este caso se limita a afirmarlo sin evidencia.

30 Este demostrativo tendría poco sentido si se refiriera a los que ya están muertos. Al mismo tiempo implica continuidad, aunque haya transformación. Es este cuerpo mortal el que se reviste de inmortalidad. Cf. Giliman, «Transformation», p. 331.

31 Vertb. Giliman, «Transformation», pp. 316-317, quien ha demostrado de modo concluyente con base en los textos de Plutarco *(mor.* 96013), Filón *(op.mund* 119), y Sab. 9.14-15 que estos dos términos (ro 0aptov y to Ovrlsov) se usaban generalmente como sinónimos en la antigüedad, y frecuentemente, como aquí, en oraciones paralelas. El neutro podía usarse en sentido abstracto (= esta corruptibilidad nuestra); pero parece mucho más probable que esté refiriéndose al «cuerpo» ya mencionado.

32 Hay **que señalar, desde** luego, que aunque Pablo hable en términos de las actuales condiciones de los vivos, el argumento, por su propia naturaleza, abarca también a los muertos.

33 En cuanto a esta imagen del vestido ver bajo v. 49. La imagen contrasta agudamente con la forma de pensar griega, segdn la cual uno está dotado, naturalmente, de inmortalidad. Pero no es así en Pablo; la inmortalidad es el ropaje de la resurrección.

lados netos del proceso de parusía/resun ección/transformación: la abolición de la muerte misma. En los vv. 23-28 había argumentado que la resurrección es una necesidad divina, inaugurada mediante la resurrección de Cristo, como el modo en que Dios destruye al último enemigo, la muerte. Ahora retorna a ese tema, no tanto en función de su necesidad sino en exultación y triunfo. Exclama: «Escucha esto, muerte: porque cuando lo mortal se haya revestido de inmortalidad, tú habrás perdido tanto tu victoria como tu aguijón». Ya la muerte no puede ejercer la tiranía, porque ha sido «sorbida» por la resurrección.

Pablo establece su punto de un modo significativo al citar dos textos del AT (ls. 25.8; Os. 13.14) que, a su entender, están aún por cumplirse: «Entonces se cumplirá la palabra que está escrita». Este es el único caso en que Pablo cita una profecía aún sin cumplirse; pero como siempre, cita el AT a la luz de la muerte y resurrección de Jesús. Por ello estos dos pasajes, en realidad, hallan su cumplimiento en Cristo; simplemente todavía están por realizarse.

Las citas en cuanto tales, las cuales difieren ambas de la LXX, se colocan en su lugar mediante las palabras clave «muerte» y «victoria». Es de interés, por lo tanto, que la palabra «victoria» no se halle en ninguno de esos dos pasajes del AT. A esta distancia solamente podemos conjeturar cómo sucedió todo eso. La cita de Isaías 25.8 es la clave, y con toda probabilidad es la «palabra» (singular) a la cual se refiere Pablo. En este caso la cita armoniza exactamente con su contexto del AT, donde el profeta proclama que en el gran día de la salvación «Dios sorberá la muerte para siempre^[5] para lo cual Pablo escribe: «Sorbida es la muerte en victoria». Al hacerlo así reflet un giro común de la LXX para la traducción del hebreo «para siempre»; pero como lo deja claro la cita siguiente, él le pone finalmente el sentido de

34 Gr. koyo5; nótese el singular, que por lo menos se refiere a Is. 25.8, y tal vez a ambos pasajes, entendidos como componentes de un solo conjunto. Pero ver bajo v. 55.

35 Cf. Ap. 21.4, que alude a las dos líneas (incluso el enjugar las lágrimas) del texto de Isafas (en orden inverso). Ver *mMoed Qat.* 3.9 para el uso de este texto como parte de las «lamentaciones» en los funerales durante la dedicación y el purim, lo cual deja claro que ya los rabinos lo interpretaban con referencia a la eliminación escatológica de la muerte.

36 Para este asunto complejo ver R. Morisette, «Un Midrash sur la Mort (I Cor., xv, 54c a 57)», *RB* 79, 1972, pp. 161-188, esp. pp. 168-170. El heb. ***lánesah*** se deriva del verbo *ns*, que significa «vencer, prevalecer sobre». El adverbio es traducido de diversas maneras en la LXX, así como en Teodoción, Aquila y Símaco, ya sea con ets tekos («hasta el extremo»); eLS tov ctttavct (Xpovov) («para siempre»), o cLs vtuos (lit. «en victoria», que es probablemente un modismo para decir «para siempre»; ver LSJ). La LXX ha traducido aquí como si fuera la forma verbal («habiendo prevalecido»), mientras que tanto Teodoción como Aquila ponen erg vacos. Pero el modismo es, por lo visto, lo suficientemente comtin como para que tenga poco sentido referirse al texto de Pablo como si fuera «pre-Teodoción».

«victoria» y no simplemente de «para siempre». En la resurrección-transformación Dios abolirá la muerte para siempre, tal como lo prometió en las palabras del profeta.

55 A la luz de la absorción de la muerte en la victoria de la resurrección-transformación, Pablo procede a desafiar a la muerte con las palabras de Oseas 13.14 (un tanto modificadas). No tiene sentido discutir si Pablo tenía la intención de «citar» este pasaje en cuanto tal, como parte de la palabra cumplida del v. 54. Mediante una serie de modificaciones, Pablo parece estar tomando el texto de Oseas para hacer con él su propia irrisión de la muerte a la luz del argumento de los vv. 51-53 y de la cita de Isaías 25.8 en el v. 54. [7] Esto lo hace en tres formas: (1) cambiando la palabra de la LXX dilo («castigo») por nikos («victoria»), haciendo así que concuerde verbalmente con la cita anterior de Isaías; (2) poniendo en la segunda línea el vocativo «oh muerte» en lugar del «oh sepulcro» de la LXX, haciendo así que ambas lineas sean una irrisión de la muerte misma; (3) adelantando el posesivo «tu» a la primera posición (después de «dónde»), el cual va seguido inmediatamente del vocativo, remarcando así la personificación (lit., «¿dónde tu, oh muerte, victoria?», que reemplaza las palabras de la LXX «¿dónde el castigo tuyo, oh muerte?»).

El resultado neto es un potente desafío a la muerte, que mira a la vez en dos direcciones. Primero, completa el argumento del párrafo entero así como la cita del v. 54. Aunque él viva todavía en el «ya», y en su propio cuerpo experimente tanto la corruptibilidad como la mortalidad de la edad presente que está caducando, Pablo ha visto también al Señor resucitado, y con una clara visión de lo que ha de ser se burla del enemigo, cuya condenación ha quedado sellada por medio de la propia muerte y resurrección de Cristo. Y es precisamente a causa de la victoria de Cristo que esa burla da resultado, aun cuando entretanto los creyentes «se duerman». Es entonces la forma en que Pablo mira con expectación hacia el triunfo de las edades. La victoria de la muerte ha quedado vencida por la victoria de Cristo; y la ponzoña fatal de la muerte ha sido despojada de su veneno --es más, el aguijón mismo ha sido arrancado- por medio de la resurrección de Cristo. La muerte, por lo tanto, es «impotente sobre los muertos»; [39] el pueblo de Dios será resucitado y transformado a semejanza de Cristo mismo.

Segundo, aun cuando el desafío tenga que ver con la futura resurrección de los creyentes, se expresa en tiempo presente, precisamente porque el

[37] Cf. Barrett, p. 383: «Sin embargo aquí no está fundamentando un argumento en la Escritura, sino escribiendo libremente, en lenguaje bíblico, acerca de la victoria final sobre la muerte.»

3s Ver esp. el lenguaje de 2 Co. 4.7-18.

39 Holladay, p.211.

principio del fin «ya» ha puesto en movimiento la victoria final que para nosotros está aún en el «todavía no». Por lo tanto, la mención de la palabra «aguijón»[40] conduce a Pablo del futuro al presente; lo que ha de ser en realidad ha comenzado ya. Por eso concluye esta sublime descripción del «todavía no» con un recordatorio apropiado de la victoria que «ya» es de ellos en Cristo (vv. 56-57). Como señala además Holladay (p.lll): «La muerte es también impotente sobre los vivos.»

56 Quienquiera que haya escuchado ser leído este párrafo en un funeral cristiano, percibe la disonancia que estas palabras parecen introducir en el argumento~[1] Para nuestros propósitos, el desafío del v. 55 es el clímax. Pero Pablo, por su parte, no ha terminado. Claro que el argumento ha pasado ya; sin embargo, de un modo muy similar a los vv. 33-34, la palabra final es de aplicación a la situación actual de ellos. Esa palabra vendrá en parte por medio de la exhortación del v. 58. Pero antes de eso, las palabras finales del desafío del v. 55 parecen rozar de soslayo un acorde teológico que hay que escuchar aunque sea por un momento. Con una pieza de paralelismo al paso, Pablo pasa de la línea final de la «cita» de Oseas a un breve compendio de su propia teología en lo referente a la relación que el pecado y la ley tienen con la muerte[44] Así:

«¿Dónde, oh ***muerte,*** tu ***aguijón?»***
Ahora bien,
(1) el ***aguijón*** de la ***muerte*** es el pecado;
y
(2) el poder del pecado es la ley.

La primera linea necesita poco comentario. En la teología paulina el pecado se trata del veneno mortal[43] que ha conducido a la muerte. Si

40 Gr. **xevrpov. Esta palabra se usa con referencia a un «punzón» (Hch. 26.14; Pr. 26.3), y puede serésa la intención del traductor de la LXX; sin embargo, también se usa para referirse al aguijón de los insectos (4 Mac. 14.19) y de los escorpiones (Ap. 9.10), y ése es claramente el sentido que Pablo está tomando aquí.**

41 **Tanto así es que algunos (p.ej., Weiss, Moffatt) han alegado que este versículo es una glosa, escrita ya sea por el propio Pablo en un momento posterior, o por un editor posterior (p.ej., Moffatt, p. 268: «Es un comentario en prosa que no se le habría podido ocurrir a él en medio del impulso apasionado de una convicción triunfal»). Pero un comentario así dice mucho más acerca del comentarista que acerca de Pablo: ¡no se habría podido imaginar que Pablo escribiera de un modo diferente de nosotros mismos, que somos «mejores»!**

42 **Esto parece preferible a la sugerencia de M. Gertner, «Midrashim in the New Testament», JSS 7, 1962, pp. 282-283 según la cual Pablo está usando «midrashim ocultos» para derivar dos sentidos diferentes de las palabras de Oseas.**

43 Cf. **Martin, p. 191. Algunos consideran que aquí la palabra «aguijón» se refiere a los «sentímientos» humanos ante la muerte; pero eso es psicologizar a Pablo y perder de vista, con mucho, su teología.**

bien este grupo de palabras no ha aparecido con frecuencia en la carta para describir las aberraciones de conducta de los corintios, no puede dudarse de que Pablo consideraba que las acciones de ellos eran pecaminosas y necesitadas del perdón divino. La palabra aparece con mayor frecuencia en este capítulo. La razón por la que Cristo murió es «por nuestros pecados» (v. 3); y si él no resucitó, entonces ellos están todavía en sus pecados (v. 17). En la exhortación que sirve de conclusión a la primera sección del argumento, se les insta a que «dejen de pecar» (v. 34). La explicación completa de esta oración aflorará en la Epístola a los Romanos; su aparición aquí en esta forma es indicio cierto de que esta sentencia esencial de la teología paulina había estado en su lugar ya por mucho tiempo. Aunque es una especie de digresión, no es difícil ver su pertinencia. Este es el aguijón fatal que ha conducido a la muerte. Así, la victoria de Cristo sobre esta última es evidencia de que él ha vencido también al primero.

La segunda línea es la que desconcierta, especialmente porque en esta comunidad gentil no ha parecido brotar como un problema la relación entre el pecado y la ley. Los problemas que han surgido, entre él y ellos o entre ellos internamente, en ningún momento reflejan inquietud alguna en cuanto a la ley. s Eso quiere decir que este enunciado pertenece al primero como construcción teológica, y no como problema en esta iglesia. Si es así, quiere decir también que los asuntos esenciales que brotan a la superficie de un modo constante en Gálatas y se desglosan largamente en Romanos habían formado parte esencial de la teología de Pablo desde mucho antes de que surgiera la controversia de los judaizantes, por lo menos en la forma tangible en que la conocem os a partir de Gálatas[46] Su punto es sencillo, y se desglosa detalladamente en Romanos 7: la relación de la ley con el pecado es que la primera es lo que le da poder al segundo. En Romanos 5.13 Pablo explica: «Donde no hay ley, no se inculpa de pecado» (Bj: «El pecado no se imputa no habiendo ley»). Es decir, la ley no sólo hace que el pecado sea observable en tanto pecado, sino que también, y lo que es más significativo, demuestra que las acciones de uno, en última instancia, van contra Dios, y por lo tanto conduce a la condenación (cf. 2 Co. 3.6). La ley, que es buena, funciona como agente del pecado porque, o conduce al orgullo del logro, por un lado, o, por otro, revela la hondura de la propia depravación y rebeldía contra

[44] **Ver 6.18; 7.28 (36); 8.12.**

[45] **En efecto, éste es el único uso de este término en sentido teológico en las dos epístolas; aunque véase 2 Co. 3.4-18, que da a entender que los corintios no eran ignorantes en esta clase de comprensión de la ley.**

[46] **Para el punto de vista radicalmente diferente que se mantenía en el judaísmo rabínico, ver el comentario de Morisette, «Midrash », pp. 176-183.**

Dios. En cualquiera de los dos casos, se convierte en dispensadora de muerte en vez de dadora de vida.[47]

El punto de Pablo en esta digresión teológica es que la muerte no es simplemente el resultado de la corrupción por medio de procesos humanos normales. Más bien, es resultado del veneno mortal, el pecado mismo, el cual adquirió mucho mayor energía en nuestra vida mediante la familiarización con la ley. Por eso, al exultar en la victoria de Cristo sobre la muerte, Pablo recuerda que esa victoria es el ***triunfo*** final sobre el pecado que introdujo la muerte en el mundo, y sobre la ley que ha envalentonado al pecado. Pero como tanto el pecado como la ley han quedado ya vencidos en la cruz, este compendio sirve de prefacio a una doxología final que también le da gracias a Dios por la «victoria» actual.

57 Como acabamos de señalar, esta doxología final expresa ante todo la gratitud de que Dios, por medio de «nuestro Señor Jesucristo», está dándole actualmente a su pueblo la victoria sobre el pecado y la ley, que conducen a la muerte. Sin embargo, al mismo tiempo, envuelve el argumento entero, especialmente en tanto que llega a su clímax en el presente párrafo. Así pues, Pablo exulta en la victoria de Dios sobre la muerte por medio de la resurrección (v. 55) y ahora en la victoria sobre el pecado que conduce a esa muerte (v. 57). Como al inicio (vv. 3-5), así también en la conclusión, Cristo es aquel por medio del cual ha operado Dios este triunfo

58 A la luz de la esperanza cierta de la resurrección, y ahora especialmente a la luz del triunfo de Cristo también sobre el pecado y la ley, Pablo concluye, como suele hacerlo, con una fuerte palabra de exhortación. El «así que» inicial es la última en la larga serie de tales conjunciones inferenciales en esta carta. En cuanto a su uso con este vocativo ver 11.33 y 14.39.[49] El vocativo en este caso va acompañado por el término de afecto «hermanos míos amados»5° A pesar de sus reservas en cuanto a la teología y conducta de ellos, y a pesar de la postura generalmente antipaulina que ellos han asumido en tantos asuntos, desde el punto de vista de Pablo ellos son sus

47 Con respecto a la temática mucho más amplia de «Pablo y la ley», que actualmente está ocupando la primera línea en los estudios paulinos, pero que queda fuera del alcance del presente comentario, véanse, entre otros trabajos, E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Filadelfia, 1977; E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Filadelfia, 1983; H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, 1978; TI, Edimburgo, 1984; J. D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65, 1982, pp. 94-121; H. Rñisánen, *Paul and the Law, TI* Filadelfia, 1983.

48 Ver bajo 3.7.

49 Cf. 7.24, el único otro caso del vocativo en una conclusión. Cf. n. 22 bajo 1.10.

50 Cf. 10.14, donde aparece por sí mismo en vocativo. Esta forma completa, y sumamente cariñosa, se halla solamente aquí y en Fil. 4.1.

«hermanos amados», y eso es porque, aunque en cierto sentido ellos son sus hijos en el Señor (4.15), en el sentido mucho más amplio que depende de la teología de la doxología precedente, él y ellos son hermanos, con el mismo Padre divino.

El rasgo sorprendente de esta exhortación es que, a diferencia de los vv. 33-34, no va dirigida hacia la conducta ética en cuanto tal, sino hacia la obra del evangelio. Por lo tanto, probablemente haya que entenderla como una palabra dirigida a la congregación entera en contraposición a aquellos que están extraviándola al negar la «resurrección de los muertos» (v. 12). Pablo insiste en que, al contrario, no sólo no deben seguir ese rumbo a causa de lo que Cristo ha realizado (vv. 20-28, 45-49, 54-57), sino que deben en general mantenerse leales al evangelio tal como él lo predicó en medio de ellos. Este punto lo establece en dos formas.

Primero, del lado negativo, «estad firmes[51] y constantes[52] » dos palabras que, juntas, los exhortan a no «moverse de la esperanza del evangelio que han oído» (Col. 1.23). Esta insistencia, casi seguramente, va en respuesta directa a la negación que algunos hacen de la resurrección. Insiste, por medio de la exhortación, en lo que se afirmó en los vv. 1-2: que el evangelio de Cristo es aquello en lo que en efecto están fundados.

Segundo, del lado positivo, deben estar «creciendo[53] en la obra[54] del Señor siempre»[55] No es absolutamente seguro qué clase de actividad tenía Pablo en mente con la frase «la obra del Señor». Por lo menos, puede estar refiriéndose más ampliamente a todo lo que uno hace ***en tanto cristiano,*** tanto con respecto a los de fuera como con resecto a los hermanos en la fe; pero junto con la palabra siguiente, «trabajo», Pablo la usa frecuentemente para referirse propiamente al ministerio del evangelio. Es probable que en

51 Gr. ebpawL (cf. 737); se usa en forma similar en Col. 1.23.

52 Gr. aRer~vnsoy un hapax legomenon en el NT.

53 Esto traduce el participio gr. nepLoaevovses (= «abundar» o «desbordar»); cf. 4.12; se usa frecuentemente con respecto al desbordamiento de la gracia de Dios para con nosotros en Cristo (Ro. 5.15; 2 Co. 1.5; 4.15; 9.8; Ef. 1.8), y por lo tanto, a menudo, respecto al desbordamiento para con Dios y unos para con los otros, que el pueblo de Dios tiene o debe tener (1 Ts. 3.12; 4.1, 10; Ro. 15.13; 2 Co. 8.2; 9.12; Fil. 1.9; Col. 2.7).

54 Gr. epyov. En cuanto a este sustantivo referido a la obra del evangelio, ver bajo 3.13-15 y 9.1; cf. 1 Ts. 5.13; 2 Ti. 4.5.

55 Gr. nu~e, que por lo general se halla en los informes de oración que da Pablo en sus acciones de gracias (p.ej., 1.4; 1 Ts. 1.2; 2 Ts. 1.3, 11; 2.13; Ro. 1.10; Col. 1.3; 4.12; Flm. 4; Fil. 1.4), pero también se usa en la exhortación (p.ej., 1 Ts. 5.15, 16; Gá. 4.18; Ef. 5.20; Fil. 4.4).

56 Gr. Kono~, en cuanto a esta combinación con referencia al ministerio del evangelio ver esp. bajo 4.12, donde los dos verbos aparecen juntos; y 16.16, donde aparecen como ovvepyew y iconwlw. En cuanto al sustantivo como referencia a la obra del evangelio ver tb. 3.8; 1 Ts. 3.5; 2 Ts. 3.8; 2 Co. 6.5; 10.15; 11.23.

Es probable que en el caso de ellos abarque toda esa gama, pero se incline más hacia lo primero. Es decir, hay ciertas actividades en las cuales participan los creyentes, que son específicamente cristianas, o que van específicamente en interés del evangelio. Esto parece ser lo que Pablo tiene en mente aquí.

Con un maravilloso trazo genial, ya sea intencional o no, Pablo concluye con la misma nota con que había comenzado en los vv. l-2. Allí se mostraba preocupado, a causa de la negación que algunos hacían de la resurrección, acerca de si su propia «obra» -a saber, la existencia de ellos en Cristo— había sido en vano. Ahora, tras la fuerte evidencia en favor de la resurrección que se ha presentado todo a lo largo del argumento, concluye con esa misma fe como fundamento para que ellos sigan en la obra: «sabiendo que vuestro (propio) trabajo en el Señor no es en vano». Así queda enlazado como una sola unidad el capítulo entero. La implicación de todo esto, desde luego, es que si ellos continúan en su rumbo actual, tienen buenas razones para carecer de seguridad de que lo que hacen como cristianos tenga sentido alguno (vv. 14-19). Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos, y ellos también van a resucitar para compartir su semejanza; por consiguiente, no sólo pueden abundar en el servicio a él, sino además saber con certeza que lo que hacen no es en vano.

Es de cierto interés el que el momento de titubeo del propio Pablo en los vv. 1-2 le quede respondido mediante sus propios argumentos, de modo que este párrafo final rebosa de confianza y de triunfo. No hay duda de por qué se lee con frecuencia en los funerales cristianos. Al leerlo sin comentar, tiene su propio poder. Aquí la Palabra tiene su propio poder regenerador porque expresa la verdad de Cristo mismo. Pero aquí, también, hay un mensaje para todo tipo de circunstancia. Nuestra existencia actual en Cristo, y nuestros esfuerzos actuales, no son en vano. Bajo ellos se encuentra, como fundamento, la palabra segura del triunfo de Cristo sobre la muerte, que garantiza que nosotros venceremos también. la victoria en el presente comienza cuando uno puede, con Pablo, cantar el desafío a la muerte incluso ahora, a la luz de la resurrección de Cristo, sabiendo que la perdición de la muerte es «ya/todavía no». Puesto que «no pudo la muerte a su presa guardar, a Jesús nuestro Salvador», tampoco podrá guardar su presa posterior cuando resuene esa trompeta escatológica final que convoque a los cristianos difuntos a la resurrección y a la inmortalidad. ¡Vaya esperanza! No es de extrañar que Pablo concluya con una nota de exhortación, diciéndonos que podemos seguir adelante, con confianza, en nuestro camino en el Señor.

G. ACERCA DE LA COLECTA

Cap. 16.1-11

Con las palabras triunfales de 15.50-58, Pablo ha llevado a su conclusión los asuntos esenciales entre él y ellos, de los que se había enterado tanto por informes como por carta. Pero dos puntos de la carta de ellos (presumiblemente) requieren todavía un breve mensaje. Aparentemente ellos han escrito pidiendo instrucciones ulteriores en cuanto al papel que les corresponde en la colecta para los pobres de Jerusalén, especialmente cómo han de hacerla y cómo va a llegar a Jerusalén. Por eso les da instrucciones parecidas a las que da en otras iglesias. Puesto que esas instrucciones incluían una palabra acerca de cómo él iba a llegar a recoger la colecta, hace una digresión para hablar acerca de sus propios planes de viaje para llegar adonde están ellos (vv. 5-9). Esto a su vez le recuerda que es muy posible que entretanto llegue Timoteo, y por eso incluye una referencia a la manera en que deben recibirlo (vv. 10-11). Todavía hablando de los planes de viaje, regresa entonces al punto final de la carta de ellos: la solicitud de ellos de que Apolos vuelva pronto; esto lo aborda en el v. 12.

A diferencia de la mayor parte de la carta, esta porción tiene poco de confrontación abierta; sin embargo, a la luz de lo que la ha precedido, cabe ver aquí también insinuaciones de tensión, especialmente en vista de que algunos de estos elementos son precisamente los que se le vienen encima entre esta carta y la escritura de nuestra 2 Corintios.[1] Así, la forma en que el apóstol calma posibles dificultades en ciertos asuntos prácticos y personales se convierte a la vez en lección sobre el tacto cristiano, y en instrucción acerca de cómo manejaba Pablo sus relaciones cotidianas con sus iglesias.

1. A rreglos para la colecta

Cap. 16.1-4

1 En cuanto a la ofrenda para los santos, haced vosotros también de la manera que ordené en las iglesias de Galacia.

[1] Hurd, pp. 200-206, quien, sin embargo, parece leer mucho más entre líneas de lo que se halla en el texto mismo. Esto es particula rmente válido de su forma de tratarlos vv.5-9 y el cambio de planes de Pablo. Según el punto de vista de Hurd, uno se ve forzado a la conclusión de que Pablo fue menos que honrado en su trato actual con ellos.

2 Cada primer día de la semana cada uno de vosotros ponga aparte algo, según haya prosperado, guardándolo, para que cuando yo llegue no se recojan entonces ofrendas.

3 Y cuando haya llegado, a quienes hubiereis designado por carta, a éstos enviaré para que lleven vuestro donativo a Jerusalén.

4 Y si fuere propio que yo también vaya, irán conmigo.

Esta es la primera de tres, quizás cuatro,[2] ocasiones en las cartas de Pablo donde menciona la colecta para los «pobres» entre los «santos» de Jerusalén. Según Gálatas 2.9-10, parte del acuerdo logrado con los que eran «columnas» en Jerusalén, en lo referente a sus respectivas esferas de ministerio, incluía la disponibilidad de Pablo de «acordarse de los pobres»[4] Aparentemente esta colecta fue parte importante de su preocupación durante su tercera gira misionera,[5] y para él funcionó no sólo como medio de prestar

2 Ver tb. 2 Co. 8-9; Ro. 15.25-32. Muchos eruditos consideran que 2 Co: 8 y 9 son dos cartas diferentes acerca de la colecta. En cuanto a dos puntos de vista diferentes desde esa perspectiva, ver Martin, 2 *Corinthians, pp.* 249-252, quien opina que los caps.1-8 constituyen una carta, y que el caí. 9 es otra carta sobre el mismo asunto escrita a Corinto muy poco tiempo después; y H.-D. Betz, 2 *Corinthians 8 and 9,* Hermeneia, Filadelfia, 1985, quien las considera dos cartas separadas, ninguna de las cuales va con parte alguna de los caes. 1-7, mientras que el caí. 8 va dirigido a Corinto y el caí. 9 a las iglesias de Acaya a exclusión de Corinto. La presentación más reciente que considera que van juntas como parte de los caes. 1-7 es Fumish, II *Corinthians, pp.* 429-433.

3 Que la colecta se propone para Jerusalén se afirma en el v. 3. El hecho de que fuera dirigida a los pobres no se menciona en esta carta; está implícito en 2 Co. 8.13; 9.9, 12, y explícito en Ro. 15.26. Es vana especulación tratar de determinar cómo esa iglesia cayó en la pobreza. Dos cosas se mencionan en los Hechos: que el evangelio aparentemente alcanzó a un gran número de viudas en Jerusalén (Hch.6.1-6) y que fracasaron los cultivos durante la hambruna (Hch. 11.27-30). Hay poco a favor de la sugerencia de K. Holl de que «los pobres» era otro término para designara «los santos» de Jerusalén y que la colecta, por lo tanto, era en realidad una forma cristiana de tributo del Templo que Jerusalén les imponía a las iglesias de la gentilidad (ver «Dei Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhiltnis zu dem der Urgemeinde», *GesammelteAufsiitzezurKirchengeschichte,* Tubinga, 1928, reimpr. de art. de 1921, II, pp. 44-67). La perspectiva básica de ese punto de vista ha sido revivida por B. Holmberg, *Paul and Power, The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the PaulineEpisdes,* Filadelfia, 1978, pp. 35-43. Dado que Pablo subraya la naturaleza *voluntaria* de esta colecta y la *disposición* de quienes participan, tal postura parece insostenible. Cf. la refutación en Furnish, II *Corinthians, pp.* 412-413.

4 O mejor, «seguir acordándose» (presente subjuntivo). Eso reflejaría el socorro dado anteriormente a los pobres, según se menciona en Hch. 11.27-30.

5 Dada su aparente importancia para Pablo, es extraño que sea objeto de poca atención en los Hechos, lo cual al menos dice algo acerca de cómo se selecciona y se configura el material según los propósitos propios de un autor. Que Lucas está enterado de la colecta es cosa evidente por el discurso de Pablo ante Félix (24.17) y ante los representantes de las iglesias que lo acompañaban (20.4).

auxilio a los pobres, sino también como su propio intento de establecer unidad entre las cristianos gentiles y los cristianos judíos. Para Pablo era cuestión de reciprocidad, parecida a su argumento en pro del apoyo en 9.10-12: «Porque si los gentiles han sido hechos participantes de sus bienes espirituales, deben también ellos ministrarles de los materiales» (Ro. 15.27); para no mencionar el hecho de que tal generosidad desbordaba en expresiones de agradecimiento y de oración unos por otros (2 Co. 9.12-14).

Sin embargo, ninguno de estos factores se menciona en el presente pasaje, lo cual hace que uno se pregunte (1) qué era lo que los corintios habían escuchado anteriormente acerca de esta colecta, y cómo; y (2) qué pueden haber dicho al respecto en su carta. Sobre estos asuntos quedamos a merced de nuestras conjeturas, puesto que Pablo apenas alude aquí a estas cosas. Como tantos otros elementos de la carta de ellos parecen ser respuestas a la carta anterior de él (5.9), parece probable que también éste hubiera sido mencionado en aquella carta. Tal vez él había explicado allí su propósito, y que las iglesias de Galacia ya habían convenido en participar.[7] En cualquier caso, lo que Pablo hace aquí es dar algunas instrucciones prácticas acerca de cómo deben realizar esta colecta (vv. 1-2) y qué sucederá al respecto cuando él llegue (vv. 3-4).[8]

1 Este es el quinto «en cuanto a»[9] desde 7.1 y, como antes, sugiere que Pablo está respondiendo a la carta de ellos. Esto queda confirmado por varios otros elementos. Primero, toda la frase «en cuanto a la ofrenda para los santos»[10] implica un nuevo tema. Pero el hecho de que el destino de la colecta no se mencione en esta frase, y sólo indirectamente en el v. 3, implica que ellos bien sabían a quiénes iba dirigida. Lo mismo vale para el hecho de que Pablo ofrece aquí tan poca información acerca de la colecta misma: su propósito, sus destinatarios y su significación teológica. Por último, proba-

[6] Para estudios completos sobre esta colecta, su relación con trasfondos judíos (p.ej., el tributo del Templo; la limosna), y sus probables motivaciones teológicas, ver K. Nickle, *The Collection, A Study in Paul's Strategy*, SBT 48, Londres, 1966; y D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus firJerusalem*, Hamburgo-Bergstedt, 1965. Para más comentarios sobre la posible motivación teológica, ver tb. Munck, *Paul, pp.* 282-308. Para reseñas útiles de todos estos asuntos, ver los comentarios sobre 2 Corintios de Barrett (pp. 25-28), Furnish (pp. 409-413), y Martin (pp. 256-258); cf. tb. Panikulam, *Koinúnia, pp.* 31-57.

[7] Barrett, p. 385, asume la postura alterna de que ellos se habían enterado de la colecta por medio de otros, quizás algunos gálatas.

[8] Sobre el complejo asunto de la relación entre esta instrucción y la visita propuesta de Pablo con lo que en realidad sucedió, tal como puede armarse a partir de nuestra 2 Corintios, ver los comentarios sobre 2 Corintios (Barrett, Furaish, Martin) y la propuesta de G. D. Fee, «XAPIE in II Corinthians 1:15: Apostolic Parousia and Paul-Corinth Chronology», NTS24, 1977-1978, pp. 533-538. Ver el comentario bajo vv. 5-9.

[9] Gr. nepr be; ver bajo 7.1, 25; 8.1(4); 12.1; cf. 16.12.

[10] Gr. tous aywvs; ver bajo 1.2.

blemente ésta sea la mejor explicación para el uso de la palabra «colecta» aquí y en el v. 2,[11] que es el término técnico para la actividad propiamente dicha de «recoger/recolectar» contribuciones. Puesto que Pablo no vuelve a usar esta palabra en ninguno de sus comentarios sobre esta «colecta», lo más probable es que su uso aquí sea un reflejo de la carta de los corintios, y de la inquietud de éstos acerca de cómo realizar la tarea propiamente dicha de «recolectar» eldinero.

En otros lugares Pablo se refiere a esta colecta en términos pletóricos de contenido teológico: «participación/comunión», 12 «servicio», 3 «gracia», 14 «bendición»[15] y «servicio divino». 6 Todo esto sumado sugiere que la «colecta» no era simple cuestión monetaria, sino que para Pablo se trataba de una respuesta activa a la gracia de Dios que no sólo atendía las necesidades del pueblo de Dios sino que era además una especie de acto de culto al propio Dios, y que redundaba en acción de gracias a Dios y en un vínculo de comunión entre «los santos» en diversas regiones del imperio.

Probablemente sea este aspecto de «comunión», así como, tal vez, la inquietud de que los corintios vean la colecta dentro del contexto más amplio de la iglesia, ⁊ lo que provoca la palabra inicial de instrucción: «Haced vosotros también de la manera que orden¿ 18 en las iglesias de Galacia».

11 Gr. koyela; el plural en el v. 2 pone énfasis en la actividad misma, como lo hacen la mayoría de los ejemplos en MM. De modo que sus connotaciones en griego son muy parecidas a las de la palabra «colecta» en español, donde se refiere no tanto al dinero recaudado sino a la actividad propiamente dicha de «recogerlo».

12 2 Co. 8.4; 9.13; Ro. 15.26. Este uso probablemente indique la esperanza básica de Pablo en cuanto a este ministerio en función de las relaciones entre judíos y gentiles. Cf. Panikulam, *Koinónia, pp.* 49-57.

13 Gr. 8LaKOVLa (2 Co. 8.4; 9.1, 12,13; Ro. 15.31; cf. v. 25). Ver el análisis de esta palabra en 12.5. La implicación es que un servicio de amor a favor de los demás es rasgo esencial de la icotvo)vta cristiana.

14 Gr. XapLS; éste es el término más común (ver bajo v. 3); cf. 2 Co. 8.4, 6, 7,19. El comentario más vívido sobre su uso en este sentido es 2 Co. 8.9; ellos deben responder a los beneficios de Dios, que en Cristo han sido ejemplificados y puestos a su disposición, mediante este modo tangible.

15 Gr. ev).oywt; ver 2 Co. 9.5, donde hay una especie de juego de palabras con este término. La «bondad» de ellos se convierte en «bendición» para los demás, quienes a su vez ofrecen la «bendición» de la acción de gracias a Dios.

16 Gr. >,eisovpyra; 2 Co. 9.12 (cf. Ro. 15.27). El donativo monetario es considerado como acto de servicio a Dios. Puesto que éste suele ser un término técnico para «servicio divino»(cf. nuestro derivado «liturgia»), muchos piensan que hay un lazo entre esta palabra y una colecta propiamente dicha recogida durante el servicio de culto. Pero esto es sumamente dudoso, especialmente a la luz de la naturaleza tan privada del hecho de separar el dinero en el v. 2.

17 A este respecto en la presente carta, ver bajo 1.2 y esp.14.33.

18 Gr. bLesar,(x(cf. 7.17; 9.14;11.34), palabra que puede abarcar toda la gama desde «mandar» hasta «disponer». Aquí significa «ordenar» en el sentido de «dar directrices» más que «mandar».

Como Pablo acababa de atravesar Galacia en su ruta hacia Efeso (Hch. 18.23), lo más probable es que en esa ocasión también les informara acerca de la colecta y de cuál era la mejor manera de ir apartándola. Y como no tenía planes de regresara Jerusalén pasando por esas iglesias, probablemente la contribución tenía que llevársela a él algún miembro de dichas iglesias.[19]

2 Con esta oración Pablo procede a detallar las instrucciones que había dado a las iglesias de Galacia, y que ahora los corintios deben seguir también. Para ellos es cosa muy práctica; para nosotros hay algunos puntos intrigantes en relación con los cuales existe cierto grado de incertidumbre. Tal es particularmente el caso de las primeras dos frases, «cada primer día de la semana»[20] y (literalmente) «cada uno por sí mismo»[21] Algunos han asegurado que «aparte par sí mismo lo que piense dar» significa «que aparte para sí lo que se propone dar»;[22] en otras palabras, cada uno debe llevar a la asamblea lo que «privadamente» ha determinado dar. Pero hay muy poca base lingüística para tal sugerencia, para no mencionar que el participio que se traduce «ahorrándolo/guardándolo»[23] implica que «cada uno» debe ir guardando lo que se deja apartado hasta el tiempo señalado. La frase «por sí mismo» casi seguramente significa «en su casa».[24]

Si es así, ¿entonces por qué Pablo menciona «cada primer día de la semana»? Tradicionalmente éste ha sido uno de tres textos del NT que se han usado para apoyar el hecho de que los cristianos observen el domingo, en lugar del sábado judío, como su día de culto.[25] Si bien no debe afirmarse más de lo que una referencia tan de paso lo permite, es menester hacer

19 Aunque no podemos estar seguros, tal vez sea ése el papel de Gayo de Derbe (Hch. 20.4).

20 Esta es la manera apropiada de entender como distributivo el gr. ccasa (de donde, precisamente, proviene el español «cada»).

21 Gr. nap'eavtw. Ver el estudio en BAGD, napa II.1b; y eavrov lg.

22 Cf. Hodge, p. 336, de quien son estas palabras; cf. Morris, p. 238; Mare, p. 293; Gromacki, p. 200. Pero eso presupone una descripción moderna de la iglesia, que incluye oficiales eclesiásticos, ofrendas regulares y un edificio.

23 Gr. OrlaavpLIw(=atesorando; así RVA); esta palabra en particular supone la acumulación de muchas cantidades más pequeñas.

24 Así RVA. Sobre el uso de esta expresión con el sentido de «en casa» ver, p. ej., Jenofonte, *mem.* 3.13.3 («quien se quejaba de que el agua potable en casa [nap'eavror] estaba tibia»); Filón, *cher.* 48 («más bien, como mayordomos, resguardad el tesoro [0naavpov] bajo vuestra propia custodia [nap'eavtoLg]»); *leg.ad Cai.* 271 («alégrate; estás hospedándote en casa [xap'eavitn]»).

25 Los otros dos son Hch. 20.7 y Ap.1.10. Sobre todo este asunto, y especialmente la relación de este texto con la cuestión más amplia del culto dominical, ver W. Rordorf, *El domingo. Historia del ¿¿la de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana Madrid, 1971; D.A. Carson, ed, From Sabbath toLord'sDay ABiblical, Historical and Theological Investigation,* Grand Rapids, 1982, pp. 184-186 (cap. de D. R. De Lacey); y, desde una perspectiva sabatista, S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday, A HistoricalInvestigation of the Rise of Sunday Observante in Early Christianity,* Roma, 1977, pp. 90-101.

algunas observaciones: (1) El simple hecho de que Pablo haga esa referencia implica que tiene algún significado el que separen el dinero *ese día* y no, por ejemplo, «una vez por semana». (2) Aunque ese significado puede haber sido cuestión simplemente de cuándo la gente recibía su joma [26] parece mucho más probable que se trate de un cómputo semanal con significación religiosa, especialmente por cuanto refleja la tradición judía de contar los días con referencia al sábado. (3) Esta expresión se recuerda bien en las tradiciones del Evangelio, en relación con la resurrección de Jesús de entre los muertos. El puesto fijo de esta terminología en aquellos relatos implica que tenía un interés más que simplemente histórico para la iglesia primitiva. Esto queda verificado además por la nota de Hechos 20.7, que implica muy fuertemente que Pablo y los otras esperaron en Troas hasta el «primer día de la semana» precisamente porque ése era el día en que los cristianos se reunían para la fracción del pan, es decir, su banquete en honor del Señor.

La suma de todo lo anterior, por lo tanto, implica, que éste es el día en el cual los creyentes, desde una época muy temprana, se congregaban para su celebración de culto específicamente cristiana, que incluía la Cena del Señor. Así, aun cuando ellos no necesariamente tuvieran que llevar su donativo a la asamblea ese día, era el hecho de que ese día constituía para ellos el día específicamente cristiano de la semana lo que, probablemente, hacía más cómodo para Pablo el designarlo como ocasión para que recordaran a los pobres que había entre sus hermanos y hermanas de Jerusalén.

Lo que resulta menos claro es la cláusula que, aparentemente, se propone referirse a la cantidad que apartan cada semana. DHH traduce «según lo que haya ganado». Pero probablemente eso sea demasiado moderno, especialmente para una cultura donde varias miembros de la comunidad eran esclavos y no tenían «ingresos» propiamente dichos. Es más probable que la expresión sea intencionadamente ambigua y que no signifique que cada uno debe separar todas sus «ganancias», cosa que una traducción literal del texto griego permitiría, sino que, «según haya prosperado» esa semana (RVR; cf. tb. RVA), cada uno debe apartar algo para esta colecta. No hay insinuación de un diezmo o de una contribución proporcionada; el donativo simplemente debe relacionarse con la capacidad de ellos, semana tras semana, según Dios los haya hecho prosperar.

26 Deissmann, LAE, p. 361, planteó esta sugerencia pero reconoció que no tenía apoyo conocido. Parece demasiado moderna como para tener valor.

27 Gr. o tt eav evobmsaL. El verbo es probablemente un presente de subjuntivo, tal como traduce DHH y, con diferente verbo pero igual forma gramatical, RVR.

El propósito de estas disposiciones es sencillo: «para que cuando yo llegue no se recojan entonces ofrendas». Aunque no lo diga así, ese plan también garantizará un donativo más abundante que una sola colecta en ocasión de su llegada. Su inquietud, por lo tanto, parece ser en parte que, mediante el apartar según hayan «prosperado» esa semana, habrá una suma de dinero que valga el esfuerzo de mandar personas que hagan todo el viaje hasta Jerusalén, lo cual es el asunto que aborda a continuación.

3 En esta explicación adicional acerca de cómo llegará la donación a Jerusalén puede verse que Pablo está esperando una colecta considerable. Cuando llegue el propio Pablo, él escribirá[29] «cartas de presentación» para aquellos a quienes los corintios mismos aprueben[30] para «llevar vuestro donativo (charis) a Jerusalén». Esta es ahora la segunda referencia clara a su propia visita que se propone hacer (cf. 4.18-21), las detalles de la cual se desglosarán en el párrafo siguiente (vv. 5-9). Esas cartas de presentación, o de recomendación, eran parte normal de las relaciones comerciales en la antigüedad. En el NT pueden hallarse ejemplos valiosos en Hechos 15.23-29; Romanos 16.1-2; y especialmente 2 Corintios 8.16-24, donde los párrafos finales sirven precisamente como una carta de ese tipo-[1]

Lo que resulta significativo es que Pablo haya resuelto enviar3z representantes de las congregaciones, probablemente procedentes de iglesias clave en zonas geográficas más amplias, para acompañar los donativos. Probablemente diversas razones, en parte prácticas y en parte teológicas, se hallen en la base de esa decisión. Por una parte, era probable que ellos tuvieran que llevar una suma considerable-¡todo en monedas!-, y entonces el número de personas daba mayor seguridad. Al mismo tiempo, seria

28 Hurd, pp. 201-202, interpreta que esta insistencia en que semanalmente aparten dinero indica una renuencia, por parte de los corintios, a contribuir tanto como eran capaces de dar. Pero eso trasciende con mucho la evidencia. Después de todo, éste es el mismo consejo que se ha dado a las iglesias de Galacia, por razones obvias. Una donación de un solo momento simplemente no va a satisfacer las necesidades del mismo modo que lo logrará un donativo preparado a lo largo de un período mayor.

29 La frase bt'enLarokwV podría ir con el verbo boKLlraorlte, y por eso RVR traduce «a quienes hubiereis designado por carta» (cf. RVA; Montgomery; Findlay, p. 946). Pero dado el verbo «enviaré» y la incertidumbre expresada en el v. 4 acera de si acompañarlos o no, es más probable que las cartas sean escritas por Pablo; cf. NBE: «daré cartas de presentación a los que ustedes den por buenos», y tb. DHH, BJ, aunque la traducción de estas dos es ambigua en ese punto.

30 Gr. boKLpai co; significa algo más que simplemente «escoger» o «determinar» y más bien, como en RVA, «aprobar». Para este uso en un contexto similar, ver 2 Co. 8.22.

31 A este respecto ver esp. Betz, 2 *Corinthians 8 and 9, cayos* análisis literarios son muy útiles aun cuando el autor tiene, quizás, excesiva seguridad de que esos dos capítulos representan, por consiguiente, dos cartas separadas.

32 Nótese el nepypw, «enviaré». En último análisis el proyecto es de él, no de ellos.

una forma práctica de asegurarles a las diversas iglesias la integridad básica de la empresa.[33] Por otra parte, sin duda para Pablo la representación personal sería tan importante como los donativos mismos, en su interés mayor por la unidad de la iglesia. Mucho más que en las culturas occidentales modernas, la vida real en las culturas antiguas solía tener lugar a nivel anecdótico; y el hecho de que personas vivas acompañaran tales donaciones comporta el mensaje de un «dador» y un «receptor» a la vez, infundiendo así una sensación de auténtica tangibilidad a esas donaciones. En cualquier caso, ya fuera que Pablo los acompañara o no, unos representantes de la(s) iglesia(s) «llevarán vuestro donativo»

4 En esta etapa del planeamiento, Pablo está inseguro de si también él va a ir a Jerusalén con este donativo. Su actual titubeo se halla en las palabras «si fuere propio que yo también vaya». La ra que se traduce «propio» comporta también el sentido de «digno». [5] Por lo tanto, algunos se han sentido inclinados a considerar que el sujeto de esta cláusula es la donación, lo cual implica que si el donativo lo amerita, es decir, si se trata de una suma bastante sustancial,[36] entonces puede ser que el propio Pablo lo acompañe. Pero la gramática no parece dar cabida a esa postura; [37] más bien, se trata de una cuestión de lo que es apropiado. Lo que no queda claro es: ¿«propio» o «aconsejable» desde qué perspectiva? Algunos pensarán que desde la de los corintios; entonces: «si ustedes consideran propio que yo vaya». Es más probable que esa cláusula sea mucho más ambigua y que refleje las inquietudes del propio Pablo acerca de su ministerio en Occidente y, quizás, acerca de su acogida en Jerusalén (cf. Ro. 15.23 y 31). En cualquier caso, para el momento en que escribió 2 Corintios ya había decidido acompañar la ofrenda (2 Co. 1.16; cf. Ro. 15.25) y que los hermanos lo acompañaran a él.[39]

33 **Ver, p.ej., las insinuaciones de 2 Co. 11.14-19, de que tales acusaciones están muy cerca de la superficie de la relación de ellos con Pablo.**

34 **Es difícil saber cómo interpretar la evidencia de Hch. 20.4, la cual no menciona a ningún representante de Acaya. La implicación de Ro. 15.26 es que la colecta de Corinto había tenido éxito; pero allí Pablo no menciona a Asia ni a Galacia. ¿Es que los donativos de esas últimas provincias ya habían sido enviados con representantes? ¿Y entonces, qué de la evidencia de Hch. 20.4 y 21.29? La mejor aproximación es que, por razones que no nos quedan muy claras, todos estos pasajes son solamente listados parciales de las personas y regiones involucradas.**

35 Gr. **a.%Lov; cf. 2 Ts. 1.3.**

36 **Ver, entre otros, Godet, p. 457; Findlay, p. 946; Parry, p. 246; Morris, p. 239.**

37 **El adjetivo es impersonal y va seguido de un infinitivo articular de propósito. Lo único que puede significar es: «si resulta conveniente (propio, valioso, aconsejable) que yo también vaya».**

3s **Así traduce Conzelmann, p. 294; cf. Georgi,Kollekte, p. 41.**

39 **Ahora, obviamente, sin necesidad de las cartas del v. 3.**

Lo que sucede a continuación con referencia a esta colecta queda propiamente fuera de los límites del presente comentario, ya que es asunto para 2 Corintios y Romanos. Pero hay que señalar dos puntos. En primer lugar, la evidencia de Romanos 15.26-27 deja claro que la colecta de esta iglesia finalmente se recibió, y que, según Pablo, «les pareció bueno» hacerla.[40] En segundo lugar, según 2 Corintios 8.10-11 ellos habían comenzado bien, pero no lograron llegar hasta el final con eso. Por eso fue enviado Tito -dos veces- para ayudarles a completar la empresa. La renuencia de ellos entretanto es, casi seguramente, resultado de la crisis generada por la repentina y «triste» visita de Pablo que se señala en 2 Corintios 2.1, la cual también ocasionó el (segundo) cambio de los planes de viaje que se explican en 1.15-2.13 y 7.2-16. Lo más probable es que el propuesto viaje de regreso de esa visita fuera cuando él tenía la intención de llevar consigo la ofrenda; pero la visita había sido con tanta tristeza que lo que él hizo, en vez de lo propuesto, fue pasar de Macedonia a Efeso, y en su lugar enviar a Tito con una carta. Al encontrarse de nuevo en Macedonia, Tito le informó que las cosas estaban básicamente mejor entre él y la iglesia en general, pero la cuestión de la colecta estaba completamente en suspenso. Por eso en nuestra 2 Corintios él envía a Tito y a otros tres, parte de cuyo propósito es preparar la colecta para cuando llegue Pablo. L.a evidencia de Romanos 15 es que, a pesar de estos tropiezos momentáneos, la contribución de los corintios se logró recoger al fin.

Si bien éste no es un texto primordial del NT en cuanto a las donaciones de los cristianos, por lo menos en comparación con 2 Corintios 8.1-15 ó 9.6-15, siempre hay algo que aprender aquí. El valor del proyecto en sí y la motivación teológica apropiada para dar deben buscarse en otro lado. Lo que es significativo aquí es la forma tan práctica en que se aborda el asunto. Cada semana ellos deben apartar un poco de dinero, según el Señor los haya hecho prosperar. No hay presión, no hay mañas, no hay emotividad. Había que satisfacer una necesidad, y los corintios estaban capacitados para cumplir una función para satisfacerla. En una época en que por todos lados hay campañas muy visibles de recaudación de fondos, hay algo que decir a favor del enfoque más coherente y con propósito que aquí se esboza.

[40] **De hecho, si sólo se hubieran conservado 1 Corintios y Romanos, estos dos textos se considerarían totalmente complementarios. Esta es otra porción de evidencia que debe hacer que los eruditos sean un poco menos dogmáticos en cuanto a las conclusiones basadas en documentos de un alcance tan limitado.**

2. Planes de viaje de Pablo y de Timoteo

Cap. 16.5-11

5 Iré a vosotros, cuando haya pasado por Macedonia, pues por Macedonia tengo que pasar.

6 Y podrá ser que me quede con vosotros, o aun pase el invierno, para que vosotros me encaminéis a donde haya de ir.

7 Porque no quiero veros ahora de paso, pues[1] espero estar con vosotros algún tiempo, si el Señor lo permite.

8 Pero estaré en Efeso hasta Pentecostés;

9 porque se me ha abierto puerta grande y eficaz, y muchos son los adversarios.

10 Y si llega Timoteo, mirad que esté con vosotros con tranquilidad, porque él hace la obra del Señor así como yo.

11 Por tanto, nadie le tenga en poco, sino encaminadle en paz, para que venga a mí, porque le espero con los hermanos.

En 4.17, 18-21, al calor de una discusión con los corintios acerca de su autoridad, Pablo anunció que Timoteo había sido enviado a Corinto para hacerles recordar sus caminos en el Señor, y que él mismo llegaría «muy pronto». Ahora la mención de su llegada para hacer los arreglos finales para enviar la colecta de ellos a Jerusalén (vv. 3-4) conduce a Pablo a explicar sus planes de viaje en su visita allí, y a añadir una palabra acerca de la llegada de Timoteo y de cómo han de recibirlo ellos. Tal información de viaje aparece con regularidad en sus cartas, ya sea acerca de sí mismo (Ro. 15.22-33; Fil. 2.24; Flm. 22; Tit. 3.12) o acerca de sus compañeras (Fil. 2.19-30)? En el presente caso la información es directa. Actualmente se encuentra en Efeso (vv.8-9), donde planea quedarse por lo menos hasta Pentecostés. Eso quiere decir que probablemente está escribiendo a principios de la primavera. Según estos planes, él no iba a tomar la ruta directa (por mar; v. 17), sino que iría a través de Macedonia (v. 5), donde aparentemente pasaría la mayor parte del invierno y principios del otoño, ya que espera invernar en Corinto. Aunque esto encaja con exactitud con lo descrito

t **Pablo pone un yap explicativo; el TMay dice be.**

2 **En ciertos casos adicionales explica también por qué no llegó como se suponía o se tenia esperanzas de que llegara (1 Ts. 2.17-3.5; 2 Co. 1.15-2.13).**

en Hechos 20.1-3, este últimol~asaje difícilmente puede referirse a la realización de los presentes planes. En efecto, según 2 Corintios 1.15-2.4, Pablo hizo exactamente lo contrario. Aparentemente les hizo una breve visita por mar, con la esperanza de que esto lo encaminara hacia Macedonia; desde Macedonia pensaba volver a Corinto para que ellos a su vez lo encaminaran a Jerusalén (1 Co. 1.15-16) á Pero esa breve visita desembocó en una gran crisis en la relación entre Pablo y esta iglesia, y para enderezar la situación fueron necesarias por lo menos dos cartas más y das visitas de Tito.

La forma tan directa en que Pablo expone sus propios planes de viaje no presenta la menor insinuación de que exista tensión alguna entre él y ellos a este respecto s Sin duda esta carta refleja esas tensiones en casi todas las secciones; pero también es probable que Pablo espere que esta carta actúe en lugar suyo y prepare el camino para su propia llegada. De ahí su actitud un poco despreocupada en cuanto a su propia llegada. Pero esas mismas tensiones lo llenan con más que una pequeña ansiedad en cuanto a Timoteo y la forma en que ellos han de recibirlo (vv. 10-11). Dada la naturaleza de la ofensa que Pablo, aparentemente, ha venido recibiendo de algunos sectores de la iglesia, y dado el talante personal propio de Timoteo que parece ser menos que enérgico, él les insiste en que acojan a Timoteo como acogerían al propio apóstol. De esta visita no sabemos nada más, ni siquiera si se realizó.

5 Pablo inicia el esbozo de su itinerario diciendo que tomará la ruta por tierra a través de Macedonia.[7] Aunque esas iglesias (por lo menos Filipos, Tesalónica y Berea) en general parecen haber mantenido las instrucciones de Pablo, ya han pasado varios años desde que las visitó, y por eso en este momento aparentemente planea pasar entre ellas el final de la primavera y todo el verano. La expresión «pasar por»[8] da a entender no que él piense, por decirlo así, pasar allí la noche, sino que va en una gira de supervisión por todas esas iglesias. La adición de «pues porMacedonia tengo que pasar[9]»

3 Mare, p. 294, establece esa ecuación, como si no existiera la evidencia de 2 Corintios.

4 Sobre todo este asunto ver Fee, «XAPIE».

5 No así Hurd, pp. 202-203, quien considera que la «informalidad» de estos planes es una especie de ardid por parte de Pablo para disociarse personalmente de la colecta, no sea que los corintios tengan sospechas de sus motivaciones.

6 A este respecto ver bajo 4.17, y especialmente el artículo de Funk allí mencionado (a. 37).

7 Gr. osav... btel0to (= «cuandoquiera que haya pasado a través de Macedonia»).

s Cf. 2 Co. 1.16. Ese verbo se usa frecuentemente en los Hechos para describir la actividad misionera en lugares donde no permanecían mucho tiempo (cf. 8.4, 40; 11.19; 13.6, 14).

9 Gr. btepXopa.y ejemplo del uso futurista del presente durativo. Aparentemente, una comprensión incorrecta de este verbo originó el epígrafe de la KJV en inglés: «La primera epístola a los Corintios fue escrita desde Filipos por Fstéfanas, y Fortunato, y Acaico, y Timoteo». El v. 8 elimina por completo tal posibilidad.

tiene probablemente la intención de remarcar su deseo, tanto de regresar a esas iglesias, como de hacerles saber a los corintios que el «muy pronto» de 4.19 entraña esta medida de tardanza.

6-7 Estas dos oraciones juntas recalcan el anhelo de Pablo por pasar un tiempo considerable entre ellos. Es posible que detrás de esto se halle cierta inquietud acerca de cómo va a encontrar a la iglesia cuando llegue, y si va a tomarle cierto tiempo arreglar el descalabro en las relaciones entre él y ellos. Pero si es así, eso debemos conjeturarlo a partir de lo demás que sabemos por la carta misma. Las oraciones en sí reflejan un deseo bien claro, envuelto en la incertidumbre apenas suficiente para evitar que se convierta en promesa. La esperanza se expresa primeramente como un «podrá ser lo que me quede con vosotros, o aun pase el invierno». Dados los problemas de viaje durante el inviernos[1] y dado que su viaje a Macedonia está planeado sin una fecha de conclusión determinada, esto probablemente no refleje más que una esperanza realista, en términos generales, de cómo bien pueden salir las cosas.

Pero el propósito de quedarse con ellos resulta ser una especie de sorpresa: «para que vosotros me encaminéis a donde haya de ir». El «a donde haya de ir» corrobora la duda expresada en el v. 4 acerca de su destino después de Corinto. Lo más probable es que detrás de este titubeo se halle el doble anhelo de llevar la colecta a Jerusalén y de visitar Roma. El verbo «me encaminéis»[12] es un término técnico que denota el proveerle a una persona alimentos, dinero y compañeros de viaje para garantizar una llegada segura y exitosa a su destino. Parece haber sido un medio clave de hospitalidad cristiana en la antigüedad.[13] A la luz de las tensiones en torno de su renuencia a aceptar apoyo monetario mientras estuvo entre ellos (ver bajo cae. 9), esto tiene todos los indicios de ser un ofrecimiento de paz a este respecto. Aunque él ha rehusado recibir dinero mientras estuvo entre ellos para que su evangelio fuera ofrecido «gratis», ahora les ofrece la oportunidad de que lo asistan en sus viajes ulteriores, para que de este modo ellos también tengan parte en su ministerio.

10 Gr. Mov; cf. el er tvXoL de 14.10;15.37. El uso absoluto del participio neutro, como aquí, tiende a expresar mucha mayor esperanza en cuanto al resultado. Así: «Bien puede resultar que pueda quedarme con vosotros, o aun pase el invierno.»

11 Cf. 2 Ti. 4.21. El peligro queda bien ilustrado en Hch. 27.9-44. Para una presentación completa de las dificultades de viaje en el Mediterráneo en invierno, ver F. Brandel, *The Mediterranean and theMediterranean World in theAge of Philip ll,* Nueva York, 1966, pp. 248-256.

12 Gr. nponeluuo; vuelve a aparecer en el v. 11. Con este significado, en el NT se halla en 2 Co.1.16; Ro. 15.24; Ti. 3.13; Hch.15.3; 3Jn. 6. Fuera del NT, cf.1 Mac. 12.4; 3 Esd. 4.47; ver tb. el asiento en MM.

13 Cf. Fee,1 *Timothy, p.* 167 (sobre Tit. 3.13).

La siguiente oración (v. 7) comienza con un «porque»[14] explicativo, que indica su sentido de necesidad de desarrollar esta idea de pasar tiempo con ellos. Por eso simplemente repite esta dimensión del v. 6 en nuevas palabras. No quiere verlos «ahora»[15] porque se propone ir a Macedonia (v. 5), y eso significaría «hacer sólo una visita de ~».[16] Más bien repite, repite, tiene la esperanza de pasar un tiempo con ellos, pero esta vez matiza: «si el Señor lo permite» (cf. 4.19). Como siempre, los planes de Pablo, están, en última instancia, sujetos a Cristo.

8 Primero explicó su determinación de ir a Macedonia (v. 5), luego su deseo de pasar un buen tiempo en Corinto (vv. 6-7). Ahora ofrece una palabra final acerca de la actual situación en Efeso. Tiene planes de permanecer allí «hasta Pentecostés». Esto último es una nota especialmente curiosa, dado que las iglesias tanto de Efeso como de Corinto eran predominantemente gentiles. Por lo menos es un reflejo de la herencia judía de Pablo en la cual, así como la semana se divide por días a partir del sábado (v. 3), así el año se divide por las fiestas anuales. Por lo tanto, no implica necesariamente que él y las iglesias observaran esa fiesta, sino que es un punto de referencia cómodo para un período a mediados de la primavera. Por otro lado, una mención tan casual de esa fiesta en este modo (cf. Hch. 20.16) puede sugerir que la iglesia, ya muy tempranamente, veía una significación cristiana en esta fiesta, probablemente como resultado del nacimiento de la iglesia el Día de Pentecostés. Algunos han sugerido, sobre la base de esta referencia y la alusión a Cristo como el cordero pascual en 5.7, que la carta debe haber sido escrita cerca de la Pascua.[17] Bien puede ser así, pero con igual facilidad puede haber sido antes como después de la Pascua. Si bien «Pentecostés», en un sentido técnico, se refiere a la «fiesta de los cincuenta días» que seguía a la Pascua judía, llegó a usarse como forma abreviada para «el día de Pentecostés», la celebración del quincuagésimo día. Lo más probable es que Pablo se refiera a ese día.

9 Con este versículo explica Pablo por qué se propone quedarse un tiempo más en Efeso: Por una parte, «se me ha abierto puerta grande[18] y

14 Gr. yctp.

15 Gr. apL, «en este momento». En cuanto a su uso en esta carta, ver 4.11, 13; 13.12; 15.6. Ha sido punto de considerable debate si este adverbio implica una visita breve anterior, e. d., «no quiero hacer otra visita `de paso'». Pero la gramática no exige tal cosa, ni la evidencia histórica la apoya.

16 Ahora no es bLEpXollocr sino sv napo&o, palabra que evita en 2 Co. 1.15-16 al explicar qué lo motivó a hacer precisamente eso. Más bien esperaba ofrecerles la «gracia» de que lo encaminaran para su viaje dos veces.

17 Ver el análisis en o. Á bajo 5.7. Ver tb. Rordorf, *Sunday, pp.* 195-196.

la Para esta metáfora, ver tb. 2 Co. 2.12; Col. 4.3.

eficazr[19] mientras que, por otro lado, «muchos son los adversarios». En cierto sentido estas dos oraciones describen las faenas de Pablo durante toda su vida como misionero cristiano.. Puesto que aquí no se dan datos específicos y no puede fecharse el material de los Hechos, uno tiene razón de titubear a la hora de identificar algo de esto con ese último material. Sin embargo, hay que señalar algunas correspondencias significativas. En Hechos 19.22, Pablo ya ha enviado a Timoteo delante de sí, aunque probablemente Lucas ha comprimido un poco, en el v. 21, el relato de los planes de Pablo. Además, la imagen que da Pablo efectivamente coincide con el cuadro que pinta Lucas del considerable éxito de la misión de Pablo en esa ciudad, que finalmente ocasionó el conflicto con los mercaderes de recuerdos en el templo de Artemisa (Hch.19.23-41). Ciertamente es posible, por lo tanto, y especialmente a la luz de 1 Corintios 15.32, que en el momento en que se escribió esta carta Pablo estuviera previendo con certeza un alboroto parecido a aquel que, finalmente, instigaría Demetrio. En cualquier caso, estos pasajes juntos dan una descripción clara de la oposición al evangelio por parte de los de afuera. No debería sorprender que, en este caso, hubiera provenido de parte de la religión pagana.

10-11 A partir de sus propios planes de viaje y la reflexión momentánea sobre la oposición, Pablo recuerda a Timoteo y la probabilidad de que llegue a Corinto en algún momento de su trayecto. En 4.17 Pablo había dicho explícitamente que les había enviado a Timoteo. Por lo tanto, la prótasis de esta cláusula condicional probablemente no tiene el propósito de insinuar dudas acerca de si va a llegar o no. Más bien, expresa incertidumbre en cuanto al momento real de la llegada; y, en todo caso, dada la naturaleza de los viajes en la antigüedad, también da cabida a una apropiada vacilación en cuanto al acontecimiento mismo. Por eso, probablemente lo que Pablo quiere decir es: «cuandoquiera que llegue Timoteo»[20] Parece haber poca duda en cuanto a que él esperaba que en cierto momento llegara.

Es de interés, sin embargo, la inquietud de Pablo acerca de la recepción a Timoteo. Si en los vv. 1-9 no ha habido muchas insinuaciones explícitas de las tensiones entre Pablo y esta iglesia, estas oraciones acerca de Timoteo vuelven a enfocar ese asunto, especialmente a la luz del hecho de que Timoteo había trabajado con Pablo en la fundación de esa iglesia durante bastante más de un año. ¿Por qué, entonces, iba a temer Pablo que un antiguo amigo no fuera bien recibido? Lo más probable es que sea (1) porque sabía que el sentimiento contra él mismo en esa iglesia era bastante fuerte, y que

19 Gr. evepyrl5(cf. He. 4.12; Fim. 6). la trad. de RVR es literal; cf. DHH: «porque tengo una gran oportunidad de trabajar en la obra del Señor y obtener buenos resultados».

20 Ver BAGD, Id: «A veces el significado ... se acerca mucho al de arav, cuandoquiera que».

casi con toda seguridad se desbordaría hacia Timoteo, y (2) porque Timoteo había sido enviado allá específicamente para «recordarles mi proceden» (4.17). Por eso les insiste: «mirad que esté con vosotros con tranquilidad». El hecho mismo de que se emita una advertencia tan fuerte es suficiente evidencia de la preocupación de Pablo.

La segunda cláusula se propone poner en perspectiva la primera: «Porque él hace la obra del Señor[21] así como yo». Es decir, ellos deben tratar a Timoteo como a quien está allí en lugar de Pablo, ministrando en vez de él. Pero una palabra que ordinariamente sería de elogio y seguridad puede no serlo en este caso, por lo cual Pablo añade una advertencia adicional: «Por tanto, nadie le tenga en poco».[22] También aquí, es difícil encontrar razón para esta advertencia a no ser que Pablo temiera que el desprecio que algunos tenían por él fuera a hacerse extensivo a su joven colega.

Puesto que Timoteo iba a llegar como delegado personal de Pablo, él le pide a la comunidad que le dispense el mismo trato que él mismo esperaba recibir de ellos (v. 6), a saber, «encaminadle[23] en paz». La adición de «en paz» probablemente sea un reflejo del tradicional shalom judío; de modo que quiere que le provean a sus necesidades, de manera que pueda regresar a donde está Pablo y ser puesto en camino con la tradicional bendición de «paz». Todo esto es «para que venga a mí», si bien no hay aquí indicio alguno de si se refiere a encontrarse con él en Efeso o en Macedonia.

Tampoco es muy claro qué significa eso de «con los hermanos». En el texto griego, podría significar: «yo, junto con los hermanos, estoy esperándolo». Quienes asumen esta postura generalmente consideran que se refiere a los mismos hermanos mencionados en el v.12, es decir, a los tres corintios mencionados en el v. 15. Pero eso tiene poco sentido puesto que, si esperan que Timoteo vuelva antes de que esta carta sea enviada, no hay para qué decirlo, a menos que uno quisiera argumentar también que esta carta fue enviada de regreso a Corinto sin estos tres hombres, cosa que es extremadamente improbable. Por otro lado, aquellos que interpretan que se refiere a unos hermanos cuya llegada era esperada junto con Timoteo, encuentran parecidas desventajas. En Hechos 19.22 se dice que Erasmo lo acompaña. ¿Será que esta referencia incluye también a otros a quienes Lucas no menciona, que acompañaron a Timoteo durante todo el viaje? Si es así, lo cual parece probable, entonces resalta aún más el interés por el trato que den

rn Gr. So epyov KVpLau epyat eTat- En cuanto a esta palabra en referencia al ministerio del evangelio, ver bajo 3.13-15; 4.12; y 15.58.

22 Gr. e4auOevrloq; ver bajo 1.28 y 6.4. La palabra significa básicamente «despreciar», «menospreciar». Esto ha de entenderse en el contexto del conflicto entre esta iglesia y su apóstol.

23 Gr. IIpone¡LipaTe, como en v. 6.

a Timoteo. Y si no, entonces no tenemos absolutamente ninguna forma de saber a quiénes se refiere.[24]

Nos quedamos preguntándonos cómo resultó esta visita de Timoteo, puesto que en las cartas de Pablo no hay ninguna mención ulterior de ella. En cualquier caso, dos cosas son seguras. Primero, poco después de esta carta Pablo hace exactamente lo contrario de lo que dicen los planes que aquí expone, y realiza una visita repentina e inesperada a Corinto. Por qué lo haya hecho es puramente una cuestión de conjeturas, pero el que haya alterado tan radicalmente sus planes sugiere que, quizás, el regreso de Timoteo le dio razones para alarmarse todavía más en lo referente a esta iglesia. El hecho de que la visita resultara una explosión tan tremenda, aparentemente bajo el liderazgo de cierta persona en particular, y que la visita fuera tan dolorosa para Pablo que él rehusó volver por el momento, parece dar cierto mérito a esta sugerencia. Segundo, lo que sí hizo Pablo fue enviar a Tito de regreso a Corinto en vez de ir él o Timoteo (2 Co. 3.13; 7.6-7). Por ahora, ninguno de ellos dos es persona grata para la comunidad; también significa que Tito debe haber sido hombre de extraordinaria gracia. Este, por lo menos, es un intento viable de dar cierta explicación a estas porciones tan fragmentarias de información histórica.

H. ACERCA DE LA LLEGADA DE APOLOS

Cap. 16.12

> 12 Acerca del hermano Apolos, l mucho le rogué que fuese a vosotros con los hermanos, mas de ninguna manera tuvo voluntad de ir por ahora; pero irá cuando tenga oportunidad.

Después de estos asuntos personales referentes a los planes de viaje de él

u Entre las especulaciones se incluye a algunos efesios que van acompañando a los tres delegados corintios, de regreso a Corinto con esta carta (ver v. 17), y que quizás se espera que regresen junto con Timoteo.

25 Esta afirmación se basa en una visión de 2 Co. 1-7 que considera que el material desde 1.8 hasta 2.14 y desde 7.2 hasta 16 esbásicamente una narración cronológica de los intercambios más recientes entre Pablo y ellos. Si es así, entonces el hombre de 2.5-11 que necesita ser restaurado por ellos es probablemente el mismo de 7.12 que ofendió a otro. Si la parte agraviada es Pablo, todo esto tiene mucho sentido.

1 Los testigos occidentales (D' F G a Ambst) y Alef• añaden bnko vluv 0L6 (= «os hago saber que»). **Esto podrfa explicarse bien como texto original puesto que, de ese** modo, Pablo estaría protestando su propia inocencia en eso de que no llegara Apolos. Pero si es original, es difícil darcuenta de su omisión deliberada en el resto de la tradición textual. Por lo tanto, lo más probable es que se trate de un intento de mejorar la oración de Pablo, la cual resulta un poco rara debido a la frase inicial nept. be.

mismo y de Timoteo, uno bien podría esperar que Pablo pusiera fin a la carta, cosa que en efecto comenzará a hacer en el v. 13. Pero antes de eso necesita tratar un asunto final de la carta de ellos. Aparentemente le han pedido que le solicite a Apolos que vuelva y ejerza el ministerio entre ellos. El hecho de que Pablo lo hiciera así probablemente diga muchísimo acerca de cómo se veía él a sí mismo como apóstol, al igual que otros puntos de esta carta. Aunque se trate de una oración breve, y fácil de pasar por alto a la luz de algunos de los momentos resonantes de esta Epístola, sin duda hay aquí un retazo de la vida de Pablo que pone en su perspectiva apropiada muchos elementos de esta carta.

12 El sexto y último «en cuanto a»[2] con que comienza esta oración da a entender que este pasaje surge también en respuesta a la carta de ellos. Su contenido apoya todavía más ese punto de vista. Dada la naturaleza del problema abordado en 1.10-4.21, es difícil imaginar alguna circunstancia en la que el propio Pablo hubiera tomado la iniciativa de solicitarle a Apolos[3] que regresara a Corinto. Lo que esto significa, por tanto, es que los corintios, en su carta a Pablo, han pedido el regreso de Apolos. Lo notable es que Pablo accediera: «Mucho le rogué[4] que fuese a vosotros con los hermanos». Los «hermanos» en este caso son, casi con toda seguridad, los tres mencionados en el v. 17, quienes, presumiblemente, trajeron a Pablo la carta escrita por los corintios y ahora van de regreso con la carta que él les dirige. Puesto que ellos van hacia allá, y puesto que obviamente Apolos es muy querido para muchos en la comunidad, Pablo le ruega que vaya también, tal vez como muestra de su parte de la completa armonía entre ellos dos.

Pero por ahora Apolos se resiste al ruego, tanto de Pablo como de la iglesia. Sin embargo, no queda claro de quiénes la «voluntad» que interviene en este rechazo: si de Apolos o de Dios. La oración griega es muy ambigua (cf. RVA, y dice literalmente: «Y del todo no había[5] voluntad para que ahora fuera». Aunque puede alegarse con buena razón que esto se refiere a la voluntad de Dios,[6] la ausencia de modificadores sugiere que se ha de

2 Ver bajo 7.1(cf. v. 1 arriba).

3 Lit. «Apolos el hermano». En cuanto al uso absoluto de «hermano» para los compañeros de Pablo, ver bajo 1.1.

4 Gr. napaicakeaa (ver bajo v. 15); cf. el uso en 1.10; 4.13, 16.

5 Como varios han señalado (p.ej., Conzelmann, p. 297), tanto este pretérito inusitado como la ausencia de un saludo por parte de Apolos en 1.16 16.20 sugieren que quizás él no estaba presente cuando la carta se escribió. ¿Es que Pablo le rogó que fuera a Corinto, pero luego Apolos se fue, entretanto, a otra zona de ministerio?

6 El argumento más fuerte a su favor es también el argumento más fuerte para pensar que se trata de la voluntad de Apolos: el uso absoluto de la palabra, sin modificador. Cf. Ro. 2.18. Entre quienesasumen esta postura están Moffatt, p.185; Héring, p.185; Ruef, p.184; Barrett, p. 391; Bruce, p. 160; G. Schrenk, TDNT lll, p. 59.

entender dentro de su contexto inmediato. Puesto que Apolos es el sujeto de la cláusula final, «cuando tenga oportunidad», uno puede presuponer con razón que también es él quien ha resuelto no ir ahora. Si es así, entonces probablemente esa renuencia dice tanto acerca del carácter de Apolos como lo dice de Pablo el que se lo haya rogado. Lo más probable es que él se negara a ir precisamente porque, junto con Pablo, se resistía a cualquier insinuación de que alguno de los dos hubiera tomado partido en la contienda interna que, bajo el nombre de uno y otro, estaba desarrollándose en esa iglesia.

Dos cosas referentes a esta solicitud son especialmente significativas para esta carta. Primero, esto es evidencia cierta de que Pablo no consideraba al propio Apolos responsable de la dificultad abordada en los capítulos 1-4. Además, tanto la petición misma como la designación «el hermano» indican que la visión de Pablo de su mutua unidad en el ministerio, expresada en 3.5-9, describe el panorama tal como Pablo de veras lo ve, y no como él lo diría en una forma idealista. Ambos son colaboradores bajo la autoridad de Dios; desde el punto de vista de Pablo no hay ninguna rivalidad entre ellos.

Segundo, éste es un texto particularmente importante a la hora de armar la visión que tiene Pablo tanto de su propio ministerio como de su verdadera relación con la iglesia. Poco puede dudarse de que para él, varios de los problemas que se han tratado en esta carta en diversas formas plantean amenazas a su autoridad apostólica en esta comunidad. A veces él asume el reto en formas tan vigorosas (p.ej., 4.18-21; 9.1-27) que uno podría formarse la impresión de que Pablo, como suele ocurrir en la iglesia, había identificado a tal punto al evangelio y a la iglesia con su propio ministerio, que una amenaza al uno (su ministerio) se considera como una amenaza al otro (el evangelio). Aveces parece ser precisamente esto lo que dice. Pero en 35-23, y otra vez en 4.1-13, lo pone todo en perspectiva. El evangelio es cosa de Dios, y sólo de Dios, y por consiguiente también lo es la iglesia. La iglesia, alega Pablo con vigor, ni le pertenece a Dios por medio de Cristo, y todos sus ministros, incluso los fundadores (!), son meros servidores. Esta última palabra acerca de Apolos es evidencia viva de que Pablo vale tanto como su palabra. Si la iglesia de Corinto fuera de Pablo, la última persona que él quisiera que regrese allá sería Apolos. De hecho, la verdadera presión consistiría en evitar que él se acerque durante algún tiempo, mientras las cosas se calman. Pero Pablo no es así. Apolos había regado lo que Pablo había sembrado (3.6); y «todo es vuestro» en Cristo Jesús, incluso Apolos (3.21-22). Así que, en aras del crecimiento de la comunidad, él puede rogarle a Apolos que regrese, a pesar de algunas de las dificultades inherentes que eso comportaría. He aquí otro fragmento de evidencia clara, junto con Filipenses 1.12-18, de la increíble grandeza del Apóstol de los gentiles ... mucho mayor que la de muchos de sus detractores, se inclinaría uno a decir.

IV. ASUNTOS CONCLUSIVOS

Cap. 16.13-24

En 1.1-9 se señaló que en casi todas las cartas del período grecorromano aparece un triple saludo, seguido a menudo de una acción de gracias u oración, y que Pablo seguía esa forma estándar pero la adaptaba totalmente a las realidades del evangelio. Las conclusiones de las cartas, por otro lado, carecían de una forma estándar; se hallan diversos elementos, pero no todos ellos aparecen en determinada carta.[1] El único elemento bastante constante era un deseo final; entre otros elementos se encuentran: saludos, un deseo de salud, la fecha, un autógrafo final, y posdatas.

Como antes, Pablo utiliza algunos de estos convencionalismos y los adapta libremente a sus propios intereses. Puesto que la forma misma no era constante, no es de extrañar que no haya una forma estándar en sus cartas; utiliza algunos de los elementos que ya están disponibles, pero también añade algunos de su cosecha. En términos generales sus conclusiones contienen (1) comentarios exhortativos, (2) un deseo de paz, (3) saludos, incluyendo (4) la exhortación a saludarse unos a otros con un beso santo y (5) un saludo autógrafo, y (6) una acción de gracias/bendición. Nuestra carta sigue esta forma con las siguientes excepciones: (a) no hay un deseo de paz;[2] (b) una breve advertencia se inserta entre el saludo autógrafo (v. 21) y la acción de gracias/bendición (v. 23); y (c) la acción de gracias/bendición, que es el elemento final en todas sus cartas, va seguido en este caso por el deseo personal del amor de Pablo (v. 24).

De manera que, comenzando con el v. 13, Pablo empieza a concluir su carta. En este caso los elementos incluyen:

(1) vv. 13-18 Comentarios exhortativos
[(2) ausente: deseo de paz]
(3) vv. 19-20a Saludos
(4) v. 20b El beso santo
(5) v. 21 Conclusión autógrafa
(*) v. 22 Advertencia interruptiva
(6) v. 23 Acción de gracias/bendición
(*) v. 24 Deseo personal de amor

1 Para un análisis detallado de este material, ver Gamble, *Textual History*, pp. 56-83.

2 El cual también falta en Colosenses, Filemón, y las Epístolas Pastorales.

Como siempre en Pablo, estos elementos no sólo reflejan las circunstancias actuales de esta carta sino que también van marcados de principio a fin por el singular compromiso de Pablo con el evangelio.

A. EXHORTACIONES CONCLUSIVAS

Cap. 16.13-18

13 Velad, estad firmes en la fe; portaos varonilmente, y esforzaos.

14 Todas vuestras cosas sean hechas con amor.

15 Hermanos, ya sabéis que la familia de Estéfanas[3] es las primicias de Acaya, y que ellos se han dedicado al servicio de los santos.

16 Os ruego que os sujetéis a personas como ellos, y a todos las que ayudan y trabajan.

17 Me regocijo con la venida de Estéfanas, de Fortunato y de Acaico, pues ellos han suplido vuestra ausencia.

18 Porque confortaron mi espíritu y el vuestro; reconoced, pues, a tales personas.

Esta parte exhortativa de la conclusión consta de tres partes. La primera (vv.13-14) consiste en una serie de cinco imperativos en cadena que parecen tratarse de una especie de parénesis generalizada que podría encajar en cualquiera de las cartas de Pablo; al mismo tiempo, sin embargo, algunas de ellos en particular parecen reflejar la situación corintia. Estos van seguidos (vv. 15-16) de un período-parakaló (= os ruego)[4] de una especie que aparece en otros lugares en las conclusiones paulinas. Como en otros casos, tienen que ver con relaciones dentro de la comunidad a la que se le habla, en este caso con el reconocimiento apropiado a la familia de Estéfanas. A esto se añade una palabra acerca de la presencia de Estéfanas, Fortunato y Acaico (vv. 17-18), que casi seguramente son los portadores de la carta de los corintios a Pablo, y probablemente regresarán a Corinto con esta carta.

Los asuntos de los vv. 15-18 están llenos de puntos de interés, tanto en lo referente a la manera en que estos hombres se relacionan con Pablo, por

[3] En la tradición occidental se dieron diversas asimilaciones al v. 17: D 104 629 1175 2464 pc añaden «y Fortunato»; C'vid F G 365 2495 pe a Pelagio añaden «y Fortunato y Acaico».

[4] Sobre este asunto ver bajo 1.10 (n. 20 en particular).

[5] Ver 1 Ts. 5.12-14; Ro. 16.17-20; cf. Fil. 4.2-3. Cf. Bjerkelund, Parakaló, p. 113.

una parte, como, por otra, con respecto a las disputas de 1.10-12. Tanto el hecho de que Pablo dedique todo este espacio a ese asunto, como el de que Estéfanas, al menos probablemente, sea representativo de aquellos que sor' leales a Pablo, sugieren que éste es un reflejo más de la tensión que existe entre él y la iglesia. Pero sobre estos asuntos no puede decirse nada definitivo.

13 La primera serie de imperativos es tan sorprendente como abrupta Probablemente la mejor forma de explicar su presencia sea de modo formal: como se señaló anteriormente, y especialmente en las cartas más tempranas, Pablo parece haber desarrollado el hábito de iniciar sus conclusiones coil palabras de exhortación, como si se resistiera a estampar su firma final sirl una última palabra de insistencia. Estos primeros cuatro imperativos está, relacionados entre sí en cuanto que llaman a velar y mantenerse firmes e, cuanto a la fe misma (cf. 15.58). A la luz de todo lo que ha venido anteriormente, es probable que Pablo esté instándolos a la lealtad al evangelio tal como lo habían recibido de él.

Primero, a los corintios se les exhorta a «velar» o «estar alerta». Este imperativo aparece en otros lugares del NT, incluyendo Pablo, en contextos escatológicos, para insistir en la vigilancia a la luz del retorno del Señor. Pero también puede ser un llam acto a la vigilancia en relación con el enemigo (1 P. 5.8) o con influencias corruptoras (Hch. 20.31). Dado el contexto pleno de 1 Corintias, lo más probable es que se tenga en mente esto último, como diciendo «estén en guardia». Esto parece más probable a la luz del segundo imperativo, «estad firmes[9] en la fe», que es una versión modificada de la inquietud expresada en 15.1 y 58 (cf. 10.12). En Pablo este verbo tiene invariablemente el sentido de «estar de pie» firme en Cristo, en contraposición a «caer». El uso de «en la fe»[10] en lugar de «el evangelio» es evidencia

6 Cf. 1 Ts. 5.16-22; 2 Co. 13.11.

7 Spicq,Agape, p.181(pp. 120-121), sugiere que reflejan órdenes militares, cf. Godet, P. 464.

8 Gr. ypngopet.te. Ver 1 Ts. 5.6, 10 y Col. 4.2, sus únicas otras apariciones en Pablo; cf. Mr. 13.34, 35, 37 y paralelos, y Ap. 3.3.

9 Gr. ornrceze, verbo que, en toda la literatura griega, aparece por primera vez en Pablo; aparentemente se trata de una nueva forma tomada del perfecto de Larrllu_ Cf. 1 Ts. 3.8; 2 Ts. 2.15; Gá. 5.1; Ro. 14.4; Fil. 1.27; 4.1. Ver el comentario de W. Grundmann, TPIVT VII, pp. 636-638.

10 En inglés la RSV traduce «en vuestra fe», postura que asumen tb. Parry, p. 249; Grosheide, p. 402; y Barrett, p. 393, quien concede que puede tenerse en mente lo otro, pero sugiere que a fin de cuentas la diferencia es poca, puesto que «significaría entonces la religión ctistiana, la religión que (del lado humano) se caracteriza por la confianza y la obediencia» · Esto es cierto, desde luego, pero la combinación de la preposición ev (que hace que el uso de 2 Co. 1.24 no resulte comparable) y el artículo xrl indica que significa «en la fe» (= locativo de esfera; cf. Ellis, p. 170, n. 88); el contexto sugiere que, por lo tanto, es comparable con «el evangelio».

clara de que en Pablo, desde el mismo principio, este sustantivo puede referirse al contenido de lo que se cree, así como a la actividad misma de confiar."

Los imperativos tercero y cuarto de esta lista son llamados a la valentía, en los cuales Pablo parece estar evocando el lenguaje del Sal. 31.24. [12] Ordinariamente uno esperaría esos imperativos en un contexto de oposición externa; pero en el presente contexto Pablo probablemente está exhortándolos a mantenerse firmes en el evangelio que él ha predicado, y a hacerlo valerosamente frente a los errores y aberraciones de conducta que abundan entre ellos.

14 Los imperativos precedentes tienen que ver básicamente con que ellos permanezcan fieles al evangelio mismo, y este último con sus relaciones mutuas. Lo de «todas vuestras cosas sean hechas con amor» hace eco del capítulo 13. Aparte de ese capítulo, esta palabra no aparece con frecuencia en la carta, pero su aparición aquí y en el pasaje crucial de 8.1-3, así como en el corazón de todas las instrucciones éticas de Pablo, [13] nos hace ver con certeza que, al modo de ver de Pablo, este es el imperativo que abarca gran parte de lo que se ha dicho anteriormente. «Todas las cosas» incluiría las querellas que se hacen en nombre de los líderes y que se mencionan en los capítulos 1-3; la actitud de ellos para con él en los capítulos 4 y 9; las demandas judiciales en 6.1-11; las relaciones conyugales en el capítulo 7; la ofensa a los débiles por parte de los que tienen «conocimiento» en 8.1-10.22; la ofensa a los pobres en la Cena del Señor; y sus fallas en la edificación de la iglesia en el culto en los capítulos 12-14. Si ellos hicieran «todas las cosas con amor», entonces esas otras cosas no estarían sucediendo. Por lo tanto no constituye sorpresa alguna el que ésta sea la última expresión de parénesis en la carta.

15 El ruego de este breve párrafo (vv. 15-18), de que honren a la familia de Estéfanas y a otros como él que se esfuerzan entre ellos, tiene su precedente en 1 Tesalonicnses 5.12-14. Sin embargo, al igual que con las vv.13-14, este material no ha de explicarse simplemente sobre bases formales. Esto

11 Esto es especialmente digno de mención ala luz de la afirmación, frecuentemente repetida pero inexacta, con referencia alas Epístolas Pastorales, de que el uso de «fe» en dichas cartas no refleja el uso «distintivo» que hace Pablo de esta palabra. Eso es juzgarlo todo a la luz de Gálatas y Romanos, e incluso allí equivale a pasar por alto Gá. 1.23. Cf. Fee,1 Timothy, p. 8.

12 LXX Sal. 30.25; cf. 26.14; 2 S. 10.12. Esto parece tanto más probable puesto que de los dos verbos, avbpttogat. aparece sólo aquí ea el NT y upas~, el otro ánico pasto en Pablo donde aparece es en EL 3.16, con en sentido considerablemente diferente. Ei verbo avbpLIopat. significa «portarse como varón», noción frecuente en la antigüedad como llamado al valor frente al peligro (como en castellano «¡sean hombresl»}

13 Ver a. 38 bajo 8.1 y a. 27 bajo 13.1.

queda claro en el presente caso por la misma torpeza de los vv. 15-16, a través de la cual brota el énfasis de Pablo. La cláusula del v. 16 es, propiamente dicha, el complemento (objetivo) del verbo inicial, «Os ruego, hermanos».[14] Pero se suspende para dar cabida al paréntesis explicativo que da la razón de por qué deben sujetarse a Estéfanas y su familia: «Sabéis que la familia de Estéfanas es, etc.» El resultado es un énfasis peculiar en Estéfanas, y en la necesidad de los corintios de darle un reconocimiento especial, a lo cual se añade entonces que ellos deben sujetarse a todos los que trabajan de ese modo entre ellos. Este fuerte elogio de Estéfanas implica que éste se había mantenido leal a Pablo en las actuales tensiones dentro de la comunidad. El lenguaje del v. 16 deja ver con certeza, además, que él es un dirigente en la iglesia. Es muy probable que sea también la fuente de más información acerca de la condición de la iglesia, muy aparte de la carta de ellos.

Al colocar en el foco de atención «la familia de Estéfanas»,[15] Pablo está recordándoles dos cosas acerca de Estéfanas que ya ellos saben bien.[16] Primero, esa «familia» fue «las primicias[17] de [la provincia de] Acaya».[18] Es imposible determinar quiénes pueden haber compuesto la familia, que incluía por lo menos dos o más miembros adultos, puesto que el segundo verbo es plural, «ellos se han dedicado al servicio de los santos». Es posible, si bien no existe ningún modo de probarlo, que Fortunato y Acaico fueran por su parte miembros de esta casa, tal vez como esclavos o como libertos adjuntos.[19]

Segundo, Estéfanas y su familia se destacan entre los creyentes corintios

14 Ver n. 22 bajo 1.10.

15 En cuanto a esta «familia», ver bajo 1.16

16 Gr. otbaze; en cuanto a este verbo como recordatorio, ver bajo 1.16 y 12.2.

17 Gr. *anapXq* (ver bajo 15.20); así que no son simplemente «la primera [familia] que en la región de Acaya se convirtió al evangelio» (DHH), sino que, en tanto «primicias», eran la promesa de la cosecha que vendría. En cuanto a este uso para referirse a los primeros conversos de una provincia o ciudad, ver 2 Ts. 2.13 y Ro. 16.15. El hecho de que éstos estuvieran entre los primeros conversos de Pablo en esta ciudad explica el hecho de que él los hubiera bautizado (1.16). Ellis, p. 20, sugiere que aquí *anapxn* significa «los primogénitos consagrados que, como los levitas, son apartados para la obra de Dios». Pero eso va en contra de los otros usos paulinos del término. Sin embargo, ver C. Spicq, «'AIIAPXH. Note de lexicographie meo-testamenta ice», *The New Testament Age, Essays in Honor of Bo Reicke, W. C.* Weinrich, ed., Macon, Georgia, 1984, II, pp. 493-502, quien también ve esta metáfora en un sentido más activo que pasivo (= «las primicias que se consagran a Cristo en tal y tal región»).

1s Esto es válido, para Pablo a pesar de la evidencia de Hch. 17.34. Lo más probable es que Pablo usara el término aquí en su sentido más limitado para referirse al.Peloponeso, y especialmente a Corinto como capital de la-provincia.

19 Ver más bajo v. 17. Con respecto al estudio de esclavos y libemos en estos contextos, ver bajo 7.21 y 22.

por haberse «dedicado[20] al servicio para[21] 1os santos» 22 He aquí personas que, en una entrega de sí mismas, se han hecho cargo de ministrar a otros en Corinto. No podemos estar seguros en cuanto a los detalles de este «servicio», ya que la palabra es lo suficientemente ambigua como para abarcar una diversidad de «ministerios», entre ellos el de enseñar y predicar.[23] Es posible que la casa de Estéfanas también haya servido como uno de los lugares de reunión, en cuyo caso él seria también uno de los «anfitriones» de la Cena del Señor. Pero esto tampoco puede saberse a ciencia cierta. El contenido del v. 16, que incluye tanto la insistencia a «sujetarse» a «la familia de Estéfanas» y la adición de «y a todos los que ayudan y trabajan», implica que probablemente el ministerio de ellos no se limitaba a buenas obras de servicio entre los creyentes, sino que también incluía alguna responsabilidad por el ministerio de la Palabra.

16 Esta oración sirve de complemento al verbo «ruego», que da inicio al v. 15. [24] Lo que a Pablo le interesa es que los corintios le den el reconocimiento adecuado a Estéfanas y a su familia. Es así: «Os ruego ... que también[25] os sujetéis[26] a personas como ellos, y a todos los que ayudan y trabajan». El verbo «sujetarse» se usa solamente aquí en el NT para referirse a la relación de una comunidad cristiana con aquellos que trabajan en su seno.[27] Si bien eso posiblemente podría significar sujetarse a ellos

20 Gr. ESechav eavsous (lit. «se designaron a sí mismos»), combinación que se usa comúnmente para expresar este giro.

n En griego es un dativo, y no un genitivo como lo traduce RVR; indica las *personas para quienes* se prestaba su servicio.

22 La frase casi idéntica «el servicio de los santos» aparece en 2 Co. 8.4 y 9.1 para referirse a la colecta para los santos de Jerusalén. Ruef, p.186, opina que aquítambién se tiene en mente eso. Pero el aoristo del verbo, el contenido del v.16, y el contexto del párrafo en su conjunto se oponen a ello; aquí los «santos» son los propios corintios, como en 1.2, y es entre ellos que se ha realizado el «ministerio».

23 Gr. bta¢ovra; ver n. 14 bajo 12.5 y n. 13 bajo 16.1.

24 Zerwick, BG, p. 415, sugiere que este uso de rva es imperativo. Eso haría del v. 15a una cláusula independiente sin complemento; pero, como el verbo napaxa>.w exige algún tipo de complemento, ya sea explícito o implícito, esta cláusula con tva cumple esa función de complemento, aunque se siga la ruta de Zerwick en cuanto a nomenclatura gramatical.

25 Gr. xaL, que RVR omite sin buena razón (aunque cf. Conzelmann, p. 298, que advierte del peligro de sobrecargar esta palabra). Pablo está insistiéndoles que no se limiten a «reconocerlos» por su servicio a los santos, sino que ***también*** se sujeten a esas personas. O tal vez el xai. recoja el servicio de la familia de Estéfanas (=«vosotros por vuestra parte»). Ver la nota siguiente.

26 Gr. unosavagaoe; cL 15.27-28. Probablemente haya aquíuna especie de juegode palabras. Ellos «se designaron a sí mismo» (eta;av eavsous) como siervos vuestros; vosotros, a la vez, debéis «sujetaras» (vaotaaaga0e) a ellos.

27 Holladay, p. 215, se equivoca al citar Tit. 3.1, que, como Ro. 13.1-6, se refiere a los gobernantes seculares.

en alguna forma de obediencia,[28] tanto el contexto como el pasaje similar de 1 Tesalonicenses 5.12-13 sugieren más bien que significa «sujeción en el sentido de ceder voluntariamente en amor» (BAGD), similar a Efesios 5.21, donde a todos se les insta a «sujetarse unos a otros en el temor de Cristo`'

En primera instancia esto se refiere a «la familia de Estéfanas»[29] que es lo que deben significar las palabras «a personas como ellos». Es decir, con esta expresión Pablo no está simplemente generalizando; eso es lo que hará en la frase siguiente. Aquí se refiere particularmente a Estéfanas Y a los otros miembros de su familia, que muy bien podría incluir a su esposa y a sus esclavos o libemos. En cualquier caso, para Pablo la clave de ese respeto o «sujeción» no es el sexo ni la condición socioeconómica sino el ministerio, como queda claro con la adición «y a todos los que ayudan Y trabajan». La colocación de estas dos palabras se refiere casi seguramente al ministerio del evangelio 30 Esta adición final expande el ruego jnjcjado en el v. 15, para incluir a todos los que de ese modo trabajan entre ellos en aras del evangelio. Pero el hecho de que aparezca simplemente como una adición implica que la verdadera insistencia del pasaje tiene que ver con las actitudes de ellos para con Estéfanas. Aunque, como en los vv. 10-11, no podemos estar seguros, esto parece un intento más por pace de Pablo de instar a los corintios a que no sólo lo acepten a él mismo Y su propio ministerio, sino que también extiendan la aceptación a aquellos que son colaboradores suyos.

17 Esta oración resulta de utilidad para poner en perspectiva i algunos puntos de los dos versículos precedentes.[31] Pablo «se regocija con la

28 El verbo parece significar eso en Ro. 13.1 y 5, aunque en 1 P. 2.13 y 18 significa someterse a una brutalidad inmerecida en el sentido de no desquitarse, en contraposición a sujeción = obediencia.

29 Si esto incluye a Fortunato y Acaico, del versículo siguiente, y el plural «a personas como ellos» hace que eso sea una posibilidad si no una probabilidad (en el v. 18, «tales personas» se refiere claramente a los tres), entonces en la iglesia cristiana se ha establecido un orden totalmente nuevo en el cual los creyentes se someten amorosamente unos a otros, por aut or y respeto a sus trabajos. Esto podría incluir también a los esclavos.

30 Ver bajo 15.58. Aunque esta es la única aparición del verbo ~Epyew en este sentido, Pablo usa el sustantivo auvEpyog con regularidad para referirse a sus colaboradores en el evangelio. Ver bajo 3.9. Que eso incluye también a las mujeres hace que veamos claramente su uso en Fil. 4.2-3. En cuanto al verbo xom.acu ver bajo 4.12 y 15.10; cf. esp. Ro. 16.6 y 12. Respecto a esta última palabra ver tb. A. Harnack, «KOIIOE», ZNW 27,1928, pp- 1-10.

31 El be podría ser levemente adversativo con respecto a la oración anterior. Así, cuando estos hombres regresen a Corinto, ellos deben mostrarles una respetuosa deferencia, «pero por ahora me regocijo con su venida».

32 Gr. xa1,pw; el tiempo presente implica que todavía sigue alegrándose por su llegada, y por ende con el hecho de que siguen estando con él. No así Conzelmann, p. 298, n. 9, quien alega que significa «'llegada' (no `estadía')».

venida 33 de Estéfanas, de Fortunato y de Acaico». De estos dos últimos no se sabe nada más [34] Fortunato es un nombre latino común, que significa «bendito», «dichoso»; parece haber sido corriente sobre todo entre esclavos y libertos. No resulta de gran importancia quién fuera este Fortunato, sin duda era parte del gran número de romanos que componían a esa colonia romana. Acaico significa «de Acaya». Este nombre también parece ser de la especie que se daba a los esclavos, o de la que a veces tomaban los libertos. Tales derivaciones pueden significar poco o nada en cuanto a su condición socioeconómica actual. Por otro lado, sí pueden añadir peso a la posibilidad de ue estos dos hombres estuvieran adheridos a Estéfanas en alguna manera [39] En todo caso, eso es tan probable como la suposición, frecuentemente repetida, de que los tres hombres eran independientes entre sí en tanto miembros de la iglesia de Corinto. Si de algún modo formaban un grupo, como miembros de la familia de Estéfanas, entonces resulta muy posible que hubieran viajado juntos a Efeso, tal vez de negocios, en cuyo caso la iglesia les habría pedido que portaran su carta a Pablo. En ese sentido los tres constituirían una especie de «delegación oficial» de la iglesia.

Por lo menos es así como Pablo los trata. Al venir a estar con Pablo, «ellos han suplido vuestra ausencia». Las palabras «han suplido vuestra ausencia»[36] significan que la partida de Pablo de Corinto había dejado un vacío en su vida; por lo tanto, en estos tres hombres él ha acogido en realidad a toda la congregación, de la cual ellos son representantes, aun cuando por sí mismos no «representen» verdaderamente los diversos elementos y puntos de vista que hay en la comunidad. Es decir, en cuanto portadores de la carta corintia, ellos vienen «oficialmente» de parte de la iglesia, aun cuando no representen el punto de vista de la carta misma. Si esta es la forma correcta de ver las cosas, entonces este espaldarazo lleva su dosis de ironía.

18 Con dos oraciones Pablo concluye estas breves palabras acerca de los hermanos venidos de Corinto. Primero explica cómo es que ellos han suplido el hecho de que él no pueda ver en persona a la iglesia entera:

33 Gr. napo~; ver bajo 15.23 con referencia a la Segunda Venida de Cristo.

34 Clemente de Roma menciona a un Fortunato en su carta (65.1), pero es difícil que se trate del mismo hombre. Ese nombre era muy común en Roma.

35 Cf. L.enski, pp. 779-780; Moffatt, p. 278; Grosheide, p. 403. Según Godet, p. 467, quien lo cree probable, la sugerencia se remonta al menos hasta Weizsácker, *Die apostolische Zeitalter,* 1886, p. 632.

36 Gr. vpetepov [ver bajo 15.31] vateprlpa ... avaxknpwaav. R-P, p. 396, dan igual peso a la posibilidad de que uMETepov pudiera ser subjetivo, pero el pasaje casi idéntico y nada ambiguo de Fil. 2.30 descarta esa posibilidad.

«Porque[37] confortaron mi espíritu». Esta oración prácticamente no necesita comentario para quien alguna vez ha recibido esa clase de visita de personas que por largo tiempo han sido sus amigos en la fe, especialmente aquellos con quienes uno ha trabajado. Esas visitas son siempre «tiempos de alivio» en el Señor, tanto a causa de las relaciones personales que involucran, como por las noticias acerca de otros creyentes. Pero lo que ellos hicieron con Pablo no resulta sorprendente; ya lo habían hecho a menudo con los propios corintios, como lo atestiguan las palabras «y el vuestro».

«Por tanto», 39 concluye Pablo, «reconoced[40] a tales personas». Estas palabras al final del párrafo refuerzan aún más la suposición de que, aunque ellos vienen de parte de la iglesia, están entre los adherentes de Pablo en dicha comunidad. Por eso, esta oración final tiene el efecto de ser una «carta de recomendación» (ver bajo v. 3) precisamente para los hombres que llegaron hasta Pablo procedentes de la iglesia. En cualquier caso, esta expresión da a entender que ahora ellos son portadores de la carta de respuesta de Pablo a la iglesia.

Si bien no podemos estar seguros de la reconstrucción aquí sugerida, tiene la ventaja de que encaja bien en la carta como un todo y de que explica bien el lenguaje y el aparente interés en que Estéfanas siga siendo bien recibido en su propia comunidad. Si es así, entonces probablemente también haya que tener cierta cautela en cuanto a la utilidad de este párrafo para ayudarnos a comprender el papel del liderazgo en la iglesia local. Parece incuestionable que por lo menos Estéfanas era un líder en la iglesia de Corinto; resulta probable que también lo fueran Fortunato y Acaico, incluso si estaban adheridos de alguna forma a la familia de Estéfanas. Que la iglesia deba honrar y sujetarse en amor a esas personas es ante todo un interés local, probablemente conectado con su relación con Pablo y con la actitud un tanto antagónica de la iglesia para con el apóstol. Por otro lado, no hay razón de por qué no deba ocurrir siempre así en la iglesia, con tal que, desde luego, esté hablándose de aquellos que dirigen sirviendo a los santos (v.16) y confortándolos (v. 18). Personas así, ya sea que estén o no en liderazgo, son siempre dignas del debido reconocimiento en la comunidad de creyentes.

37 Este es el último yap explicativo en esta carta, la cual contiene un número especialmente alto de ellos.

3s Gr. avarravco, que Pablo usa siempre en este sentido: 2 Co. 7.13; Flm. 7 y 20.

39 Gr. ovv (RVR «pues»).

40 Gr. entyLv~eSe; cf. el ot8aie en el v. 15 y el epwswwv ... eL8evae de 1 Ts. 5.12.

B. SALUDOS FINALES

Cap. 16.19-24

19 Las iglesias de Asia os saludan. Aquila y Priscila,[1] con la iglesia que está en su casa,[2] os saludan mucho en el Señor.

20 Os saludan todos los hermanos. Saludaos los unos a los otros con ósculo santo.

21 Yo, Pablo, os escribo esta salutación de mi propia mano.

22 El **que no amare** al Señor Jesucristo, sea anatema. El Señor viene. 23 La gracia del Señor Jesucristo

[4] esté con vosotros.

24 Mi amor en Cristo Jesús esté con todos vosotros. Ámen. [5]

La carta concluye ahora con una serie de saludos[6] normales (para Pablo) (vv.19-21) y con la acción de gracias/bendición (v. 23). Pero Pablo no logra abandonar del todo la urgencia de la carta, por lo cual interrumpe estos dos elementos tan constantes de sus conclusiones con una palabra final de advertencia a aquellos que le han estado causando pesar, esta vez en la forma de una fórmula extraordinaria de maldición (v. 22). La aparente rudeza de esta advertencia va equilibrada por la adición, igualmente inusitada, de una palabra final que afirma su amor por ellos (v. 24), que sólo

1 la forma IIprarca (p 46 AlefB P 0121a 0243 33 1175'1739 1881' pc r sa bo) es casi ciertamente la original. Esa es la forma que Pablo usa (Ro. **16.3; 2 Ti. 4.19; Lucas** prefiere el diminutivo «Priscila», forma por la cual se la conoce mejor. Una variación textual parecida se da en Ro. 16.3, pero en menos Mss. Cf. el comentario en Metzger, p. 570.

2 Los testigos occidentales (D' F G it) añaden]anota espuria: «con quienes me hospedo».

3 Gr. del arameo *Maran-ata*

4 El texto originales «del SeñorJesús» (así RVA). La mayoría de los testigos añaden Xprvrov (excepto Alef• B Psi 33 pesa). En cuanto a esta adición ver tb. bajo 5.4-5. Ver el comentario en Metzger, p. 570.

5 Este allrly litúrgico (ausente en B F 0121a 0243 33 81630 1881 pc sa Ambst) es una adición que hacen la vasta mayoría de los Mss., y que refleja el uso de esta carta en la iglesia. Cf. Metzger, p. 571.

El TMay tardío añade también una subscripción espuria -y obviamente incorrecta-: «La primera carta a los corintios fue escrita desde Filipos por Estéfanas, Fortunato, Acaico y Timoteo.

6 Los cuales se hallan en todas las cartas de Pablo excepto Gálatas, Efesios y 1 Timoteo, en cada caso por razones peculiares a esas cartas individuales, aunque ésta es la primera de las cartas que nos quedan en la cual a los destinatarios de la carta se les envían saludos de parte **de los que están junto** con Pablo. Para el estudio completo de este rasgo tanto en las cartas helenísticas como en Pablo, ver Gamble, Textual *History, pp.* 59-60 y 73-75.

se halla aquí entre las cartas que nos han quedado. De modo que, hasta el puro final, las inquietudes singulares que han forjado esta carta encuentran su expresión.

Con frecuencia se sugiere, especialmente a causa del v. 22, que Pablo configuró deliberadamente esta conclusión para que funcionara como transición de la lectura pública de la carta a la celebración de la Eucaristía. Pero eso es poco probable. Poco puede dudarse de que Pablo esperaba que la carta fuera leída en público, pero lo que si, en ese caso, tal lectura había de hacerse en un solo contexto, es otra cuestión. El contexto obvio para esa lectura pública es la asamblea reunida. Pero es débil, cuando más, argumentar retrospectivamente hacia esta carta a partir de la presencia del beso en la celebración eucarística en la *Apología* de Justino (cap. 65) y del uso de *Maranatha* en una plegaria eucarística conclusiva en la *Didajé* 10.6, y considerar que esos diversos elementos son la preparación propiamente dicha para la Cena del Señor en Corinto. En la *Didajé, el Maranatha* viene *al final* de la celebración, a modo de clamor escatológico que pide la venida del Señor, y en esta carta, no importa cómo se desarrollen estos elementos en la vida real de la comí unidad, aún así lo que hacen es servir de conclusión a la carta en *cuanto carta,* aunque algunos se **deriven del culto y puedan efectivamente tener lugar en tal** contexto.

19-20a Saludos como éstos resultan una forma más (además de la colecta

7 Parece ser que quien primero sugirió esto fue R. Seeburg, Aus *Religion and Geschichte,* I-eipzig,1906, pp. 118-120; la idea fue adoptada por Lietzmann,Mass, p. 186, y por muchos eruditos a partir de entonces, p.ej., K. M. Hofmann, *PhilémaHagion,* Gütersloh, 1938, pp. 23-26; G. Bornkamm, «The Anathema in the Early Christian Lord's Supper Tradition», Early *Christian Experience,1950,* TI, Nueva York, 1966, pp. 169-179; O. Cullmann, Early *Christian Worship,* 1950, TI, SBT 10, Londres, 1953, pp. 13-14; J. A. T. Robinson, «Traces of a Lturgical Sequence in 1 Cor. 16:20-24», JTS 4, 1953, pp. 38-41; Wiles,lntercessory, pp. 42, 70,150-155.

Esta postura ha sido rechazada por Gamble, Textual *History, pp.* 143-144, quien señala con razón: «Una forma litúrgica puede sin duda derivarse de aquí, pero en las cartas puede desempeñar una función estrictamente epistolar... En la medida en que puede considerarse que tales fórmulas cumplen necesidades puramente epistolares o poseen relaciones contextuales, y ser así integrales a las cartas *en* cuanto cartas, no hay razón para rebuscar un fundamento no epistolar para su uso.» Sin duda ése es el punto crucial. Uno podría con igual razón alegar que la fórmula tipo credo en 15.3-5 en aquel momento sirvió litúrgicamente en la asamblea como el punto del culto para citar el credo. Ir más allá y argüir, como lo hace Robinson, que tenemos aquí precisamente la secuencia -y de hecho, la evidencia más temprana de ella- de la liturgia, es rebasar del todo la evidencia. Cf. tb. W. C. van Unnik, <,*Dominus Vobiscum:* The Background of a Liturgical Formula», en New *Testament* Essays, Studies in *Memory of* 77romas *Walter Manson,* A. J. B. Mggins, ed., Manchester, 1959, p. 272, quien advierte con razón contra ese «pan-liturgismo» que encuentra evidencias de liturgias posteriores detrás de cualquier pasaje imaginable de las cartas de Pablo.

mutua para Jerusalén) en que Pablo mantiene a las iglesias al tanto las unas de las otras, y por consiguiente en recíproca relación. En este caso los saludos son triples: de (a) todas las iglesias de Asia, (b) Aquila y Prisca y la iglesia que se reúne en su casa, y (c) todos los hermanos que están con Pablo en este momento.

(a) Este es el único punto en las cartas que nos quedan de Pablo donde aparece el saludo de todas las iglesias de una provincia. Claro que, a partir de una expresión así, uno no puede asegurar qué porción de la provincia va implícita aquí. Sabemos, por Apocalipsis 2-3, que para fines del siglo I ya había iglesias en muchas de sus ciudades. La implicación de Hechos 19.10 y 26 es que ya esto había comenzado con el ministerio de Pablo.

(b) El saludo de Aquila y Prisca probablemente refleje una doble realidad. Primero, estos dos eran originalmente corintios (cf. Hch.18.2-3), que ahora se unen a Pablo para saludar «mucho»[9] a sus viejas amigos; segundo, lo más probable es que ésta sea la iglesia doméstica[s°] en Efeso a la cual está adscrito el propio Pablo. Por eso el saludo viene no solamente de sus amigos, sino también de la iglesia.

Aquila y Prisca[11] son unos de las compañeros de Pablo acerca de quienes existe un poquito más de información que sobre algunos otros. Judíos y fabricantes de tiendas al igual que él, conocieron a Pablo en Corinto (Hch.181-3). Después lo acompañaron a Efeso, donde condujeron a Apolos a Cristo (Hch.18.18-26), y donde todavía se hallan al momento de escribirse la presente carta. Poco después parecen hallarse de nuevo en Roma, donde tienen otra iglesia doméstica (Ro. 163-5);[12] pero en 2 Timoteo 4.19 están otra vez en Efeso.[13] Tanto su movilidad como su patrocinio de iglesias

8 Entonces esta es otra forma, aunque sutil, en que Pablo trata de elevarles la visión para que reconozcan que pertenecen a una «familia» de creyentes mucho más amplia. Ver bajo 1.2; 4.17; 11.16; 14.33, 36; 16.1.

9 Gr. no7J1a, una intensificación inusitada que indica un fuerte deseo de ser recordados por sus amigos en Corinto.

10 Gr. Trl KaT' OLKL17V avTov EKK%n<net; ésta es la primera aparición de tal expresión en los escritos de Pablo. Cf. Ro. 16.5; Col. 4.15; Flm. 2. Probablemente éste sea también el significado de Hch. 8.3. En cuanto a este fenómeno ver F. V. Filson, «The Significance of the Early House Churches», JBL 56, 1939, pp. 105-112; Malherbe, «House Churches aud Their Problems», Social Aspeas, pp. 60-91; Banks, Idea, pp. 33-42.

Ordinariamente los nombres aparecen en orden inverso (cf. Ro. 16.3; 2 Ti. 4.19; Hch. 18.18, 26), lo cual indica la considerable prominencia de Priscila. Sólo aquí y en Hch. 18.2, donde se los presenta por primera vez; aparecen en este orden.

12 Para un argumento bien armado en el sentido de que Ro. 16 sí pertenece a dicha epístola, ver Gamble, Textual History.

13 Este «movimiento» de estas dos personas ha generado en parte las dudas acerca de si Ro. 16 forma parte de esa carta y de si 2 Timoteo es auténtica. Pero no hay buena razón para dudar dula ***posibilidad*** de dicha movilidad.

domésticas (en Corinto, Efeso y Roma) da a entender que eran de buenos recursos económicas.

(c) No podemos estar seguros de si «todos los hermanos» en el v. 20a es una generalización redundante de los mencionados en el v. 19, o si, lo que es más probable, se refiere a los diversos colaboradores y compañeros de viaje de Pablo.[14] Claro que si se trata de esto último no podemos dar el nombre de ninguno excepto de Sóstenes (1.1), puesto que Timoteo no está con él y no podemos saber quiénes más lo están, aunque es posible que Tito estuviera trabajando con él por entonces (ver 2 Co. 2.13).

20b De los saludos a los corintios departe de quienes están en Asia, Pablo pasa a animarlos a que «se saluden los unos a los otros», y a que lo hagan «con beso santo» (RVA). Este es el segundo de cinco ruegos análogos en el NT.[15] Poco puede dudarse de que esta forma de saludarse prevalecía en la iglesia desde el puro principio. Lo más probable es que fuera un elemento heredado del j udaísmo y de la cultura en general. Su trasfondo en el judaísmo puede hallarse en el saludo tanto a la familia (p.ej., Gn. 27.26; cf. Lc.15.20) como a los amigos (1 S. 20.41); era también la evidencia de la reconciliación (Gn. 33.4).

Para la época de Jusdno,[17] el «beso de paz» había llegado a formar parte de la liturgia en Roma. Algunos han sugerido, por lo tanto, que aquí también tiene significación litúrgica, donde el beso de paz, que indica una expresión de reconciliación o de unidad, precedía a la Cena del Señor.[18] Sin embargo, es más probable que sea simplemente la forma común de saludarse, que refleja tanto la cultura (por eso «el beso» como tal) como la relación especial que los creyentes tenían unos con otros en tanto familia de Dios (por eso un beso «santo», es decir, un beso que pertenecía a los santos, al pueblo consagrado a Dios 1)20

21 Con esta oración Pablo pasa a una tercera clase de saludo, el que él les dirige a ellos. Al hacerlo así da inicio también a la conclusión autógrafa.

14 Así tb. Ellis, p. 14.

15 Ver 1 Ts. 5.26; 2 Co. 13.12; Ro. 16.16; y 1 P. 5.14, donde se le llama «beso de amor». A este respecto ver, entre otros, Hofnrann,Phil~Hagion; G. Stühlia, ***TDNTIX, PP*. 138-141;** G. Dix, ***The Shape oftheLiturgy,*** Londres, 1945, pp. 105-107; N. J. Perella, ***TheXissSacred attd Profane,*** Berkeley, 1969, pp. 12-18; Gamble, Teaiual History, pp. 75-76..

16 Evidencia de esto ese¡ hecho de que aparezca no sólo en cartas dirigidas a iglesias paulinas (Tesalónica y Corinto), sino también en Romanos y en 1 Pedro.

17 Apol. 65: «Al terminar las plegarias nos saludamos unos a otros con un beso.» Después de esto viene la eucaristía propiamente dicha.

18 Ver los estadios de Hofmasa, Bornkamm, Robinson y Wiles en a. 7 arriba.

19 Verbajo 12.

20 Cf. Gamble, T~History, 176: «Solamente debemos pensu ea un acto de saludo mutuo, un signo visible y un sello de comunión dentro de la congregaeióa en cualquier ocasión.»

Así (literalmente): «El saludo con mi propia mano, Pablo.»[21] Esto quiere decir que la carta, hasta este punto, ha sido escrita en el papel por otra persona, probablemente Sóstenes (ver bajo 1.1), y que lo que resta, desde aquí hasta el final del v. 24, vendría con las «grandes letras»[22] propias de la caligrafía de Pablo.[23] Este medio de autenticación era rasgo común en las cartas e informes en la antigüedad. Aunque no se da en todas las cartas de Pablo, la posibilidad de que alguien hubiera falsificado una carta usando su nombre (2 Ts. 2.1) lo condujo a adoptar ese procedimiento en 2 Tesaloni censes, y también en otras cartas posteriores. Su razón para hacerlo aquí sólo puede conjeturarse, pero lo más probable es que tenga que ver con el cuestionamiento de su autoridad por parte de algunos miembros de esta iglesia.

22 Pluma en mano, inmediatamente después de su firma, Pablo parece sentirse impelido a hacer un último disparo a sus opositores corintios, en forma de maldición: (lit.) «Si alguno no ama[26] al Señor, sea anatema[27].» A causa del carácter poco paulino del lenguaje y del supuesto contexto eucarístico del *Maranatha* que sigue, se ha alegado que se trata de una fórmula de proscripción, que se propone excluir de la Mesa del Señor a ciertas personas. Pero para llegar a esa conclusión hay que dar varios grandes saltos con las evidencias. Parece muy probable que aquí Pablo haya tomado prestado algún elemento tradicional; parece sumamente improbable que su contexto sea «ponerle una cerca a la Mesa» para la Cena del Señor, especialmente a la luz de 11.17-34, donde los juicios que él emite sobre las acciones de ellos exigen sin duda un cambio, pero difícilmente desembocan en una proscripción.

la clave de su significado se halla en dos puntos: (1) El propio uso que

21 Acerca de este fenómeno ver esp. G. J. Bahr, «The Subscriptions in the Pauline Letters», JBL 87, 1968, pp. 27-41 (quien, sin embargo, probablemente resulte más ambicioso de lo que las evidencias lo permiten, en cuanto a las dimensiones de esta firma, pues en este caso la remonta hasta el v. 151 y Gamble, *Textual History*, *pp.* 76-80.

22 Ver Gá. 6.11.

23 El hecho mismo de este cambio de mano, así como el contenido de este saludo, indica que se trata de un fenómeno primordialmente epistolar, y no litúrgico. Ver arriba, a. 7. Robinson, «Traces», p. 39, sugiere que ésta es la forma en que Pablo se «hace presente» en la Cena. Pero eso es estirar las fórmulas epistolares hasta hacerlas irreconocibles.

24 Ver la evidencia en Batir, «Subscriptions».

25 Ver Gá. 6.11 y Col. 4.18; cf. Ro. 16.22. Ver tb. 1 P. 5.12.

26 Gr. *tA.et; en todo el corpus paulino, sólo aquí y en Tit. 3.15 se halla este verbo.

27 En cuanto a esta palabra ver bajo 12.3, esp. a. 46.

28 En otros lugares Pablo usa para «amar» el verbo ayo~; en la fórmula parecida de Gá.1.8 pone ava0elLa e~ en vez del rltw ava0epat que aparece aquí (de hecho ésta es la única aparición de Asco en sus cartas); *Maranatha* es un hapax legomenon en el NT.

29 Ver a. 7 arriba, esp. el argumento en Robinson.

Pablo hace de una «maldición» parecida en Gálatas 1.8-9, donde se emite contra aquellos que se desvían del evangelio predicado por Pablo. No hay ninguna buena razón para pensar que aquí significa otra cosa, especialmente a la luz de las frecuentes advertencias de esta carta, algunas de las cuales revisten expresiones todavía más fuertes que ésta. 0 (2) La advertencia similar que se encamina hacia la exclusión en 2 Tesalonicenses 3.14-15, donde la advertencia es precisamente contra aquellos que «no obedecen a lo que decimos por medio de esta carta».

De modo que, recurriendo a un lenguaje tradicional cuyo origen es incierto, Pablo ofrece una última advertencia a aquellos que persisten en apartarse de su evangelio, y ahora especialmente a aquellos que podrían rehusar a obedecer los mandatos de esta carta. Acaba de autenticar la carta con su firma. Eso lo conduce a afirmar que ellos deben obedecer; pero en vez de ponerlo en términos de que le obedezcan a él, lo pone en el lenguaje extremo de la obediencia cristiana: «Si alguno no ama al Señor.» Eso abarca la carta entera. Insistir en la sabiduría humana en contraposición al evangelio del Crucificado es «no amar al Señor»; lo mismo con vivir en el incesto, asistir a los banquetes de los ídolos, y así sucesivamente. La cuestión última para Pablo, por consiguiente, no es la obediencia de ellos a su palabra, sino el amor de ellos, o la ausencia de amor, por el Señor mismo. El no obedecerle es falta de amor por él; rechazarlo de este modo es colocarse uno mismo bajo el *anathema.*[31]

Pero ¿cuál es, entonces, el significado de *Maranatha?* Este es un problema particularmente complejo, tanto a causa de la ambigüedad en lo que respecta a su significado en arameo, como a causa de su colocación en este punto particular de la carta.[32] El arameo que está detrás de esta transliteración griega (y castellana) puede dividirse ya sea *Marana tha* (= «¡Señor nuestro, ven!») o bien *Maran atha* (= «Nuestro Señor ha venido»). En cualquiera de los dos casos, su uso en un contexto como éste sólo puede

30 Cf. 3.17; 5.4-5; 6.9-10; 11.29; 14.38.

31 Cf. C. Spicq, «Comment comprendre 4r.IEty dans I Cor. xvi,22?», NovT 1, 1956, pp. 200-204, quien considera esta oración no como una fórmula litúrgica, sino como algo que describe la condición de una persona que ha rechazado a Cristo y que en virtud de ello queda excluida de la iglesia y, en última instancia, del reino celestial. Le sigue W. Dunphy, «Maranatha: Development in Early Christology», ITQ 37, 1970, pp. 294-308, esp. p. 302.

32 La bibliografía es considerable. Entre los rubros más significativos ver K. G. Kuhn, TDNT IV, pp. 466-472; C.F.D. Moule, «A Reconsideration of the Context *ofMaranatha»,* NTS 6, 1959-1960, pp. 307-310; S. Schulz, «Maranatha and Kyrios Jesus», ZNW 53, 1962, pp. 125-144; P.-E. Langevin,JésusSeigneuretl'eschatologie, Brujas, París, 1967, pp. 168-208; Albrighty Mann, «Two Texts»; Dunphy, «Maranatha»; M. Black, «The Maranatha Invocation and Jude 14,15 (1 Enoch 1:9)», *Christ and Spirit in the NewTestament,* B. Lindars y S. S. Smalley, eds., Cambridge, 1973, pp. 189-196.

explicarse sobre la base de su uso previo en la iglesia de habla aramea, casi seguramente en el contexto del culto. Lo de si formaba o no parte de la «liturgia» de la Cena del Señor en un contexto tan primitivo es punto que no vale la pena discutir. Si es así, entonces probablemente significaba « ¡ Ven, Señor!», y haya de entenderse como una oración escatológica primitiva, parecida a la que se encuentra en Apocalipsis 22.20, «¡Ven, Señor Jesús!»[33] Tal es precisamente su función en las plegarias eucarísticas conclusivas en la *Didajé 10.6.*[34]

Pero no es seguro que en el presente contexto Pablo la concibiera como una oración, ni, en caso de que lo hiciera, si la concibe en términos escatológicos. Algunos han argumentado que su intención es reforzar la «fórmula de proscripción» precedente, a modo de invocación de la presencia del Señor para que oiga y dé testimonio, por decirlo así, del anatema que se ha pronunciado.[35] También es posible que funcione de este mismo modo como indicativo. A la luz de la advertencia inherente en las palabras «Si alguno no ama al Señor, sea anatema», concluye afirmando que el Señor, a quien ellos rechazan, efectivamente ha venido.

A esta distancia, y especialmente con una palabra que habría tenido especial significado para el culto, no podemos estar seguros de la intención de Pablo. A la luz de su uso posterior en la *Didajé,* apoyado por la plegaria al final del Apocalipsis, parece sumamente probable que en realidad se trate de una oración escatológica. Si es así, en el presente contexto parecería funcionar como respuesta al ***anatema*** contra **aquellos que** no aman al Señor, afirmando que el Señor a quien rechazan está efectivamente por venir, y que los que no lo amen quedan bajo el ***anatema*** y en peligro de ser rechazados por él. Sólo resta afirmar que esta plegaria es evidencia clara de que en los primerísimos días la iglesia de habla aramea se refería a Jesús con el título que en el AT se atribuye exclusivamente a Dios. 23-24 Todas las cartas de Pablo concluyen con la acción de gracias/bendición. 7 El «adiós» normal en las cartas antiguas era erróso (lit., «sé

33 Gr. epXov xvpLc Irlaov, que sería casi el equivalente griego del *arameoMaranatha.*

34 Esto se opone directamente a aquellos que, como Robinson, «Traces», piensan que funciona como una oración de invitación al Señor para que se haga presente al inicio de la eucaristía propiamente dicha. Eso es forzar la evidencia segura de la Didajé y del Apocalipsis, para conformarse a una reconstrucción histórica dudosa, a saber, la «secuencia» de la conclusión de esta carta.

35 Ver, p.ej., Moule, «Reconsideration»; Bornkamm, «Anathema», pp. 170-171; Wiles,Intercessory, p. 152.

36 A pesar de W. Bousset, Kyrios Christos, TI, Nashville, 1970, p. 129, quien argumenta que este título surgió primeramente en la iglesia grecohablante, y para cuya teoría esta plegaria es un «obstáculo» que elude a la ligera en vez de tomar en serio; cf. Bultmann, Teología, p. 96.

37 Ver el comentario en Gamble, Textual History, pp. 65-67.

fuerte»),[38] que en el NT se halla en la carta de Santiago (Hch. 15.29, RVR «pasadlo bien»). [9] Al igual que con los saludos, esta conclusión estándar también se cristianiza. Es «gracia», el favor de Dios que les pertenece por medio de «el Señor Jesús», lo que Pablo les desea [40] Es así como la carta comienza con el saludo «gracia a vosotros» y concluye del mismo modo. [1] La gracia es el principio y el fin del evangelio cristiano; es la palabra particular que expresa más cabalmente lo que Dios ha hecho y va a hacer por su pueblo en Cristo Jesús.

Dada esa realidad, la expresión conclusiva del amor del propio Pablo por ellos resulta mucho más impresionante. Lo más probable es que se añada para suavizar el golpe de lo que a veces, incluyendo el v. 22, han sido palabras sumamente fuertes. Escribir como él lo hace no significa que los ame menos, sino más. Así, junto con la bendición de gracia del Señor, él afirma que su amor también está «con ellos». Es más difícil determinar si aquí Pablo se propone un indicativo o un optativo, pero importa poco. Su amor está siempre «con ellos», y por eso se lo ofrece como asunto final de esa carta suya que por lo demás ha sido muy fuerte, en la cual él y ellos han estado enfrentados en tomo de casi todos los asuntos. Lo que posibilita esto son las palabras finales de la carta, «en Cristo Jesús». Así como había comenzado en 1.1-3, así concluye, recordándoles que su vida en común, y por ende el amor de él por ellos, se hace realidad en cuanto que están juntos «en Cristo Jesús».

Es así como la carta finaliza con una nota parecida a la de su inicio, llena de las mismas tensiones entre lo que ellos son por gracia y lo que todavía necesitan llegar a ser en lo referente a su obediencia a Cristo. Reciben un saludo cálido, y se les asegura de la gracia de Cristo y el amor de Pablo. Junto con él, ellos están a la espera de la venida del Señor. Deben seguir saludándose unos a otros con el beso de amor. Sin embargo, todavía no han llegado a la meta, y por eso incluso aquí hay una palabra de advertencia (v. 22). Los cristianos deben vivir continuamente en la tensión entre el «ya»

3s Ver las decenas de ejemplos en Exler, Form, pp. 69-77 y 111-113.

39 Cf. tb. las cartas de Ignacio de Antioquía; 2 Mac. 11.21, 23; Josefo, Vida, pp. 227, 365.

no Al no haber verbo explícito, podría ser un indicativo (= «la gracia está con vosotros») o un optativo (= «la gracia esté con vosotros»). Tanto van Unnik, «Dominus Vobiscum», p. 291, como G. Delling, Worship in *the New* Testament, Filadelfia, 1962, p. 75, arguyen a favor del indicativo. Sin embargo, puesto que toma el puesto del eppo~ normal, lo más probable es que la intención sea un optativo. Como señala Gamble, Textual History, pp. 66-67, tiene la función de una bendición.

al Este fenómeno tiende a debilitar de un modo especial la cuestión de su uso previo en la liturgia de la iglesia, tanto más cuanto que todas las otras evidencias son posteriores a Pablo.

y el «todavía no»; lo que no deben darse el lujo de hacer es excusarse de obedecer por no haber llegado todavía a la meta. La gracia del Señor y la esperanza de su venida deben hacer que todos acaten las palabras de esta carta, con el fin de estar vigilantes y hacer todas las cosas en amor (vv. 13-14).

INDICE DE TEMAS

INDICE DE REFERENCIAS BIBLICAS

INDICE DE LITERATURA EXTRABIBLICA TEMPRANA

Nota: si es necesario ver ABREVIATURAS (pp. xüi xxii).